

Atti del Congresso Internazionale su

**L'UMANESIMO CRISTIANO NEL III MILLENNIO:
LA PROSPETTIVA DI TOMMASO D'AQUINO**

21-25 Settembre 2003

Proceedings of the International Congress on

**CHRISTIAN HUMANISM
IN THE THIRD MILLENNIUM:
THE PERSPECTIVE OF THOMAS AQUINAS**

21-25 September 2003

VOLUME 1

Indirizzo/Address

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

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS
SOCIETÀ INTERNAZIONALE TOMMASO D'AQUINO

VOL. I

Atti del Congresso Internazionale su

L'UMANESIMO CRISTIANO NEL III MILLENNIO:
LA PROSPETTIVA DI TOMMASO D'AQUINO

21-25 Settembre 2003

Proceedings of the International Congress on

CHRISTIAN HUMANISM
IN THE THIRD MILLENNIUM:
THE PERSPECTIVE OF THOMAS AQUINAS

21-25 September 2003



VATICAN CITY 2004

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 88-88353-09-7

© Copyright 2004

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS
VATICAN CITY

LA SOGGETTIVITÀ COME FONDAIMENTO DELL'UMANESIMO DI MARITAIN

PIERO VIOTTO

Man, in the completeness of his existence, lies at the centre of the reflection which, starting from an ontological analysis, develops an integral anthropology, also taking into account the results of the empiriologic analysis of human sciences. *Thomistic realism* turns into *existentialism*, because what falls under experience are existents and because the intuition of the being leads to understanding existence. The subjectivity of the person is not knowable, since all intellectual knowledge leads to objectification. Only God can know man in his subjectivity. The subjectivity of the person structures man as a whole, a mixed essence which is both corporal and spiritual, which is born *in the* evolution of the species but not *from* evolution, because the spiritual soul is created directly by God. The person is entirely social, but not according to the person as a whole, as he transcends society and history, he is *in* time without being *of* time. The aspirations to be a person are *connatural* compared to becoming, but *transnatural* compared to the being of the person as such, therefore they can be achieved only by a superelevation operated by grace. Thus an accomplished humanism is possible only in Christianity. Man is immersed in the unconscious, not only in the *sub-conscious unconscious*, of a carnal origin, but also in the *unconscious super-conscious*, of a spiritual origin. The ontological and moral responsibility reference point in which biological determinism, social conditionings and personal influences meet remains the subjectivity of each man.

La pubblicazione delle *Opere Complete*¹ di J. Maritain permette di fare un'analisi comparata dei suoi scritti per ricostruire nella sua integralità le sue riflessioni sull'antropologia. A causa della complessità dell'esistente umano, primo degli organismi, ultimo degli spiriti sono necessari diversi approcci cognitivi, ciascuno necessario e legittimo per sé, ma inesauritivo e parziale, per cui solo dall'insieme delle scienze umane è possibile farsi un'idea adeguata dell'uomo. Maritain, che al problema epistemologico ha dedicato diverse opere, da *I gradi del sapere*² a *Scienza e saggezza*,³ individuando i limiti e la complementarità dei diversi livelli di conoscenza, con-

sidera due approcci antropologici, uno di tipo scientifico ed uno di tipo filosofico-religioso.

Secondo il suo genuino tipo metodologico, l'idea scientifica dell'uomo, come ogni idea elaborata dalla scienza strettamente sperimentale, si libera per quanto è possibile da ogni contenuto ontologico, in modo da diventare completamente verificabile nell'esperienza sensibile (VII, 776-777).

La psicologia e la sociologia, che sono scienze, non si interessano al problema della libertà o della immortalità dell'anima, perché sono argomenti fuori della loro competenza.

Il concetto filosofico-religioso dell'uomo, al contrario, è un concetto ontologico. Esso non è interamente verificabile nell'esperienza dei sensi, benché possenga criteri e prove che gli sono propri, e verte sui caratteri essenziali ed intrinseci (sebbene non visibili, né tangibili) e sulla densità intelligibile di quell'essere che chiamiamo uomo (OC VII, 777).

La psicologia e la sociologia sono *scienze*, che constatano i fatti nel loro essere; la filosofia e la teologia sono *saggezze*, che valutano i fatti in rapporto al dover essere. Tra questi due livelli di conoscenza Maritain introduce un livello intermedio che li unifica, perché non è del tutto ontologico o del tutto fenomenologico, recuperando da Aristotele la nozione di *filosofia della natura*,⁴ che riguarda specificatamente la conoscenza dell'uomo, che è un essere in divenire, un organismo vivente ed uno spirito libero. *L'analisi empiriologica* e l'analisi ontologica talvolta si confondono nell'uso del vocabolario, spetta alla critica filosofica fare opera di discernimento, perché il significato della parola usata (vita, coscienza...) è rigorosamente diverso nei due campi del sapere. Bisogna evitare due possibili errori, per cui

La filosofia della natura si trova stretta tra due pericoli opposti: o venire assorbita dalle scienze sperimentali, che rivendicano per se sole la conoscenza del mondo sensibile e dell'universo della natura, o venire eclissata dalla metafisica (OC V, p. 823).

Così da una parte si trovano psicologi, che pretendono di giudicare di questioni morali, e dall'altra moralisti, che non tengono conto dei condizionamenti fisiopsichici che limitano la libertà della persona umana. La filosofia della natura può evitare questo duplice errore se, lavorando filosoficamente, tiene conto dei dati della ricerca sperimentale.⁵ Maritain recupera l'ilemorfismo per spiegare la sostanza materiale, e precisa che questa dottrina va reinterpretata e confrontata con i risultati delle moderne scienze sperimentali. Ma l'uomo non è soltanto una sostanza materiale, in lui le funzio-

ni sensitive sono sostenute da un'anima spirituale, e per questo l'analisi antropologica rappresenta il punto estremo della filosofia della natura.⁶

L'uomo è come un mondo a parte, che noi possiamo tanto meglio studiare in quanto lo conosciamo dal di dentro, per mezzo di ciò che chiamiamo la coscienza di se stessi. E quel che lo caratterizza in primo luogo è il fatto che egli è dotato di intelligenza e di ragione. Ora se è vero che l'intelligenza è qualche cosa di puramente immateriale, allora bisogna dire che la scienza che studia l'uomo, pur appartenendo alla filosofia naturale, che ha per oggetto l'essere mobile o sensibile, è come una transizione fra questa parte della filosofia e un'altra (la metafisica), che avrà per oggetto il puro immateriale. Per questo, tutte le questioni che riguardano l'intelligenza e la parte propriamente spirituale della psicologia, comportano nell'uomo, una così grande complessità e sono per così dire 'oscurate' dalla materia. E si comprende perciò come i tomisti, per meglio studiare tali, situazioni allo stato puro, le abbiano considerate non nell'uomo ma nell'angelo (II, p. 197).

La complessità della ricerca antropologica si complica ulteriormente quando il filosofo passa a considerare non più soltanto la natura dell'uomo, nella sua essenza, ma il suo stato esistenziale di un essere in rapporto con Dio, elevato ad uno stato soprannaturale, e decaduto e redento, come ha rivelato il cristianesimo. Un'antropologia che non tenesse conto del fatto che l'uomo è realmente in stato di grazia o di peccato rispetto alla sua vocazione eterna, sarebbe un'antropologia non scientifica e puramente ipotetica.⁷ Tutti questi approcci antropologici non portano ad una composizione di elementi disparati, perché sono soltanto prospettive di analisi diversificate sulla medesima realtà che nella identità di una soggettività radicale, per cui ciascuno è un *universo*, un *tutto* di fronte a se, agli altri e a Dio, si raccordano.

La sussistenza individuale

Maritain già nel 1913,⁸ nel suo primo lavoro, in polemica con H. Bergson, che dissolve la coscienza nel divenire dell'evoluzione, afferma che l'uomo è una sostanza individuale sussistente:

L'uomo è una sostanza, una sostanza corporale, sostanza vivente, sostanza intellettuale. Questa sostanza è una, perché è il medesimo essere, è il medesimo io che pensa, che sente, che vive. Dunque questa sostanza, come qualsiasi sostanza corporale, è composta da una materia prima e da una forma sostanziale, come qualsiasi sostanza

corporale vivente, essa è composta di un corpo e di un'anima, principio di essere e di vita; e qui, nell'uomo, anche principio di intelligenza, poiché la forma sostanziale è il principio radicalmente determinante di tutta l'attività come di tutto l'essere del soggetto. Ma questa anima, contrariamente alle anime degli altri viventi, non è solamente un principio sostanziale; essa è una sostanza, un essere, essa è sussistente (I, pp. 397-398).

L'uomo è una sostanza sussistente, perché è una persona autocosciente ed autodeterminantesi, che si possiede nella verità e nella libertà, anche se è una persona creata; e contro il dualismo cartesiano,⁹ ripreso da Kant con la contrapposizione del regno della natura al regno dei fini, Maritain sottolinea l'integralità della persona, che è tale non solo nel suo spirito, libero ed immortale, ma anche nel suo corpo. La persona umana non è un composto di materia e forma, di essenza e di esistenza ma una unità interamente materiale e interamente spirituale, un essere che è un'essenza esistenzializzata, per cui materia e forma, essenza e esistenza, fan tutt'uno:

Se l'anima spirituale e sussistente è la forma sostanziale e l'unica forma della sostanza umana, e se l'uomo non è fatto di due essenze giustapposte, ma è un tutto naturale in virtù dell'attuazione della materia prima mediante una forma che è uno spirito, questo è perché la forma (come l'essenza) implica di per sé un rapporto con l'esistenza e perché non deve essere concepita solo come il mezzo mediante il quale un soggetto ha nella propria essenza certe determinazioni intelligibili, ma anche come ciò per cui esso è costituito in modo tale da esistere e ricevere l'attuazione esistenziale delle sue cause. In una prospettiva essenzialistica, l'anima intellettuale è soltanto ciò per cui io penso, e l'estensione (o un'altra forma materiale) è ciò per cui ho un corpo; ma in una prospettiva esistenziale l'anima intellettuale è ciò per cui l'esistenza mi investe tutto, corpo, sensi e pensiero e ciò per cui la materia prima stessa, che essa informa, è tenuta nell'esistenza (IX, 46).

La persona umana, spirito incarnato e corpo animato, è caratterizzata da una doppia individualizzazione, come sostanza spirituale, creata da Dio nella sua singolarità ed immortalità, e come sostanza corporea individuata dalla materia. L'essere persona umana è così un doppio dono, da parte dei genitori, che le hanno trasmesso la natura umana, e da parte di Dio che ha infuso in questa natura umana un'anima intelligibile. Nella sua realtà esistenziale l'uomo è un individuo corporeo ed una persona spirituale, non separatamente ma insieme, nell'unità del suo essere sussi-

stente. Maritain insiste molto su questa distinzione, sulla quale imposta anche la problematica educativa, perché l'uomo nella sua libertà è perennemente al bivio tra l'abbandonarsi alla individualità istintuale e l'elevarsi alla personalità culturale.¹⁰

In quanto individuo ciascuno di noi è un frammento di una specie, una parte di questo universo, un punto singolare della immensa rete di forze e di influenze cosmiche, etniche, storiche, di cui subisce le leggi, egli è sottomesso al determinismo del mondo fisico. Ma ognuno di noi è anche una persona, e in quanto persona non è sottomesso agli astri, sussiste intero della sussistenza stessa dell'anima spirituale, e questa è in lui un principio di unità creatrice, di indipendenza e di libertà (IX, 190).

La *persona*, che è sempre presente lungo tutto lo sviluppo umano, si fa *personalità* attraverso la gestazione, l'allattamento, l'educazione. Nella persona umana lo spirito è *intrinsecamente libero* dal corpo nel suo essere, ma nel suo esistere è *estrinsecamente condizionato* dal suo corpo nelle sue funzioni, anche in quelle specificatamente intellettuali, perché deve trarre le idee dalle immagini e dalle sensazioni, e non può volere se non attraverso le tensioni fisiopsichiche. In un certo qual senso l'uomo deve meritare di essere se stesso, nasce libero di liberarsi, ma deve conquistare a poco a poco la sua libertà.

Nel suo realismo cristiano, che riconosce l'immortalità dell'anima e prefigura la resurrezione dei corpi, Maritain afferma:

Quanto all'anima, essa è spirituale e sussistente, essa è una sostanza e può essere senza il corpo, ma senza il corpo è una *sostanza incompleta*, perché essa ha dalla sua natura non solamente il potere di esercitare le operazioni spirituali della intelligenza e della volontà, ma anche il potere di informare sostanzialmente un corpo, nel suo modo naturale di operare, l'esercizio stesso delle sue operazioni spirituali dipende (estrinsecamente) dal corpo e dalle facoltà sensibili. Così l'anima da sola non è l'uomo, non è la persona umana (I, 400-401).

Le relazioni della persona

La persona umana non è da sé, nasce da Dio in un contesto di relazioni sociali senza le quali non potrebbe esistere e non potrebbe realizzarsi, per cui Maritain analizza in profondità le relazioni della persona a partire dal presupposto che ciascuna persona non esaurisce in se stessa tutte le virtualità dell'essere persona. L'uomo non è solo un *animale politico*, come ritene-

va Aristotele, ma è soprattutto una *persona sociale*, in quanto non è solo sociale per bisogno e per carenza, come gli animali, ma anche per dono e per generosità; per cui la società politica, che si organizza nello Stato, non è l'unica espressione della socialità dell'uomo, che precede e sopravanza le relazioni giuridiche nella comunità civile.¹¹ Il massimo livello della realizzazione della socialità della persona non si realizza sul piano delle relazioni orizzontali con le altre persone umane nella società civile, ma sul piano delle relazioni verticali con le persone divine nella società ecclesiale.¹²

Nella loro sussistenza individuale tutte le persone sono fra loro diverse, ma questa diversità le pone in relazione intersoggettiva. Maritain evidenzia come sia il realismo tomista a comprendere queste diversità, perché postula la dottrina della *analogia* dell'essere; mentre per il fenomenismo empirico ogni uomo è radicalmente chiuso nella sua individualità, a causa della *equivocità* del termine "umanità", che è solo un nome convenzionale, e per l'idealismo trascendentale non che è un modo di essere del tutto, proprio a causa della univocità del medesimo termine. L'uguaglianza tra le persone non è una parità matematica, ma è una *uguaglianza di proporzionalità*, per cui la giustizia consiste nel dare a ciascuno il suo secondo il bisogno e secondo il merito.

Affermare uguaglianza di natura tra gli uomini è, per l'idealismo egualitario, volere che ogni disuguaglianza sparisca. Affermare uguaglianza di natura tra gli uomini o l'unità del genere umano è, per il realismo cristiano, volere che si sviluppino le disuguaglianze feconde per il cui mezzo la moltitudine degli individui partecipa al comune tesoro dell'umanità. L'idealismo egualitario decifra il termine uguaglianza solo alla superficie; il realismo cristiano lo decifra in profondità (VIII, 266).

Questa diversità/complementarità tra gli uomini inizia dalla dualità maschile/femminile:

Bisogna dire che l'uomo e la donna sono uguali in valore e dignità umani, ma che si dividono differentemente le qualità di questa natura, di modo che ciò che l'uno ha in più compensi ciò che l'altro ha in meno e che l'essere umano non è *compiuto* se non nell'uomo e nella donna presi insieme (XIII, 685).

Questa differenziazione non è semplicemente biologica, cioè di tipo funzionale, come negli animali, ma in relazione allo spirito incarnato è di tipo ontologico, ordinata al progresso materiale e spirituale del genere umano; la funzione riproduttiva non è che un aspetto di questa differenziazione che a tutti i livelli, culturali, sociali, politici, ecclesiali arricchisce la società. A partire dal

matrimonio, la famiglia è alla base delle relazioni sociali, che si esprimono nel popolo, che si costituisce in corpo politico e da origine alla società civile. Maritain, commentando alcuni testi di S. Tommaso, precisa che l'uomo è *interamente sociale ma non secondo tutto se stesso*, per cui se come *individuo materiale* deve subordinarsi alla società in vista del bene comune, come persona spirituale subordina la società a se stesso, cioè come individuo fa *parte* della società, ma come persona è un *tutto* un universo a se stesso.¹³

D'altra parte le realizzazioni della persona umana nella società in quanto persona umana lasciano l'uomo insoddisfatto, perché ci sono in lui bisogni e aspirazioni che trascendono la vita politica e la stessa vita culturale.¹⁴ La persona umana è una persona *completa* come persona umana, ma essendo al livello inferiore del mondo degli spiriti, essendo una persona creata e incarnata, non può realizzare in se stessa e da se stessa la pienezza della persona in quanto persona, che è veramente *compiuta* solo nella persona di Dio. L'uomo non può accontentarsi di essere soltanto persona umana ed aspira ad essere una persona compiuta. In questa prospettiva antropo-teologica Maritain analizza la differenza tra le aspirazioni che possono realizzarsi nella storia ad opera della società e della cultura, e le aspirazioni che solo l'apporto trascendente della religione può soddisfare.

Dopo di che, i filosofi sono condotti a distinguere nella persona umana due categorie di *aspirazioni* essenzialmente distinte. Alcune aspirazioni della persona sono *connaturali* all'uomo. Esse riguardano la persona umana in quanto essa possiede una natura specifica determinata. Altre sono aspirazioni *transnaturali*, che si riferiscono alla persona umana in quanto è persona, e partecipa, secondo il suo grado imperfetto, della perfezione trascendentale della personalità (VIII, 54).

Si definiscono così due movimenti nello sviluppo della persona, una orizzontale, che si realizza nella storia ed una verticale, che si realizza in Dio, linee che si intrecciano fra di loro, ma che restano distinte, anche se non separate, una dall'altra.¹⁵ Non bisogna confondere la promozione umana, compito della democrazia, che mira al bene comune terreno della società, con l'evangelizzazione, compito del cristianesimo, che mira alla beatitudine eterna della persona:

Le aspirazioni connaturali tendono ad una libertà relativa e compatibile con le condizioni di quaggiù, e il fardello della natura infligge loro, fin dall'inizio, una terribile disfatta, perché nessun animale nasce più sprovvisto e meno libero dell'uomo; lo sforzo per conquistare la libertà, nell'ordine della vita sociale, ha per oggetto di ripa-

rare a questa disfatta. Le *aspirazioni transnaturali* della persona in noi tendono ad una libertà sovraumana, alla libertà pura e semplice; e a chi conviene per natura una tale libertà se non a Colui il quale solo è Libertà di indipendenza sussistente per sé? L'uomo non ha alcun diritto alla libertà propria di Dio; e quando tende con desiderio transnaturale a una tale libertà, vi tende, come si dice, in modo inefficace e senza sapere in che cosa essa consista. La trascendenza divina obbliga così, fin dall'inizio, ad ammettere una profonda disfatta di queste aspirazioni metafisiche della persona in noi. Ciò nondimeno una tale disfatta non è irreparabile, almeno se il vincitore discende quaggiù a soccorso del vinto. Il movimento di conquista della libertà nell'ordine della vita spirituale ha appunto per oggetto di riparare a questa disfatta (VIII, 191).

La sussistenza come soggettività

Le relazioni intersoggettive con gli altri uomini sono mediate dalla oggettività della scienza a livello di teoresi e dalla oggettività del diritto a livello di prassi:¹⁶

Sono conosciuto dagli altri uomini. Ma essi mi conoscono come oggetto, non come soggetto; ignorano la mia soggettività, in quanto tale, non solo la sua inesauribile profondità, ma quella stessa presenza della totalità in ogni sua operazione, quella complessità esistenziale di circostanze interiori, di dati di natura, di scelta di libertà, di attrazione, di debolezze, forse di virtù, di amori e dolori, quella atmosfera di vitalità immanente, che sola dà senso a ciascun mio atto (IX, 79).

L'intelletto umano non coglie l'esistenza nella sua *individualità soggettiva*, come vorrebbero gli esistenzialisti puri, ma oggettivandola nell'universalità analogica del concetto.¹⁷

Maritain recupera, tramite Gaetano e Giovanni di san Tommaso, la nozione di *suppositum*, ciò che noi chiamiamo soggettività in quanto soggettività.

L'essenza è ciò che una cosa è, il supposito, il soggetto, è *chi* ha un'essenza, *chi esercita* l'esistenza e l'azione, chi sussiste. Ci imbatiamo qui in quella nozione metafisica, che procura l'emicrania a tanti studenti, e contro la quale urtano tutti coloro che non hanno compreso il vero fondo, esistenziale, della metafisica tomista: la nozione di sussistenza (IX, 65).

Maritain precisa che,

l'esistenza non è soltanto *ricevuta*, come se grazie all'essere si avessero solo essenze ritagliate fuori dal nulla, come dei quadri appesi ad un muro, ma è anche *esercitata*. E questa distinzione tra l'esistenza in quanto ricevuta e l'esistenza in quanto esercitata è centrale per la teoria filosofica della sussistenza (IX, 67).

Per esercitare l'esistenza ci vuole il supposito, o la *persona*, cioè la soggettività, che nulla aggiunge all'essenza, ma la esercita.

La soggettività di natura e di valore della persona umana è un mistero personale e non è conoscibile:

La soggettività in quanto soggettività non è concettualizzabile, è un abisso inconoscibile – inconoscibile per modo di nozione, di concetto o di rappresentazione, per modo di scienza, qualunque sia, introspezione, psicologia o filosofia (IX, 72).

Per potere cogliere la soggettività, che costituisce la radice profonda della persona, il fondamento di tutte le relazioni sociali tra le persone e che sfugge alla conoscenza intellettuale che intercorre tra di loro, occorre una conoscenza di diverso tipo.

La soggettività dell'uomo è legata ai privilegi della spiritualità e della immanenza interiore propria della personalità. La soggettività è spirituale, è proprio quel centro di attività di base personale, la sorgente della sovra-esistenza della conoscenza e della sovra-esistenza dell'amore; e se per le sue attività ogni specificazione viene dall'oggetto, ogni genere di vitalità, di ritorno e di produttività vitale derivano dalla soggettività stessa. La soggettività appare così, secondo le sue proprietà più profonde, come un centro o universo in se stessa di vitalità produttiva e di emanazione spirituale. Ora la soggettività, quando conosce per mezzo di concetti o di idee, non afferra se stessa, ma l'oggetto conosciuto. Se la soggettività può essere afferrata in quanto soggettività, essa è afferrata in quanto è una attività produttiva. Ed una tale comprensione della sostanza del soggetto può avvenire solo in modo non concettuale e non logico, e perciò in una maniera essenzialmente oscura, nello stesso istante e allo stesso modo in cui una realtà dell'universo la afferrerà in una emozione intuitiva in cui l'universo e il soggetto insieme si riveleranno al soggetto come in un raggio di oscurità.¹⁸

Questa intuizione, intellettualmente oscura ma esistenzialmente pregnante, in cui il soggetto coglie se stesso, è data dalla poesia che è l'anima profonda di ogni espressione artistica qualunque sia il segno usato, verbale o non verbale, musicale, ikonico, gestuale.

Questa è la *conoscenza poetica*, dove la soggettività non è afferrata come un oggetto, ma come una sorgente e nello stesso atto di affer rare le cose per risonanza nel soggetto, conoscenza principalmente inconsapevole, conoscenza che è un minimo di conoscenza ma un massimo di virtualità germinale e che diventerà oggettivazione solo nel lavoro, nella cosa fatta¹⁹

la conoscenza poetica si manifesta nella *creazione artistica*, quando l'artista esprime la sua soggettività nell'oggettività dell'opera d'arte, ma anche nella *fruizione estetica* quando lo spettatore nel contemplare l'opera d'arte coglie nella sua propria soggettività il significato dell'opera.

Maritain riferisce questa esperienza oscura della soggettività, che sfugge alla presa della intelligenza razionale, che come tale coglie soltanto l'universale, ad un *sovracoscio spirituale*.²⁰

Vi sono due specie di inconscio, due grandi regni dell'attività psicolo gica lontana dallo stato di consapevolezza: il preconsco dello spi rito nelle sue fonti vive e l'inconscio della materia, istinti, tendenze, complessi, immagini e desideri repressi, ricordi traumatici, che costituiscono un insieme dinamico, chiuso e autonomo. Vorrei desi gnare la prima specie di inconscio col nome di spirituale, o, per amore di Platone, inconscio o preconsco musicale; e il secondo con il nome di inconscio automatico, o inconscio sordo – sordo all'in telletto ed esistente in un mondo suo proprio, distinto dall'intellet to; potremmo anche dire, in senso del tutto generale, lasciando da parte ogni teoria particolare, inconscio freudiano. Queste due spe cie di vita inconscia, sono in stretto rapporto e in continua comuni cazione l'una con l'altra; nell'esistenza concreta esse di solito si mescolano e si frammischiano in modo più o meno grande; e io credo che mai – eccetto in qualche raro esempio di suprema purifi cazione spirituale – l'inconscio spirituale operi senza che l'altro sia presente, anche se in misura minima. Ma sono essenzialmente distinti e di natura completamente diversa (X, 217-218).

Proprio perché l'esperienza poetica, che attinge alla soggettività, è di natura spirituale, ma mescolata col mondo turbinoso dell'inconscio mate riale, essa non può darci pienamente la soggettività nella sua radice profon da, per cui Maritain rimanda ad un altro tipo di esperienza, alla *esperienza mistica*, perché solo Dio può conoscere pienamente la soggettività di cia scuna persona umana.

Io sono conosciuto da Dio; egli mi conosce interamente in quanto soggetto. Sono presente a Lui nella mia stessa soggettività: egli non

ha bisogno di oggettivarmi per conoscermi. Allora, solo in questo caso, l'uomo è conosciuto non come oggetto ma come soggetto, in tutta la profondità e in tutti i recessi della soggettività. Dio solo mi conosce così, da Lui solo sono scoperto. Quanto più conosco la mia soggettività, tanto più mi resta oscura. Se non fossi conosciuto da Dio, nessuno mi conoscerebbe, nessuno mi conoscerebbe nella mia verità, nella mia propria esistenza, nessuno conoscerebbe me come soggetto (IX, 78).

L'uomo è come prigioniero di due immagini di sé, una soggettiva per intuizione esistenziale ed una oggettiva per conoscenza intellettuale, che non sono sovrapponibili, né sono conciliabili.

Oscillo abbastanza miserevolmente dall'una all'altra. Se mi abbandono alla prospettiva della soggettività, assorbo tutto in me e, sacrificando ogni cosa al mio unico, sono legato all'assoluto dell'egoismo e dell'orgoglio; se mi abbandono nella prospettiva della oggettività vengo assorbito dal tutto, e dissolvendomi nel mondo, tradisco il mio unico e rinuncio al mio destino. E solo dall'alto che l'antinomia può essere risolta. Se Dio esiste, il centro è Lui, non io (IX, 77).

Solo Dio può capirmi e rendermi giustizia, perché "Egli mi conosce interamente in quanto soggetto. Sono presente a lui nella mia stessa soggettività; egli non ha bisogno di oggettivarmi per conoscermi" (IX, 79). Gli uomini, tutti gli altri soggetti, mi conoscono solo come oggetto ed ignorano la mia soggettività; non possono con la loro intelligenza penetrare e giudicare la mia inesauribile profondità.

La persona umana come paradosso

L'analisi antropologica di Maritain sottolinea come malgrado la sua complessità di esistenza e la multiformità delle sue relazioni con la natura, la società, la Divinità, la condizione dell'uomo in questo mondo non è contraddittoria e si può vivere un autentico umanesimo.²¹ La persona umana è il capolavoro della creazione, dove materia e spirito, anima e corpo, individualità e socialità, natura e soprannatura, fanno tutt'uno. Ma l'uomo nelle sue condizioni di esistenza, conseguenti alla colpa originale con la quale l'uomo pretende di essere legge a se stesso, è paradossale, umanamente impossibile da vivere. C'è un contrasto tra l'individualità materiale la personalità spirituale, per cui l'intelligenza con fatica può passare dalle sensazioni alle idee e cogliere l'essere nella sua intelligibilità; c'è un conflitto tra la persona e la società, nel matrimonio, nella famiglia, nei diversi gruppi

sociali, perché come individuo l'uomo deve subordinarsi alla comunità, ma come persona è un valore che trascende tutte le sue relazioni sociali; c'è una lacerazione tra le aspirazioni connaturali dell'uomo ad essere pienamente persona e le sue aspirazioni transnaturali che lo portano a non essere soddisfatto di se stesso.

Maritain nel 1959 concludendo il corso di filosofia morale alla Princeton University,²² prende in considerazione questa problematica. Non si può rifiutare la condizione umana, come fa il pensiero orientale, dall'induismo al buddismo, né la si può accettare come cerca invano di fare il pensiero occidentale con la filosofia del superuomo.

Rifiutare, nell'intimo del cuore, la condizione umana significa o sognare di uscire dai nostri limiti e volere godere di una libertà piena nella quale, con i suoi poteri la nostra natura possa espandersi, oppure giocare allo spirito puro, oppure maledire e tentare di misconoscere tutto ciò che fa da ostacolo alla vita dell'intelletto, e vivere in istinto di rivolta interiore contro il fatto di essere uomini, oppure sfuggire con una qualsiasi ebbrezza, magari nelle follie della carne, questa situazione di una ragione alle prese dappertutto con la materia, che è una sfida permanente alle domande dello spirito in noi (XI, 1027).

Anche l'accettazione della condizione umana è insostenibile:

Questa accettazione pura e semplice non si pagherebbe meno cara e non è meno impossibile. Sarebbe tradire la natura umana misconoscere le richieste, che le sono consustanziali, del sovraumano nell'uomo e l'esigenza che essa comporta del movimento progressivo dello spirito, con i suoi tormenti e i suoi pericoli, in altri termini, con la sua esigenza di perpetuo superamento del momento attualmente dato della nostra condizione sulla terra. E se vogliamo superarlo, è appunto, perché non lo accettiamo senza riserve (XI 1029).

La condizione umana, che non può essere accettata o rifiutata, può essere trascesa:

Si tratta di trascendere la condizione umana, ma con la grazia di Dio e consentendo nello stesso tempo a questa condizione, accettandola senza recalcitrare, sebbene non puramente e semplicemente; perché il cristiano l'accetta per quanto riguarda tutto ciò che è il male di pena proprio della condizione umana, non per quanto riguarda il peccato. Rottura con la condizione umana quanto al peccato, accettazione della condizione umana quanto alla contingenza radicale e quanto alla *sofferenza*, come pure quanto alle gioie che

essa comporta: e tutto questo è chiesto alla ragione, ma non è decisamente possibile, che in virtù della configurazione per grazia a Colui che è la santità stessa, perché è il Verbo incarnato.²³ Nello stesso tempo, l'accettazione della condizione umana cessa di essere semplicemente sottomissione alla necessità, diventa consenso attivo e per amore (XI, 1035).

Non si tratta di accettare il *male di vivere*, quasi che la condizione, umana fosse disperata ed irrisolvibile, ma di consentire alla *pena di vivere* che è connaturale alla condizione umana nel suo stato esistenziale di natura decaduta, chiamata alla beatitudine eterna. All'uomo Maritain intende proporre un *umanesimo eroico*, perché

lo sforzo verso l'eroismo e la speranza di sorpassare le condizioni della vita umana hanno la loro radice nella natura stessa dell'uomo; ed è tradire la natura umana persuadere gli uomini ad accontentarsi dell'umano, ad accontentarsi di cose mortali (II, 785).

L'ontologia della persona umana, come dice Maritain, mutuando il linguaggio da Gabriel Marcel, ma usandolo secondo le modalità della filosofia tomistica,²⁴ è insieme mistero e problema, *mistero* quanto alla conoscibilità dell'oggetto, problema quanto alla responsabilità del soggetto.

¹ Jacques et Raissa Maritain, *Oeuvres Complètes*, Editions Universitaires Fribourg – Editions Saint-Paul Paris, 1986-2000, voll. XVI; nei volumi XIV e XV sono raccolti gli scritti di Raissa Maritain. È in corso di pubblicazione l'edizione in lingua inglese: *The Collected Works of Jacques Maritain*, University of Notre Dame Press, Notre Dame. (Indiana) Per una analisi di ciascun volume si consulti Piero Viotto, *Dizionario delle opere maritainiane*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 478, i cui indici per argomento e per nomi citati permettono una lettura trasversale. Tutte le citazioni sono tratte dalle OC con l'indicazione del volume e delle pagine. In nota si segnalano le opere più importanti, nell'ultima edizione italiana.

² *Distinguere per unire: i gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1986 (IV, 259-1111).

³ *Scienza e saggezza*, Borla, Roma 1980 (VI, 9-250).

⁴ *La filosofia della natura*, Morcelliana, Brescia 1974 (V, 819-968).

⁵ Cf. "voce" Jacques Maritain in AA.VV., *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press/Città Nuova, Roma 2002, pp. 1939-1951.

⁶ *Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione*, Morcelliana, Brescia 1978 (VI, 51-280).

⁷ *Sulla filosofia cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 1978 (V, 227-316); *Approches sans entraves: scritti di filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1978, voll. 2 (XIII, 413-1223).

⁸ *La philosophie bergsonienne*, Rivière, Paris 1913 (I, 5-612).

⁹ *Le songe de Descartes*, Buchet/Chastel, Paris 1965 (V, 7-222).

¹⁰ *Per una filosofia dell'educazione*, La Scuola, Brescia 2002 (VII, 765-988).

-
- ¹¹ *L'uomo e lo Stato*, Vita e Pensiero, Milano 1992 (IX, 471-736).
- ¹² *La Chiesa del Cristo. La persona della Chiesa e il suo personale*, Morcelliana, Brescia 1971 (XIII, 9-411).
- ¹³ *La persona umana e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1992 (IX, 167-237).
- ¹⁴ *Religione e cultura*, Morcelliana, Brescia 1985 (IV, 193-255).
- ¹⁵ *Per una filosofia della storia*, Morcelliana, Brescia 1957 (X, 603-761).
- ¹⁶ *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e pensiero, Milano 1985 (VII, 617-695).
- ¹⁷ *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965 (IX, 9-140).
- ¹⁸ J. Maritain, "Poetic experience", in *The Review of Politics*, ottobre 1944, p. 389 (tr. it. "L'esperienza poetica" in *Otto-Novecento*, novembre-dicembre 1982, pp. 13-14).
- ¹⁹ Ivi p. 390 (tr. it. p. 14).
- ²⁰ *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, Morcelliana, Brescia 1968 (X, 101-601).
- ²¹ *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 2001 (VI, 301-634).
- ²² *La filosofia morale, Esame storico e critico dei grandi sistemi*, Morcelliana, Brescia 1999 (XI, 233-1040).
- ²³ *Dio e la permissione del male*, Morcelliana, Brescia 1965² (X, 9-123).
- ²⁴ *Sette lezioni sull'essere*, Massimo, Milano 1981 (V, 517-683).

ELENCO DEI PARTECIPANTI/LIST OF PARTICIPANTS

- ABELLÁN-GARCÍA, Álvaro, c/ Mártires Concepcionistas, 3, 2°C, 28006 Madrid, España, adag@wanadoo.es
- ACOSTA LÓPEZ, Miguel Andrés, Cerro de Perdigones, 1, Bl. 4, Ptal. 3, 3°B, 28224 Pozuelo de Alarcón (Madrid), España, macosta@ceu.es
- AGEJAS ESTEBAN, José Angel, Crta. Pozuelo-Majadahonda, M-515, km 1,800, 28223 Pozuelo de Alarcón (Madrid), España, j.agejas@ufvitoria.com
- AGUILAR VÍQUEZ, Fidencio, 21 Sur 1103, 72160 Puebla, México, fidens@yahoo.com
- ALMEIDA, Enrique, O.P., Padres Dominicos, Convento Santo Tomás de Aquino, Las Casas, 972, Apartado 17-01-007, Quito, Ecuador
- ALONSO DEL CAMPO, Urbano, O.P., Convento Santa Cruz la Real, PP. Dominicos, 18009 Granada, España
- ÁLVAREZ ÁLVAREZ, Juan Jesús, c/ Alcalde Sáinz de Baranda, 54, 28009 Madrid, España, juanalvarez@vodafone.es
- AMEZCUA ESCUDERO, Erika, Fuente del Paseo n. 22, Lomas de las Palmas, 52788 Huixquilucan, México, eamezcua@ds.uas.mx
- AMIEL, Rubén Alberto, E. Zeballos 851, 2000 Rosario, Argentina, amielriboldi@ciudad.com.ar
- ANDEREGGEN, Ignacio, Arenales 3767, 1425 Buenos Aires, Argentina, andereggen@unigre.it
- ANDRZEJUK, Artur, ul. Klonowa 2 m. 6, 05-806 Komorów, Polonia, artur-andrzejuk@wp.pl
- ANGLÈS CERVELLÓ, Misericòrdia, c/ Regent Mendieta, 8, sobreàtic 2ª, 08028 Barcelona, España, angles@trivium.gh.ub.es
- ANTUÑANO ALEA, Salvador R., c/ Zuloaga, 7, bajo izq., Majadahonda (Madrid), España, s.antunano@ufvitoria.com
- ARAÚJO AZAROLA, María Cristina, Capitán Videla 3033, 11.300 Montevideo, Uruguay, mitrecca@adinet.com.uy
- ARCHIDEO, Lila, Juramento 142, 1649 Buenos Aires, Argentina, larchideo@interar.com.ar
- ARIZU, Ambrosio, c/ Luna, 40, Madrid, España, ambrosio@arizubracht.com.ar
- ARTIGAS, Mariano, Pio XII, 35, 9°C, 31008 Pamplona, España, martigas@unav.es
- ASTORQUIZA FIERRO, Patricia, Universidad Santo Tomás, Ejercito 146, Santiago, Chile, pastorquiza@ust.cl
- AYBAR, Gabriela, via Monti Parioli, 31, 00197 Roma, Italia, creyes@usc.urbe.it
- AZCOAGA BENGOCHEA, Ignacio María, Prim 31, 20006 Donostia-San Sebastian, España, jazkoa@yahoo.es
- BÁEZ CAMACHO, José Francisco, Apartado 4361, 00681 Mayaguez, Puerto Rico, jbaez@coqui.net
- BALMASEDA CINQUINA, María Fernanda, Salta 2238, 1636 Olivos, Argentina, balmaquina@uca.edu.ar
- BALVOCIUTE, Elena, via Panisperna, 261, 00184 Roma, Italia, balvociute@pust.it
- BARBOTIN, Edmond, 10, rue d'Arras, 67000 Strasbourg, France

- BARBOUR, Hugh, O.Praem., 19292 El Toro Road, Silverado, CA 92676, USA, phoshilaron@yahoo.com
- BARRIO MAESTRE, José María, Plaza Reyes Magos, 11, 2ºD, 28007 Madrid, España, jmbarrio@edu.ucm.es
- BARZAGHI, Giuseppe, O.P., Convento San Domenico, Piazza San Domenico, 13, 40124 Bologna, Italia, barzagop@libero.it
- BASSO, Domingo, O.P., Convento Santo Domingo, Defensa 422, 1065 Buenos Aires, Argentina, domingobasso@velocom.com.ar
- BASURTO POLA, Alejandro, Cda. de las Flores n. 3, 11700 México D.F., México, alejandrob3@hotmail.com
- BAUMGARTEN, Alexander, Universidad Babes-Bolyai, 3475 Cluj-Napoca, Romania, alexbaum7@yahoo.com
- BEHR, Thomas, 5240 Eigel Street, 77007 Houston, TX, USA, thomasbehr@earthlink.net
- BENLOCH POVEDA, Antonio, Azorin, 7, 46180 Benaguacil, España, edicep@edicep.com
- BERCEVILLE, Gilles, Couvent Saint-Jacques, 20, rue de Tanneries, 75013 Paris, France, gilles.berceville@free.fr
- BERGAMINO, Federica, Lungotevere delle Armi, 12, 00195 Roma, Italia, f.bergamino@usc.urbe.it
- BERGER, David, Hochstadenstraße 28, 50674 Köln, Germany, davidbergerk@aol.com
- BERTI, Enrico, via Nazareth, 6, 35128 Padova, Italia, enrico.berti@unipd.it
- BERTOLINO, Roxana Cecilia, Calle 18 entre 52 y 53, 1894 Villa Elisa, Argentina, roxanabertolino@hotmail.com
- BERTOLINO, Patricia, Calle 18 entre 52 y 53, 1894 Villa Elisa, Argentina, patriciabertolino463@hotmail.com
- BESLER, Gabriela, Pawia 4, Siemianowice 346, 1 261, 41-100 Polonia, gabi@saba.wns.us.edu.pl
- BIBBO, Canio Salvatore, via di Torrenova, 151, 00133 Roma, Italia, luigia.cialfi@tesoro.it
- BIFFI, Inos, Piazza del Duomo, 16, 20122 Milano, Italia, inbiffi@libero.it
- BLANCO, Arturo, Piazza Sant'Apollinare, 49, 00186 Roma, Italia, blanco@usc.urbe.it
- BLUM, Paul Richard, Loyola College, Dept. of Philosophy, 4501 North Charles, Baltimore, MD 21210, USA, prblum@loyola.edu
- BODA, László, Dávid Fu.7. fsz.3, H-1113 Budapest, Hungary, laszloboda@axelero.hu
- BOJORGE CERVETTI, Horacio, Rossell y Rius 1613, 11604 Montevideo, Uruguay, hbojorge@adinet.com.uy
- BRAVO Y MONTERO, Ana María, Privada de Suárez n. 24, Los Reyes Coyoacán, 04330 México D.F., México, ambravo@ds.uas.mx
- BREIDE OBEID, Rafael Luis, Las Heras 2297, Piso 6º, 1127 Buenos Aires Capital Federal, Argentina, fundaciongladius@fibertel.com.ar
- BROCK, Stephen, via dei Farnesi, 82, 00186 Roma, Italia, brock@usc.urbe.it
- BURGOS VELASCO, Juan Manuel, Paseo Imperial, 85, 1ªA, 28005 Madrid, España, jmburgos@edicionespalabra.es
- CABANILLAS CHAVEZ, María Jesus, Aconchi #237, Col. López Portillo, 83104 Hermosillo, Sonora, México, josecotam@yahoo.com.mx
- CAFFARRA, Carlo, corso Martiri della Libertà, 77, 44100 Ferrara, Italia, segrvesc@tin.it
- CAMAITI, Giorgio Antonio, via Forlì, 12, int. 2, 00161 Roma, Italia, camaitiga@tin.it
- CAMPANINI, Giorgio, via L.A. Muratori, 25, 43100 Parma, Italia
- CAMPODONICO, Angelo, via Fiume, 1/8, 16043 Chiavari (GE), Italia, campodo@libero.it
- CANALS VIDAL, Francisco, Pau Claris, 148, 2º 1ª, 08009 Barcelona, España
- CANO MONTANIA, Juan Ramón, via Ugo Bartolomei, 23, 00136 Roma, Italia, jrcanom@hotmail.com
- CANONICO, Maria Francesca, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione, Auxilium, via Cremolino, 141, 00166 Roma, Italia
- CANTORAL ROQUE, Cesar Octavio, González de Cosío n. 16, Col. del Valle, 03100 México D.F., México, octavio2@hotmail.com

- CAPPELLETTO, María, FSC, via Nomentana, 94, 00161 Roma, Italia, jonas@marians.it
- CARBONE, Maria Luisa, via S. Scoca, 14, 00139 Roma, Italia
- CARDONA GÓMEZ, Adalberto, O.P., Cr. 1 n. 68-50, Santafé de Bogotá, Colombia, adalbertocardona721@hotmail.com
- CARSETTI, Arturo, via Lariana, 7, 00199 Roma, Italia, carsetti@uniroma2.it
- CASESMARTIN, Enrique, Sabino de Arana, 48, 7º, 08028 Barcelona, España, ecases@cir.unica.edu
- CASTAÑO, Sergio Raúl, Suiza 1065, 8400 Bariloche, Argentina, sergiocastano@arnet.com.ar
- CASTELLANO, Danilo, via Roma, 60, 33030 Flaibano (UD), Italia, danilo.castellano@dsfss.uniud.it
- CATAPANO, Tomás Antonio, Garibaldi n. 7-8-26, 5500 Mendoza, Argentina, tomascatapano@estudiocatapano.com.ar
- CATURELLI, Alberto, Arturo M. Bas 366, 5000 Córdoba, Argentina, pjcaturelli@ciec.com.ar
- CAVACIUTI, Santino, Rusleghini, 56, 29020 Morfasso (PC), Italia, sacavaci@tin.it
- CAYUELA CAYUELA, Aquilino, Av. Constitución 106-5, 46009 Valencia, España, aquilino.cayuela@edetania.es
- CERVONI, Angelina, via A. Cassioli, 80, 00169 Roma, Italia
- CESSARIO, Romanus, OP, St. John's Seminary, 127 Lake Street, Brighton, MA 02135, USA, mpcop@aol.com
- CHIANESE, Anna, via Quarto, 22, 70125 Bari, Italia
- CHICO DE BORJA, María Elena, Magnolia n. 40, Col. San Angel Inn, 01060 México D.F., México, mechico@prodigy.net.mx
- CHIRINOS, Maria Pia, via di Villa Sacchetti, 36, 00197 Roma, Italia, mpachirinos@virgilio.it
- CHŁODNA, Imelda, ul. Szkolna 5/22, 24-320 Poniatowa, Polonia, imeldach@kul.lublin.pl
- CIACCIA D'AMICO, Paola, viale Eritrea, 136, 00199 Italia, ciacciapaola@hotmail.com
- CLAVELL, Lluís, Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di S. Apollinare, 49, 00186 Roma, Italia, clavell@usc.urbe.it
- CONGIUNTI, Lorella, vicolo del Cinque, 47, 00153 Roma, Italia, lcongiunti@infinito.it
- CORTES GOMEZ, Rosa Maria, Kamiotsuki, 1010, 257-0005 Hadano-Shi, Japan, r-cortes@jrc.sophia.ac.jp
- COSTANTOPULOS-GRANIERI, Maria Luisa, viale Mazzini, 97, 03100 Frosinone, Italia, segretanzania@tin.it
- COSTARELLI BRANDI, Hugo Emilio, Escorihuela 1664, 5525 Rodeo de la Cruz, Mendoza, Argentina, hugo_brandi@yahoo.com.ar
- COTA VAZQUEZ, José Manuel, Aconchi #237, Col. López Portillo, 83104 Hermosillo, Sonora, México
- COTTIER, Georges M.M., O.P., Palazzo Apostolico, 00120 Città del Vaticano, teologo@petrus.va
- COUTO SOARES, Luísa, A. Miguel Bombarda, 80, 3º, 1050-166 Lisboa, Portugal, luisacoutosoares@hotmail.com
- CREMIN, Mary Christine, Piazza della Città Leonina, 1 - int. 5, 00193 Roma, Italia
- CRESPO REGALADO, Mercedes, Av. Unidad Nacional 3-91, 4934 Cuenca, Ecuador, chilamer@hotmail.com
- CRUZ FONT, Juan, La Puebla, 15, 7B, 34002 Palencia, España, juanafont@usuarios.retecal.es
- CSELÉNYI, István, Alkotás u. 3, H-2028 Pilismarót, Ungheria, i.cselenyi@vnet.hu
- CUCIUFFO, Michele, via Mazzini, 10, 94010 Aidone (EN), Italia
- CUDEIRO, Vicente, O.P., Real Convento Santo Domingo, Padres Dominicos, Alameda de Cristina, n. 2, 11403 Jerez de la Frontera (Cadiz), España
- DA GUERRA PRATAS, María Helena, Av. EUA, 49, 4º Dto. Lisboa, 1700-165 Lisboa, Portugal, hpratas@isec.universitas.pt
- D'AMBROGIO, Anna Maria, Istituto Maria de Matias, via Monteverde, 38, 03100 Frosinone, Italia, segretanzania@tin.it

- D'AMICO, Laura, viale Eritrea, 136, 00199 Roma, Italia
- D'AMICO, Giulia, viale Eritrea, 136, 00199 Roma, Italia
- DANCĂ, Viliu, Str. Vascauteanu, 6, 700462 Iasi, Romania, wdanca@itrc.tuiasi.ro
- D'AVENIA, Marco, via dei Farnesi, 82, 00186 Roma, Italia, davenia@pusc.it
- DE GASPERIN GASPERIN, Rafael, calle 21 n. 212, 94500 Córdoba, México, rgasperin@itesm.mx
- DE LA LLAVE CUEVAS, Jesús María, Avda. Navarro Reverter, 22, 46004 Valencia, España, jllave@uch.ceu.es
- DE TORRE, Joseph, University of Asia and the Pacific, Pearl Drive, Ortigas Center, 1605 Pasig, Philippines, jtorre@uap.edu.ph
- DEELY, John, 3800 Montrose Blvd., Houston, TX 77006, USA, deelyj@stthom.edu
- DEL NEVO, Matthew, 4/84 Union Street, McMahon's Point, Sydney NSW 2060, Australia, mdlnevo@postbox.usyd.edu.au
- DELAPORTE, Guy, BP 60052, 34514 Hérault - Béziers cedex, France, delaporte.guy@free.fr
- DELGADILLO SANCHEZ, María Annabel, Coapa 89, Col. Toriello Guerra, 14050 México D.F., México
- DHAVAMONY, Mariasusai, Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4, 00187 Roma, Italia
- DI MURO, Serena, via Oberdan, 8, 04100 Latina, Italia, serenadimuro@libero.it
- DI NOIA, Joseph Augustine, O.P., Dominican House of Studies, 487 Michigan Avenue, N.E., Washington D.C. 20017, USA, s.seg@cfaith.va
- DILLMANN, Michael M., O.P., Dominikanerkloster Sankt Paulus, Oldenburger Str. 46, D-10551 Berlin, Germany, mmdillmann@aol.com
- DONADÍO MAGGIDE GANDOLFI, María Celestina, Hipólito Yrigoyen 1018, B1638BPJ Vicente López, Buenos Aires, Argentina, sta@maggi.cyt.edu.ar
- D'ONOFRIO, Tobia, Parco Comola Ricci, 155, 80122 Napoli, Italia, andonofr@unina.it
- DONOVAN, Bill, 30 West Marthart Ave, Haverton, PA 19083, USA
- DORNBIERER HOGAN, Jennifer, Av. Toluca 349-401A, Col. Olivar de los Padres, 01780 México, jendor@prodigy.net.mx
- DUCCI, Edda, via Rodi, 24, 00195 Roma, Italia, ducchi@lumsa.it
- DUDLEY, John, Vlamingenstraat 75, 3000 Leuven, Belgium, john.dudley@hiw.kuleuven.ac.be
- DUROISIN, Gerald, 17, rue Cretteur, B 7600 Peruwelz, Belgium, gerald.duroisin@student.kuleuven.ac.be
- DZIEDUSZICKA-KANSKA, Nanda, via del Cottolengo, 1/D/23, 00195 Roma, Italia
- ECHAVARRÍA, Martín Federico, c/ Casanova, 42, entresuelo 2da, 08036 Barcelona, España, martin_echavarria@hotmail.com
- ECHEVERRÍA, Mauricio, Universidad Santo Tomás, Ejército 146, Santiago, Chile, mecheverria@ust.cl
- ELDERS, Leo J., S.V.D., Groot Seminarie, 'Rolduc' Instituut voor filosofie, Heyendahllaan 82, 6464 Ep Kerkrade, Netherlands, elders@worldonline.nl
- ELIZUNDIA PONCE, María del Carmen, Moctezuma n. 11, Col. Coyoacán, 4000 México D.F., México
- ENRÍQUEZ GÓMEZ, María Teresa, Josemaría Escrivá de Balaguer #101, 20290 Aguascalientes, México, mteg@bonaterra.edu.mx
- ERB III, Frederick Geist, 123 Buckhorn Road, Port Matilda, PA 16870-8324, USA, frederb@adelphia.net
- ESCANDELL CUCARELLA, José Juan, Julián Romea, 20, 28003 Madrid, España, escandell@ceu.es
- ESCANDÓN VALENZUELA, Francisco, Manuel Montt 1185, Santiago, Chile, fescandon@ucsc.cl
- ESCOBAR-HERRÁN, Guillermo León, via Cola di Rienzo, 285, 00192 Roma, Italia, stsed@mclink.it
- ESTRADA SÁMANO, José Antonio, Avenida Morelos Sur 156 altos 7 y 8, 58000 Morelia, Mich., México, jestrasi@aol.com
- EVERATT, A.C., Shield Law, Bellingham, NE48 2HZ Hexham, Northumberland, Great Britain, janetharvey2001@yahoo.com

- FALVINO, Sergio, c/o Casa Universitaria Bertoni, via Carnia, 14, 20132 Milano, Italia, sfalvino@yahoo.com
- FARIAS RIVERO, Verónica María, Gañeana 92, Col. San Jerónimo, 10200 México D.F., México
- FAYOS FEBRER, Rafael, Avenida Blasco Ibañez, 153, p°44, 46022 Valencia, España, rfayos@uch.ceu.es
- FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA CANTERO, María del Carmen, Carlos Muñoz Ruiz, 19, 28100 Alcobendas, Madrid, España, cfercigo@ceu.es
- FERRARO, Christian, via Padre Filippo da Segni, 2, 00037 Segni (RM), Italia, christianferraro@ive.org
- FERRER ARELLANO, Joaquín, Plaza Reyes Magos, 11, 2°D, 28007 Madrid, España
- FERRER RODRÍGUEZ, Pilar, Ramón Gordillo 7,3, 46010 Valencia, España, pilarferrer@eresmas.net
- FEU, Ricardo Pedro, Soler 5942, 1425 Buenos Aires, Argentina, privada@fasta.org.ar
- FILIP, Stepan Martin, O.P., Slovenská 14, CZ-77200 Olumouc, Czech Republic
- FILIPPI, Silvana, Francisco Miranda 3877, 2000 Rosario, Argentina, silvana.filippi@fce.austral.edu.ar
- FLANNERY, Kevin, Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Filosofia, Piazza della Pilotta, 4, 00187 Roma, Italia, flannery@unigre.it
- FLORES DE MARTÍNEZ, Martha Julieta María, Rancho Panda 24, 04970 Haciendas Coyoacán, México, starbigbird@yahoo.com
- FONTANA, Elvio, V.E., Piazza San Pietro, 2, 00037 Segni (RM), Italia, elviofontana@ive.org
- FORMENT, Eudaldo, Breda, 12, 1° 1ª, 08029 Barcelona, España, forment@trivium.gh.ub.es
- FOSADO GÓMEZ, Irma, Privada Mexicas Casas #3, Col. Lomes Residencial Pachuca, Pachuca Hgo, México
- FÓSBERY, Aníbal, O.P., Soler 5942, 1452 Buenos Aires, Argentina, privada@fasta.org.ar
- FRANCO SENTÍES, Claudia, Av. Universidad 1601 Interior 1406, Col. Guadalupe Chimalistac CP 1050, Álvaro Obregón, México, D.F., csenties@mx.up.mx
- FRIGOLÉ SALVALAGIO, Santiago Alejandro, Chavarría 505 - Gutiérrez, 5511 Mendoza, Argentina, santiagofrigole@hotmail.com
- GAHL, JR, Robert A., via dei Farnesi, 82, 00186 Roma, Italia, gahl@usc.urbe.it
- GAIOI, Maria di Fatima, via Marconi, 94, 00037 Segni (RM), Italia, m.fatima@virgilio.it
- GALEAZZI, Umberto, via Milano, 75, 65122 Pescara, Italia, ugm.galeazzi@virgilio.it
- GALÍNDEZ DE CATURELLI, Celia Isabel, Arturo M. Bas 366, 5000 Córdoba, Argentina, pjcaturelli@ciiec.com.ar
- GALLEGO GARCÍA, Elio Alfonso, c/ Guzmán en el Bueno, 83, 6°D, 28015 Madrid, España, galgar@ceu.es
- GALLEGO SALVADORES, Juan José, O.P., Cirilo Amorós, 54, 46004 Valencia, España, jjgallego.ar@dominicos.org
- GÁLVEZ YANEZ, José Jesús, Avenida Cinco #211, Hermosillo, Sonora, México, chuchi_48@hotmail.com
- GARCÍA ALONSO, Luz, Centro Universitario de la Ciudad de México, Tula #66, Col. Condesa, 06140 México D.F., México, ucime@prodigy.net.mx
- GARCÍA CUADRADO, José Ángel, Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, 31080 Pamplona, España, jagarcia@unav.es
- GARCÍA DE PABLO, María Luisa, c/ Camino de Vinateros, 108, 10°B, 28030 Madrid, España, loretopg@hotmail.com
- GARCÍA DEL MURO SOLANS, Juan, c/ Padilla 308 esc. dcha. 3° 4ª, 08025 Barcelona, España, jgarc23@pie.xtec.es
- GARZA PERAZA, Patricia Rebeca, Cerro del Abanico n. 127, Pedregal de San Francisco Coyoacán, 04320 México D.F., México, celis01@yahoo.com

- GAUBECA NAYLOR, Luz María, Cerrada del Vergel n. 12, Lomas de San Angel Inn, 01790 México D.F., México, lucygaubeca@hotmail.com
- GIORDANO, Laura, Sabino de Arana, 46, 08028 Barcelona, España, giordano1@abatoliba.edu
- GIORGINI, Claudio, Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane, via Garibaldi, 20, 62100 Macerata, Italia, c.giorgini@unimc.it
- GIRAU, Jordi, Paseo Delicias 61C, 1ºB, 28045 Madrid, España
- GOGLIA, Rosa, Istituto Maria de Matias, via Monteverde, 38, 03100 Frosinone, Italia, segretanzania@tin.it
- GÓMEZ DE PEDRO, María Esther, Benito Gutiérrez, 45, 28008 Madrid, España, egomez@encuentra.zzn.com
- GONZÁLEZ, Ana Marta, Dpto. Filosofía Universidad de Navarra, 31080 Pamplona, España, agonzalez@unav.es
- GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Gerardo, Paseo de Sagasta, 41, 7ºA, 50007 Zaragoza, España, ib307446@public.ibercaja.es
- GONZÁLEZ-AYESTA, Cruz, U. Navarra, Campus Universitario, 31080 Pamplona, España, cgayesta@unav.es
- GOÑI ZUBIETA, Carlos, Joc de la Bola, 1, Esc. 5ª, 2º, 2ª, 25003 Lleida, España, gzubieta@teleline.es
- GROCHOLEWSKI, Zenon, Congregazione per l'Educazione Cattolica, Piazza Pio XII, 3, 00193 Roma, Italia
- GUALDI, Fausta, via Flaminia, 399, 00196 Roma, Italia
- GUDANIEC, Arkadiusz, KUL, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Polonia, arekg@kul.lublin.pl
- GURZA, Margarita, Hidalgo 32, 01040 Tlacopac Distrito Federal, México
- GUTIÉRREZ BERISSO, María Marta, Av. Callao 1253 9ºA, 1023 Buenos Aires, Argentina, martagb@fibertel.com.ar
- GUTIÉRREZ BERISSO, María del Carmen, Av. Callao 1253 9ºA, 1023 Buenos Aires, Argentina, gutierrezberisso@infovia.com.ar
- GUTIÉRREZ LÓPEZ, Luís Ernesto, Jr. García Villon 515 A33 3er piso, Lima 01, Lima, Perú, ernestogutierrez@hotmail.com
- GUZMÁN GÓMEZ, María Eugenia, Camino al Desierto de los Leones 5547 Casa 6, 01700 México D.F., México
- HARRADINE, Brian, Parliament House, 2600 Canberra, Australia, senator.harradine@aph.gov.au
- HOONHOUT, Michael, Catholic University of America, Washington D.C. 20064, USA, hoonhout@cua.edu
- HOYE, William J., Hittorfstr. 23, 48149 Münster, Germany, hoye@uni-muenster.de
- INFANTE JIMÉNEZ, Leticia, Carlos Pereira n. 35, Col. Ciudad Satélite, 53100 México D.F., México, lets99@yahoo.com
- IZQUIERDO, José A., L.C., via degli Aldobrandeschi, 190, 00163 Roma, Italia, jaizquierdo@legionaries.org
- JAROSZYŃSKI, Piotr, ul. Wandy 14 m. 10, 03-949 Lublin, Polonia, jarosz@kul.lublin.pl
- JINDRÁČEK, Efrem, O.P., Dolní Česká 3, 66902, Znojmo, Czech Republic, efrem@volny.cz
- JUNCOS, Mariam Kidane Mehret, via del Convento, 83, Artena (RM), Italia, ssvm.artena@tin.it
- KACZYŃSKI, Edward, O.P., Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Largo Angelicum, 1, 00184 Roma, Italia, ekacz@pust.urbe.it
- KAZMIERCZAK, Marcin, Sant Llorenç 72, 2º 4ª, 08221 Terrassa, España, kazmierczak1@abatoliba.edu
- KELLY III, James P., 6220 Bannerhorn Run, Alpharetta, GA 30005, USA, jkellyiii@aol.com
- KINSELLA, Noel, St. Thomas University, E3B 5G3, Fredericton, N.B., Canada, kinsen@sen.parl.gc.ca
- KNASAS, John Francis Xavier, Center for Thomistic Studies, University of St. Thomas, Houston, TX 77006, USA, jknasas@stthom.edu

- KOTWICKI, Leopoldo, via Szterufelda 3, 93-325 Lodz, Polonia
- LACALLE NORIEGA, María, Avda. Monteclaro 40, 28223 Madrid, España, s.antunano@ufvitoria.com
- LACANDIA, Lucia, via Leone IV, 2, 00192 Roma, Italia, lucia.lacandia@istruzione.it
- LARUSSA, Gemma, viale di Villa Grazioli, 29, 00198 Roma, Italia
- LAUAND, Luiz Jean, Av. Caxingui 175, apto. 14, 05579-000 Sao Paulo, Brazil, jeanlaua@usp.br
- LERMA JASSO, Héctor, Augusto Rodin 498, 03920 México D.F., México, jmdelgad@mx.up.mx
- LIVI, Antonio, Pontificia Università Lateranense, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4, 00120 Città del Vaticano, antoniolivi@libero.it
- LLAMAS PEREZ, Encarna, Edif. Bibliotecas, Campus Universidad de Navarra, 31080 Pamplona, Navarra, España, ellamas@unav.es
- LLANO, Alejandro, Benjamín de Tudela, 21, 2ª, 31008 Pamplona, España, allano@unav.es
- LOBATO, Abelardo, O.P., via Nassa, 66, C.P. 2410, CH 6901 Lugano, Svizzera, lobato@bluwin.ch
- LOMBO, José Angel, via dei Farnesi, 82, 00186 Roma, Italia, lombop@pusc.it
- LÓPEZ DE LLERGO VILLAGÓMEZ, Ana Teresa del Niño Jesús, CCM-66 01 28 HRD Augusto Rodin 490, 03920 México D.F., México, alopezde@mx.up.mx
- LÓPEZ MARTÍN, Pablo, c/ Siena, 70, Bj B, 28027 Madrid, España, plopezm.fhm@ceu.es
- LÓPEZ TRUJILLO, Alfonso, Pontificio Consiglio per la Famiglia, Piazza S. Calisto, 16, 00120 Città del Vaticano, pcf@family.va
- LORENZ, Dietrich, O.P., Pontificia Universidad Católica de Valparaiso, Chile, dietrich.lorenz@ucv.cl
- LU, Matthias, P.O. Box 3014, Moraga, CA 94575-3014, USA, mlu@silcon.com
- LUJAN, Néstor Gabriel, Alem 2535 - Benegas, 5501 Godoy Cruz - Mendoza, Argentina, icastellani@arnet.com.ar
- LUKAC DE STIER, María Liliana, Carabobo 550, 6ª, C1406DGS Buenos Aires, Argentina, mstier@fibertel.com.ar
- LUNA ESPINOSA, Sara, Circuito Río Irapuato n. 51, Paseos de Churubusco, 09030 México D.F., México
- MADRAZO RIVAS, Enrique, Facultad de Ciencias Jurídicas, Universidad San Pablo-CEU, Madrid, España, madrivas@ceu.es
- MALYY, Petro, via Angelo di Pietro, 50, 00165 Roma, Italia
- MANCINI, Héctor Luís, Avda. Central, 6, 1º 6, 31010 Barañain, España, hmancini@teleline.es
- MANTOVANI, Mauro, Piazza Ateneo Salesiano, 1, 00139 Roma, Italia, mauro@ups.urbe.it
- MARABELLI, Costante, viale Garibaldi, 12, 21026 Gavirate, Italia, costantemarabelli@libero.it
- MARCANTONIO, Letizia, via Selva Tolledrara, 118, Frosinone, Italia
- MARCHESI, Angelo, via Caniana, 8, 24127 Bergamo, Italia
- MARCHISA, Ernestina, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione, Auxilium, via Cremolino, 141, 00166 Roma, Italia
- MÁRQUEZ PEMARTÍN, Claudia María Rafaela, Av. de la Palma 79, Cordillera sur Casa 5, Lomas de Vistahermosa, 05100 México D.F., México, cmarquez@mx.up.mx
- MARSCHLER, Thomas, Normannenstr. 75, D-42277 Wuppertal, Germany, thomas.marschler@ruhr-uni-bochum.de
- MARTÍ ANDRÉS, Gabriel, Amargura 37 casa mata, 29012 Málaga, España, fjmarin@tecnun.es
- MARTÍNEZ, Enrique, Mallorca, 152, 3º 1ª, 08036 Barcelona, España, emartinez@balmesiana.org, info@e-aquinas.net
- MARTÍNEZ, Néstor, Felipe Contucci 3860, 11700 Montevideo, Uruguay, nestor1@adinet.com.uy
- MARTÍNEZ FLORES, Javier, Rancho Panda n. 24, Col. Hacienda de Coyoacán, 04970 México D.F., México, heureuxtambour@hotmail.com

- MARTÍNEZ PORCELL, Joan, Sant Elies, 23,2, 08006 Barcelona, España, joanmarpor@terra.es
MASON, Patrick, 2109 Mariyana, Gallup, NM 87301, USA, rogue21@email.com
MASSIMIANI, Umberto, Circonvallazione Casilina, 83, 00176 Roma, Italia
MAURI ALVAREZ, Margarita, c/ Baldiri i Reixac, s/n, 08028 Barcelona, España, mauri@trivium.gh.ub.es
MAZZOTTA, Guido, Pontificia Università Urbaniana, 00120 Città del Vaticano, guidomazzotta@libero.it
MCADAM ERB, Heather M., 123 Buckhorn Road, Port Matilda, PA 16870-8324, USA, viator@adelphia.net
MCINERNEY, Ralph M., University of Notre Dame, Jacques Maritain Center, 714 Hesburgh Library, Notre Dame, IN 46556 USA, rmcinern@nd.edu
MÉNDEZ, Julio Raúl, Los Azahares 555, 4400 Salta, Argentina, julio_mendoza@yahoo.com.ar
MENDOZA, Rodolfo Julio, Santa Fe 4806 4ºD, 1425 Buenos Aires, Argentina, secretariageneral@fasta.org.ar
MERSCH, Jens Fred, Auf der Hohen Fuhr 7, D-53809 Ruppichterth, Germany, jfmmersch@aol.com
MILANO, Andrea, Dipartimento di Discipline Storiche, Università degli Studi "Federico II", Napoli, Italia, milano@unina.it
MONDIN, Battista, S.X., via Aurelia, 287, 00165 Roma, Italia
MONTER LUNA, Vanessa, Circuito Río Irapuato n. 51, Paseos de Churubusco, 09030 México D.F., México
MONTINI, Pierino, via Saluzzo, 19, 00182 Roma, Italia
MONTIU DE NUIX, José Maria, prbo., c/ Santa Ana, 12, 1º, 25200 Cervera, España, mail@jlobet.com
MORALES ROSSELL, Ricardo, Tajín 342-4, 03020 Col. Narvaite, México D.F., México, rrossell@lycos.com
MORENO VALENCIA, Fernando, Los Acantos 1317 (Vitacura), Santiago, Chile, ugmistra@ugm.cl
MOSCHETTI, Stefano Maria, S.J., Facoltà Teologica, via Sanjust, 13, 09129 Cagliari, Italia
MOSKAL, Piotr, ul. Radziszewskiego 7, 20-039 Lublin, Polonia, piotr.moskal@kul.lublin.pl
MOYA OBRADORS, Pedro Javier, Colegio Americano Shoreless Lake School, P.O. Box 239, 30850 Totana - Murcia, España, moya@slsonline.org
MULAGARCÍA, Francisco Javier, c/ Julio Dánvila, 4, 3º 1ª, 28033 Madrid, España, fjmula@mixmail.com
MUSCOLINO, Salvatore, via Luigi Pirandello, 1, 90144 Palermo, Italia, samu105@hotmail.com
NIEBROJ, Leslaw, ul. Medykow 12, 40-752 Katowice, Polonia, lniebroj@poczta.onet.pl
OCAMPO, Maria Liza Ruth, via dei Monti Parioli, 31, 00197 Roma, Italia
OCAMPO MOCTEZUMA, Manuel, Pennsylvania 33, Colonia Nápoles, 03810 México D.F., México
OCAMPO PONCE, Manuel, Pennsylvania 33, Colonia Nápoles, 03810 México D.F., México, mocampo@ds.uas.mx
OCHOA ATONDO, José Armando, Calle Luis Orci #33, entre Uno y Dos, Colonia Jesús García, Hermosillo, Sonora, México, joseochoa8@msn.com
OLAECHEA CATTER, Jorge, via San Paolo alla Regola, 6, 00186 Roma, Italia, jorgeol@tiscali.it
OLSEN, Laurie, via Sebastiano Ziani, 47, 00136 Roma, Italia
O'REILLY, Michael, via Antonio Musa, 8, 00161 Roma, Italia, curia.orc@libero.it
ORTEGA DE LA FUENTE, Miguel, San Bernardo, 117, 28015 Madrid, España, miguelortega@fundacioniber.com
ORTEGA VENZOR, Alberto, Hidalgo 32, 01040 Tlacopac Distrito Federal, México, albertoo@prodigy.net.mx
OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio, Plaza S. Pablo, 4, 47011 Valladolid, España, antosuna@der.uva.es
PALOMAR MALDONADO, Evaristo, c/ Solano, 23-1°C, 28223 Pozuelo de Alarcón, España, palomar@der.upco.es
PALOMO, Eduardo, 4ta Calle "A" 20-77, Zona 14, Guatemala City, Guatemala, epalomo@terra.com.gt
PALOMO, Margarita, 4ta Calle "A" 20-77, Zona 14, Guatemala City, Guatemala, epalomo@terra.com.gt

- PALUMBO, Pietro, via Andrea Cirrincione, 41, 90143 Palermo, Italia, mprofumo@neomedia.it
- PANGALLO, Mario, Pontificio Seminario Romano Maggiore, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4, 00184 Roma, maripang@tin.it
- PANPUCH, Zbigniew, ul. Bp. M. Fulmana 7/79, 20-492 Lublin, Polonia, zbigniew.panpuch@kul.lublin.pl
- PARADA RODRÍGUEZ, José Luis, Prado del Arroyo, 16, Urb. Los Berrocales, 28430 Alpedrete (Madrid), España, joseluis@morgantane.com
- PARADIS, Mary Raphael, via della Conciliazione, 36, 00193 Roma, Italia
- PÁRAMO DE SANTIAGO, Antonio, c/ Arzobispo Morcillo, 52, 13ªA, 28029 Madrid, España, anparamo@teleline.es
- PASCUAL, Raphael, L.C., via degli Aldobrandeschi, 190, 00163 Roma, Italia, rpa@legionaries.org
- PASCUAL, Fernando, L.C., via degli Aldobrandeschi, 190, 00163 Roma, Italia, fpascual@legionaries.org
- PEÑA ISLAS, Sagrario, Opalo n. 121, Fraccionamiento Los prismas, 42083 Pachuca Hidalgo, México
- PEÑA ISLAS, Verónica, Opalo n. 121, Fraccionamiento Los prismas, 42083 Pachuca Hidalgo, México
- PERAZA AVILA, Patricia, Cerro del Abanico #127, Pedregal de San Francisco, 04320 Coyoacán, México, celis01@yahoo.com
- PEREA MONROY, Ia Quimi, Palma 49, Colonia Lomas Quebradas, 10100 México D.F., México, iaquimi@hotmail.com
- PÉREZ ASENSI, José Enrique, Collegio Spagnolo, via di Torre Rossa, 2, 00165 Roma, Italia, jepatleti@tiscali.es
- PÉREZ CUEVAS, Carlos Alberto, Calle Iztapalapa n. 315, Colonia Evolución, 57700 Nezahualcóyotl, México, carlosaperezc@hotmail.com
- PÉREZ ELIZUNDIA, Rodrigo, Moctezuma #11, Colonia Coyoacán, 04000 México D.F., México, elizundia_law@yahoo.com
- PÉREZ ESCOBEDO, Gabriela, Av. 2 n. 33, Colonia Miguel Hidalgo Tlalpan, 14250 México D.F., México
- PERINI, Giuseppe, C.M., Collegio Alberoni, via Emilia Parmense, 77, 29100 Piacenza, Italia
- PETRIDES JIMÉNEZ, Yanira Rosalba, Golf n. 25, Colonia Country Club, 04220 México D.F., México
- PICÓN DE ALESSANDRINI, María Laura, Crámer 1434 2ºB, 1426 Buenos Aires Capital Federal, Argentina, mpicon@ciudad.com.ar
- PIETROSANTI, Romano, via Flacca, km 0,350, 04019 Terracina (LT), Italia, rpietrosanti@libero.it
- PIZZORNI, Reginaldo, Piazza della Minerva, 42, 00186 Roma, Italia
- PLATAS PACHECO, María del Carmen, Vesubio #76, Colonia Alpes, Delegación Alvaro Obregón, 01010 México D.F., México, mcplatas@mx.up.mx
- PONCE LAVERGNE, Gloria Sofia, Pennsylvania 33, Colonia Nápoles, 03810 México D.F., México
- PONFERRADA, Gustavo Eloy, Seminario Major San José, Seminario de La Plata, Calle 24, n. 1630, 1900 La Plata, Argentina, gus_ponferrada@yahoo.com.ar
- PORTA, Marco, Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare, 49, 00186 Roma, Italia, porta@pusc.it
- POSSENTI, Vittorio, via Mozart, 3, 20052 Monza, Italia, vittorio.possenti@tin.it
- POSTIGO SOLANA, Elena, Instituto de Humanidades, Universidad San Pablo-CEU, Julián Romea 20, 28040 Madrid, España, epostigo@ceu.es
- POU, Luciano, Industria 31 baixos, 08500 Vic, España, lluciapou@terra.es
- POUPARD, Paul, Pontificio Consiglio della Cultura, Piazza S. Calisto, 16, 00120 Città del Vaticano, cultura@cultr.va

- POY I BAENA, Pere, C. d'en Talavera, 2, 43003 Tarragona, España, ppoy@pie.xtec.es
- PRAENA SEGURA, Antonio, O.P., c/ San Jacinto, 47, 41010 Sevilla, España, praena@infonegocio.com
- PREVOSTI MONCLÚS, Antonio, Viladomat, 180, s/át. 2ª, 08015 Barcelona, España, aprevestim@ub.edu
- PYTLIK, Alexander, Braeunerstrasse, 3, A-1010 Vienna, Austria, alexander@pytlik.at
- QUEVEDO, María Amalia, Avda. 9 #139-35, Bogotá, Colombia, amaliaquevedo@yahoo.com
- QUIJANO VILLANUEVA, Guadalupe Eugenia, Apartado Postal 104, 24000 Campeche, Camp., México, gequijan@yahoo.com.mx
- QUINTAS, Avelino Manuel, via dei Durantini, 78, 00157 Roma, Italia
- RAGAZZI, Maurizio, 2510 Virginia Avenue, NW, #1002-N, 20037 Washington D.C., USA, mragazzi@aol.com
- RAMÍREZ SIMÓN, Wendy, Parallel 188 6° 5ª, 08015 Barcelona, España, shaarakim@hotmail.com
- RAMOS, Alejandro, Universidad FASTA, Gascón 3145, 7600 Mar del Plata, Argentina, aramos@ufasta.edu.ar
- RAMOS, Alice, 229 East 79 Street, New York, NY 10021, USA, ramosa@stjohns.edu
- RAVASI, Juan Gabriel, Avenida Pais Valencia, 170-188, 46900 Torrent - Valencia, España
- REDMOND, Walter, 4935 Strass Drive, Austin, TX 78731, USA, wredmond@texas.net
- REDONDO REDONDO, María Lourdes, c/ Benito Gutiérrez, 45, 28008 Madrid, España, redondo@encuentra.zzn.com
- REDPATH, Peter, 162 Cannon Blvd, Staten Island, NY 10306-4202, USA, redpeter@juno.com
- REGO, Francisco, Bandera de los Andes 5581 - Mendoza, 5512 Villa Nueva - Guaymallén, Argentina, juampirego@hotmail.com
- REINHARDT, Elisabeth, Avda. Pío XII, 12-3ªB, 31008 Pamplona, España, erein@unav.es
- REYES GUEVARA, Eva, Neptuno n. 3, Colonia San Simón, 06920 México D.F., México
- RICHNER-TAIANA, Alfred, Riva Paradiso 30, CH 6900 Lugano-Paradiso, Svizzera
- RICHNER-TAIANA, Elisabeth, Riva Paradiso 30, CH 6900 Lugano-Paradiso, Svizzera
- RIFO FELÚ, Luis Sebastián, Lincoyán 255, Concepción, Chile, lrifo@ucsc.cl
- RITACCO DE GAYOSO, Graciela Lidia, Constitución 1889, B1663EYQ San Miguel, Argentina, gritacco@ciudad.com.ar
- RIVAS CALDERÓN, Victor Hugo, Rincón del Sur n. 15 G2 D-8 Bosque Residencial del Sur, 16010 México D.F., México, vhrivas@hotmail.com
- RIVETTI BARBÓ, Francesca, via Frascati Antica, 24/C, 00040 Monte Porzio Catone, Italia, barbof@virgilio.it
- RODRÍGUEZ, Pedro, Universidad de Navarra, Calle Benjamín de Tudela, 21-2º izq., 31004 Pamplona, España, prodriiguez@unav.es
- RODRÍGUEZ RUIZ, Jorge Ferdinando, O.P., Cr. 1 n. 68-50, Santafé de Bogotá, Colombia, jferdinando@cable.net.co
- ROHRER, Mauricio, San Juan 979, 3200 Concordia - Entre Ríos, Argentina, maurirohrer@hotmail.com
- ROMERA, Luis, Piazza di Sant'Apollinare, 49, 00186 Roma, Italia, romera@usc.urbe.it
- ROMERO BARÓ, José María, Rocafort, 112-114, 1ª-1ª, 08015 Barcelona, España, jromero@trivium.gh.ub.es
- ROSATI LAMPIS, Maria Pia, via G. Guareschi, 153, 00143 Roma, Italia, marosi.atopon@libero.it
- RUIZ CEREZO, Faustino, Apdo. de Correos, 33, 30870 Murcia, España, faustinatoruiz878@msn.com
- RUIZ CORONADO, Enrique Ignacio, Templo Quetzalcoatl #9, Colonia Perisur, Hermosillo, Sonora, México, sielaruiz@yahoo.com
- RUIZ FREITES, Arturo A., Piazza S. Pietro, 2, 00037 Segni (RM), Italia, arturoruiz@ive.org
- SAAVEDRA, Alejandro, SDB, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, Ecuador, asaav15@hotmail.com

- SABELLI, Maria Veronica, R.S.M., Piazza della Città Leonina, 1/6, 00193 Roma, Italia, mercy@rsmroma.com
- SAIZ NUÑEZ, María Begoña, Eleodor Valle 371 - 1, Colonia Lorenzo Boturini, 15820 México D.F., México, begosatur@hotmail.com
- SALATIELLO, Giorgia, via Pietro Borsieri, 26, 00195 Roma, Italia, giorgiasalatiello@libero.it
- SÁNCHEZ DE ALBA, Lucrecia, Loma Bonita #102, 20100 Aguascalientes, Dgs., México, daniela_ls@hotmail.com
- SÁNCHEZ GARRIDO, Pablo, c/ Alcántara 41 4°C, 28006 Madrid, España, psanchez.ihum@ceu.es
- SÁNCHEZ SORONDO, Marcelo, Pontificia Accademia delle Scienze, Casina Pio IV, 00120 Città del Vaticano, academy.sciences@acdscience.va
- SÁNCHEZ-CABEZUDO RODRÍGUEZ, Ana María, Jorge Manrique, 8, ch. 13, 28660 Boadilla del Monte, España, anasanchezcabezudo@wanadoo.es
- SÁNCHEZ-PALENCIA MARTÍ, Angel, c/ Alcalá, 143, 2°, 28009 Madrid, España, a.s.palencia@ufvitoria.com
- SANGUINETI, Juan José, via dei Farnesi, 82, 00186 Roma, Italia, sanguineti@usc.urbe.it
- SANTOS CAMACHO, Modesto, Universidad de Navarra, 31080 Pamplona, España, msantos@unav.es
- SARAVIA, Teresa María, Laprida 1450 - San Isidro, 1642 Buenos Aires, Argentina, teresaravia@hotmail.com
- SAURINI, Romano, via Oberdan, 8, 04100 Latina, Italia, serenadimuro@libero.it
- SCARAMELLA, Lorenzo, via Lilio, 7, 00142 Roma, Italia, lorenzo.scaramella@fastwebnet.it
- SCARPELLI, Mario, via Montebruno, 6, 00168 Roma, Italia
- SHELL, Patricia, Mendoza 1925, 1663 San Miguel, Argentina, schellpatricia@hotmail.com
- SCHIAFFINO AGUILAR, Guillermo, Av. Toluca 840 Olivar de los Padres, 01780 México D.F., México
- SCUDELLARI, Paolo, Università di Bologna, Istituto di Psichiatria, viale Pepoli, 5, 40123 Bologna, Italia, paoloscu@alma.unibo.it
- SEIDL, Horst, Domus Sessoriana, Piazza Santa Croce in Gerusalemme, 10, 00185 Roma, Italia, h.seidl@virgilio.it
- SEIJAS CANDELAS, Leopoldo, Paseo Juan XXIII, 6, 28040 Madrid, España, seijas.fhm@ceu.es
- SELLÉS, Juan Fernando, Trav. Acella, 2, esc. dcha. 6°, 31008 Pamplona, España, jfselles@unav.es
- SERIO, Giuseppe, Fondazione Gianfrancesco Serio, viale della Libertà, 33, 87028 Praia a Mare (CS), Italia, giu.serio@tiscali.it
- SEVILLA BUJALANCE, Juan Luis, Dr. Fleming 8, 7-2, 14004 Córdoba, España
- SHOGIMEN, Takashi, 7 Appleby Road, M9B 4Z8 Toronto, Canada, shogimen@rogers.com
- SIERRA GONZÁLEZ, María Teresa, Hacienda de Santiago n. 68, Colonia Prados del Rosario, 02410 México D.F., México, msierragonzalez@yahoo.com.mx
- SILVA CASTAÑO, María Luisa, c/ Santiago Rusiñol 4, 8ªA, esc. dcha., 28040 Madrid, España, silcas@ceu.es
- SILVA, Jonás, via Corsica, 1, 00198 Roma, Italia, jonas@marians.it
- SIMIC SUREDA, Davor, c/ Santiago Rusiñol 4, 8ªA, esc. dcha., 28040 Madrid, España, davor.simic@ferrovial.es
- SKRZYDLEWSKI, Pawel, ul. Kopernika 18, 20-465 Lublin, Polonia, pskrzyd@kul.lublin.pl
- SMALL, Garrick, Property Economics Program, UTS, P.O. Box 123, 2145 Broadway, Australia, garrick.small@uts.edu.au
- STANCIENĖ, Dalia Marija, Logos Magazine, Laisves pr. 60, LT-2056 Vilnius, Lithuania, logos@post.omintel.net
- STEINMETZ, Marie Bernadette, Palazzo San Calisto, 00120 Città del Vaticano
- STĘPIEŃ, Tomasz, Rynek Nowego Miasta 2, 00-229 Warszawa, Polonia, tomstep@mkw.pl
- SUDAR, Pablo, Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, Concordia 4422, C1419AOH Buenos Aires, Argentina, sudarp@infovia.com.ar, teologia@uca.edu.ar

- SUÑER, Pedro, Palau 3, 08002 Barcelona, España
 SUÑER RIVAS, Eneyda, Carlos F. Landeros n. 690, Colonia Ladrón de Guevara, 44650 Guadalajara Jalisco, México, eneyda@iteso.mx
- SURZYN, Jacek, Department of Philosophy, Silesian University, Bankowa 11, PL-40-007 Katowice, Polonia, jacek.surzyn@email.cz
- TAMPELLINI, Italo, via Circonvallazione, 49/3, 10018 Pavone Canavese (TO), Italia
- TARASIEWICZ, Paweł, ul. Mila 1, 16-400 Suwalki, Polonia, kstaras@wp.pl
- TÉLLEZ MAQUEO, David Ezequiel, Hidalgo 95, Olivar del Conde, 01407 México D.F., México, etellez_68@yahoo.com
- TOMAR ROMERO, Francisca, Travesía de Téllez, n. 5, 8°D, 28007 Madrid, España, ftoomar@telefonica.net
- TUNINETTI, Luca F., Largo dell'Amba Aradam, 1, 00184 Roma, Italia, luca.tuninetti@tin.it
- TURATI, Gian Paolo, via A. Barbavara, 5, S. Nazzaro Sesia (NO), Italia, gianpatu1@virgilio.it
- TURCO, Giovanni, via Macedonia, 16/H, 80137 Napoli, Italia, giovturco@libero.it
- TURIEL GARCÍA, Quintín, O.P., Convento San Pedro mártir, Av. Burgos, 204, 28050 Madrid, España
- VARA MARTÍN, Julián, Avda. Nuevo Mundo, 7, Bl. 1 1°D, 28660 Boadilla del Monte, España, varmar@ceu.es
- VASCO TINOCO, Laura Angélica, Mandarin 290, Campestre Villa del Alamo, Mineral de la Reforma, Hidalgo, México, lauravati@latinmail.com
- VEGA DELGADO, José, Av. Unidad Nacional 3-91, 4934 Cuenca, Ecuador, jvegad@cue.satnet.net
- VELÁZQUEZ FERNÁNDEZ, Héctor, Augusto Rodin 498 Insurgentes Mixcoac, 03920 México D.F., México, hvelazqu@mx.up.mx
- VENDEMIATI, Aldo, via della Traspontina, 18, 00193 Roma, Italia, aldovendemiati@virgilio.it
- VENTURINI, Davide, via Marconi, 148, 44100 Ferrara, Italia, venturinid@tin.it
- VERA CERVANTES, Ivonne María Antonieta, Salvatierra n. 71, Lomas de San Angel Inn, 01790 México D.F., México, ivonnev@ds.uas.mx
- VERDÉS I RIBAS, Alejandro, c/ Montserrat, 6-8, 1, 08980 Sant Feliu de Llobregat, España, averdes@pie.xtec.es
- VERDUCCI, Daniela, via U. Betti, 9, 62100 Macerata, Italia, itcalz@tin.it
- VIAL ECHEVERRÍA, Aníbal, Universidad Santo Tomás, Ejército 146, Santiago, Chile, avial@ust.cl
- VIJGEN, Jörgen, Kabei 81, B-3800 Sint-Truiden, Belgium, jorgen.vijgen@skynet.be
- VILLALOBOS TORRES, Lourdes Rocío, Carpatos n. 30, Colonia Alpes San Angel, México D.F., México, lulivi2000@yahoo.com
- VILLAVERDE RAMÍREZ, Paola, Av. Toluca 840, 01780 México D.F., México
- VIOTTO, Piero, via Grandi, 2, 21100 Varese, Italia, pieroviotto@libero.it
- VITORIA, María Ángeles, via dei Monti Parioli, 31, 00197 Roma, Italia, mavitoria@usc.urbe.it
- VIVERO LÓPEZ, Nazario, Qta. Aránzazu, 9a. Transv. Los Palos Grandes, 1060 Caracas, Venezuela, nvivero@cantv.net
- VON BÜREN, Ricardo, Brasil n. 1.359, 4.107 Yerba Buena - Tucumán, Argentina, fvonburen@latinmail.com
- VYSNIAUŠKAS, Gintautas, Logos Magazine, Laisves pr. 60, LT-2056 Vilnius, Lithuania, logos@post.omintel.net
- WALTER, Antonin, O.P., Andreasstr. 27, 40213 Düsseldorf, Germany
- WECHSUNG BILBAO, Federico Guillermo, Rivadavia 234, 1846 Adrogue, Argentina, federicowechsung@ciudad.com.ar
- WIELOCKX, Robert, via S. Giovanna d'Arco, 12, 00186 Roma, Italia, wielockx@usc.urbe.it
- WIPPEL, John F., The Catholic University of America, School of Philosophy, Washington D.C. 20064, USA, wipfel@cua.edu
- WOJCIESZEK, Krzysztof A., Koralowa 14, 96-515 Paprotnia, Polonia, kwojcieszek@poczta.onet.pl

WROCZYŃSKI, Krzysztof, Raszynska 56/23, 02-033 Warszawa, Polonia, kwroczynski@poczta.onet.pl

ZAGAL ARREGUIN, Héctor, Augusto Rodin 498 Insurgentes, Mixcoac, 03920 México D.F., México,
hzagal@yahoo.com

ZALDIVAR CÁNOVAS, Fatima Oralia, Raudal n. 182, Colonia Las Aguilas, 01710 México D.F.,
México, fatzc@yahoo.com

ZDYBICKA, Zofia, ul. Konstantinów 1, 20-708 Lublin, Polonia

ZIMMERMANN, Albert J., Hauptstraße 279, 51143 Köln, Germany, silvia.donati@uni-koeln.de

Finito di stampare
nel mese di luglio 2004
dalla
Tipolitografia SPEDIM
Via Serranti, 137
00040 Montecompatri, Roma
www.spedim.it

ISBN 88-88353-09-7



9 788888 353098 >

LA NECESIDAD DE LA GRACIA EN EL HUMANISMO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

S.E. MONS. MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

Just as St Thomas Aquinas sees the creation of Adam as participation of being, he also explains the recreation of grace as participation of being. Not only does the term 'creation' correspond to the first creation of Adam, but also to the second creation of Christ as described by St Paul (2 Co 5, 17), because for the Angelic Doctor both indicate the dawn of the participated being – both of nature and of grace – over the night of nothing, and this dawn can only shine from the being for essence. But whereas in the creation of Adam with the metaphysical interval of nothing, the presence of God in the creature establishes a natural participation of His being (and life), in the recreation of Christ the presence *per inhabitationem* of the Trinity in the soul of the just person – from the nothing of sin – establishes a supernatural participation of God's being and life that St Thomas Aquinas, following St Peter, indicates as *θείας κοινοῦ φύσεως* (2 P 1, 4). The newness introduced into the world by Christ lies, therefore, in divinisation, which the Angelic Doctor interprets in the light of St John as a participation of the divine being such that, in generating man in a 'deiforme' being and worker, he is made a son of God and a god by participation. Thus the grace of Christ is necessary to purify man of his sin, to bring him to his perfection, and to open him to eternal life in a participation in the glory of Christ. A type of humanism such as the one put forth many times in the modern age, without reference to God, Christ and his grace is a tragedy because it not only loses the participation of the divine but also the human in man.

El problema esencial del hombre es la pregunta por sí mismo: saber en qué debe creer, qué puede esperar, qué debe hacer; saber qué es el hombre, dice Kant, es el problema de la filosofía.¹ Así se podría decir que el padre del humanismo occidental es Heráclito cuando dice "he buscado de conocerme a mí mismo" o sea *ἐδιζήσάμην ἑμεωυτόν*,² retomado por Sócrates con el célebre *γνώθι σαυτόν*, conócete a ti mismo o sé ti mismo, que la reciente Encíclica *Fides et ratio* comenta diciendo:

La exhortación *Conócete a ti mismo* estaba esculpida sobre el dintel del templo de Delfos, para testimoniar una verdad fundamental que

debe ser asumida como la regla mínima por todo hombre deseoso de distinguirse, en medio de toda la creación, calificándose como “hombre” precisamente en cuanto “conocedor de sí mismo”.³

En este sentido son raras las filosofías o visiones del mundo que en cierto modo no sean humanistas. Es propio de la vida del hombre que cada acto que realiza sea una actuación de sí mismo o de su humanidad, en cierto sentido un retorno sobre sí mismo, un conocimiento de sí mismo, o bien un incremento en sí mismo y en la propia perfección, εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπιδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν,⁴ como dice Aristóteles (ya de la sensación y desde luego de la intelección) con plena aprobación de Santo Tomás y de Hegel. Así el ser humano está presente a sus actos como el sujeto capaz de realizar tales actos que lo ponen en relación con el mundo de la naturaleza, de la sociedad y con sí mismo, y le dan la conciencia de la diferencia entre el ser y la nada, la verdad y la falsedad, el bien y el mal, lo justo y lo injusto.

Ahora bien, la determinación del humanismo en cuanto tal está en la relación del sujeto humano a tales realidades. Para el humanismo cristiano y tomista el ser humano no es el fundamento último del ser, la verdad, el bien y la justicia, ni siquiera es el lugar primero de la verdad y de la virtud. Dios es el Ser por esencia, la Verdad y el Bien, que ha creado al hombre, a su imagen y semejanza, capaz de El, y lo ha redimido por Jesucristo dignificando la naturaleza humana para colaborar en la obra de la creación y redención. Así reza el bellísimo texto de Santo Tomás que se ha puesto como lema de este Congreso: “La encarnación de Cristo nos enseña cuán grande es la dignidad de la naturaleza humana que por Cristo ha sido hecha participe de la naturaleza divina”.⁵

Por ello la otra cara de la cuestión sobre el ser humano y su *humanitas*, como lo cóncavo de lo convexo, es la pregunta sobre Dios y sobre Cristo. Lo que sigue de ambas es saber la relación que el hombre tiene con Dios – y Dios con el hombre – y más concretamente con Jesucristo presente en la historia, lugar y tiempo existencial del hombre mismo.

A estas preguntas ha respondido la revelación cristiana con la realidad de la gracia (χάρις) que se injerta en el hombre en cuanto *capax Dei* por cuanto creado a su imagen y semejanza (Gn 1, 26). San Pedro anuncia la gracia como θείας κοινωνοὶ φύσεως,⁶ San Pablo como καινὴ κτίσις,⁷ Santiago como inicio de la nueva creación del Verbo,⁸ San Juan como γέννησις ἐκ τοῦ θεοῦ⁹ por lo cual se ve “qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y que lo seamos realmente”.¹⁰ El significado obvio de estos textos es que el hombre ha sido rescatado, con la redención de Cristo, de su miseria, y elevado a participar de la naturaleza

divina y por ello de la vida misma de Dios. Luego Dios no sólo concede al hombre el perdón y la liberación, sino que lo invita a participar de las misteriosas comunicaciones divinas que lo preparan al ágape con la sociedad de los santos en Dios en la gloria de la eternidad.¹¹

El motivo de fondo entonces de la permanente actualidad de la cuestión de la gracia, o del humanismo tomista cualificado por su ordenación a la participación de la naturaleza divina por la gracia, o mejor aún de la imposibilidad de eludir la cuestión de la gracia y su necesidad para definir el cristianismo, puede ser sintetizado en estos términos: la revelación y salvación cristiana, como libre y gratuita auto-comunicación de Dios al ser humano, en la que solamente el hombre puede encontrar su salvación y perfección, implica por una parte la radical novedad de la participación de Dios respecto del hombre que la recibe como don, porque el hombre es ser participado o criatura y de por sí no puede auto-elevarse al orden sobrenatural, por otra parte, la capacidad radical del ser humano de acoger la gracia en cuanto imagen de Dios que es una afinidad del hombre a ella tal que sólo en la gracia el hombre puede encontrar su perfección.¹²

La gracia en Tomás

Se puede decir, y esto vale a título de orientación general, que la reflexión teológica sobre el indicado dato bíblico de la gracia ha seguido dos líneas de modalidad diversa, aunque convergentes, en Oriente y Occidente: la de los Padres Griegos insiste sobretudo en el aspecto de la gracia que eleva al alma a la conformidad con Dios (Pseudo-Dionisio: *θέωσις*; San Atanasio: *θεωμόρφοι*);¹³ la de los Padres Latinos, en la gracia ante todo como purificación del pecado y medicina de las heridas que el mismo produce, y por ende como comunión de vida con Dios (San Agustín pero también San Juan Crisóstomo: *gratia est sanitas mentis*).¹⁴ Para ambas teologías la gracia toca el centro de la vida de la persona, como conocimiento y amor, y se actúa precisamente como prolongación de la vida divina en el hombre redimido por la divina misericordia con la pasión de Cristo.

No hay duda de que la reflexión teológica más completa y equilibrada, más especulativa y más existencial, es la de Tomás de Aquino, en la cual confluyen las dos direcciones, griega y latina, como entre otras cosas lo muestra su celebre principio: "*gratia non tollit naturam sed perficit*".¹⁵ Más aún, el Angélico para explicar la gracia recoge los hitos sobresalientes que el hombre ha elaborado en su esfuerzo por dar una respuesta a la pregunta sobre sí mismo y sobre Dios: el ser de Parmenides, la participación de

Platón, la forma y el acto de Aristóteles. En efecto, desde su nueva interpretación del ser (*esse*) como acto de ser (*actus essendi*) Santo Tomás rescata el salto originario del pensamiento griego del descubrimiento del ser; que la moderna interpretación indica como su máximo esplendor; para entroncarlo con la expresión temática “Yo soy el que soy”,¹⁶ nombre propio de Dios, que significa el corazón de la revelación veterotestamentaria.

Desde esta nueva significación del ser Santo Tomás explica la creación del ser humano *a imagen de Dios* (*Gn 1, 26 s*) como el don de un ser necesario (*post-creationem*) – por cuanto el hombre al ser creado con un alma espiritual que es su forma substancial adherida al propio acto de ser como la redondez al círculo es intrínsecamente incorruptible – que hace del ser humano tan afín (*συγγενής*) con el Ser por Esencia que lo hace pertenecer a la especie divina aunque por participación.¹⁷ El hombre así a pesar del obstáculo positivo del pecado – original y actual – es siempre *capax Dei* pues lo absoluto de su libertad es tal porque se funda en lo absoluto de su ser.¹⁸

Así como la creación de Adán Santo Tomás la concibe como participación de ser,¹⁹ la recreación de la gracia el Angélico la explica también como participación de ser. No sólo entonces corresponde el término propio de creación para la primera de Adán, sino también para la segunda de Cristo según el enunciado paulino (*2 Cor 5, 17*), porque ambas indican para el Angélico el amanecer primero del ser participado – ya de la naturaleza ya de la gracia – sobre la noche de la nada, que sólo puede resplandecer desde el Ser por esencia. Pero mientras en la creación de Adán con el intervalo metafísico de la nada la presencia por esencia de Dios en la criatura funda una participación natural de su ser y vida, en la recreación de Cristo la presencia *per inhabitationem* de la Trinidad en el alma del justo desde la nada del pecado funda una participación sobrenatural de sus ser y vida que Santo Tomás, siguiendo San Pedro, indica como *θείας κοινωνοὶ φύσεως* o sea participación de la naturaleza divina. La novedad introducida en el mundo por Cristo, reside luego en la divinización (*θέωσις*) que el Angélico a la luz de la “generación desde Dios” de San Juan interpreta como una participación tal del ser divino que al generar al hombre en un ser y obrar deiforme (*θεομόρφοι*) lo hace hijo de Dios (*τέκνα θεοῦ*) sin aditamentos y dios por participación.²⁰

La gracia capital de Cristo

Santo Tomás compara a Jesucristo en cuanto a su humanidad con Dios, porque como Dios es el principio de todo ser, así Jesucristo es el principio

de toda gracia y don sobrenatural. De donde como en Dios se encuentra la plenitud de todo ser, así en Cristo se halla toda plenitud de gracia y de virtud, por lo cual no sólo El puede obrar la gracia, sino también llevar a otros a la gracia. Dice el texto:

Et quia Christus in omnes creaturas racionales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse: unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere. Et per hoc habet capitis rationem.²¹

Así la humanidad de Cristo, como consecuencia de su peculiar y máxima participación de la divinidad por la unión hipostática, se constituye en una causa universal de todos los que son capaces de recibir la gracia. Luego Dios ha conferido al alma de Cristo la gracia como principio universal de gratificación en la naturaleza humana: “Gratia confertur animae Christi sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura”.²² Entonces, la gracia de los otros seres participantes de la naturaleza divina se puede comparar a la gracia de Cristo como una energía particular a la universal; así como la energía del fuego por mucho que crezca no puede equipararse a la energía del sol, la gracia de otro ser humano, por mucho que crezca, no puede equipararse a la gracia de Cristo: “Gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi sicut quaedam virtus particulares ad universales”.²³ En otras palabras, la humanidad de Cristo en cuanto impregnada de gracia es la fuente capital de donde deriva todo ser sobrenatural y todo don como de su causa universal:

los otros hombres participan de modo particular de la gracia; Cristo en cambio, cual cabeza de todos, posee la plenitud de todas las gracias. Por ello en el caso de los otros seres humanos uno es legislador, otro sacerdote, y otro rey: pero todas estas gracias se concentran en Cristo como en la fuente de todas las gracias.²⁴

La fórmula tomista resuelve magistralmente a propósito de la filiación la participación en la posesión por esencia como fundamento de dependencia causal:

Quia vero illud quod fit ignitum, per ignem hoc oportet fieri, quia nihil consequitur participationem alicuius, nisi per id quod est per naturam suam tale: ideo adoptionem filiorum oportet fieri per filium naturalem.²⁵

La gracia como principio formal

Santo Tomás, ya en sus reflexiones juveniles del *Comentario a las Sentencias*, fundamenta basándose en Dionisio, el significado de la forma como principio operativo en la forma como principio ontológico: el obrar en el ser. El texto, que en la tradición escolástica ha pasado inadvertido, es de importancia capital: “Ille qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem non potest participare divinas operationes”.²⁶ Para el Angélico, pues, si bien Dios puede reservarse algunos efectos como principio fundante eficiente, ejemplar y final, no puede suplir la función de causa formal intrínseca, ya que de lo contrario se confundiría en un monismo con la creatura. Por lo tanto, Santo Tomás asume el significado aristotélico de la forma como principio de ser y obrar en el sínolon y lo transfiere no sólo a todo el orden natural sino al sobrenatural. Por ello afirma, estableciendo una audaz analogía:

Esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium est esse naturalis. Et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia.²⁷

Así, amalgamando en una síntesis superior el principio aristotélico de la forma inmanente al sínolon, como principio de ser y de obrar, con el dionisiano de la fundación del obrar en el ser; el Angélico, en el inicio de su pensamiento afirma: la gracia es una forma inmanente al compuesto que da un ser espiritual y divino (*esse spirituale et divinum*) que participa del Ser Divino.

La gracia como participación de la naturaleza divina

Sin embargo, la síntesis definitiva madura gracias a una progresiva profundización tanto en importantes obras de inspiración platónica – como el *Liber de Causis* y particularmente el *corpus areopagiticum* – cuanto en el pensamiento aristotélico. El comentario de Santo Tomás al *De Div. Nom.* del Pseudo-Dionisio, escrito alrededor de 1261, es de importancia capital en la asimilación, por parte del Angélico, de la doctrina de la participación. Se trata de explicar el arduo tema dionisiano de la *deificación*. Santo Tomás comprende de inmediato la relevancia y la extrema profundidad de la *θέωσις* de Dionisio, y la transfiere al tema de la gracia con la categoría platónica (dionisiana) de la *participación*. Cuando Dionisio dice *αὐτὴν τὴν τῶν δικαίων δωρεῖται θέωσιν*²⁸ comenta audazmente el Angélico:

Ulterius autem effectum divinae virtutis ostendit in his quae pertinent ad gratiam; et dicit quod divina virtus dat *ipsam deificationem*,

idest participationem Deitatis, quae est per gratiam; et ne aliquis credat quod hanc participationem aliquis sua virtute possit acquirere, subdit quod Deus praebet *virtutem ad hoc* ut aliqua praedicto modo deificentur.²⁹

De esta manera el Angélico supera a Dionisio con el mismo Dionisio sin por ello traicionar la inmanencia aristotélica: más aun, integra la forma inmanente en el orden trascendente cuando la describe como participación de la divinidad, e incluso da solidez sobrenatural a las creaturas racionales cuando entiende la gracia como principio formal intrínseco de ser y obrar deiforme por participación. Así, la fórmula *participatio naturae divinae* expresada positiva o negativamente (*nihil aliud est ...*) se transforma con creciente frecuencia en la preferida por el Santo Doctor para describir la realidad de la gracia.

La gracia como nueva creación

Es en este punto de su análisis especulativo cuando Santo Tomás no tiene dificultades en analogar el momento de la creación natural con el de la recreación sobrenatural, fundándose en la misma *ratio propria creationis* como posición del ser fuera de la inmanencia por esencia pero en pertenencia y semejanza intrínseca de participación, con el intervalo metafísico de la nada. Así, asumiendo toda la riqueza de la idea paulina de nueva creación en Cristo (ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις),³⁰ que la moderna exégesis bíblica ha devuelto sin duda a la luz y que en cambio queda sofocada en una concepción esencialista del orden sobrenatural,³¹ el Angélico habla de una doble creación, en sentido análogo pero preciso, cuyo término adecuado es el *esse*, tanto de la naturaleza como de la gracia, como participación intrínseca de suprema afinidad con el Ser divino por esencia. En efecto, dice Santo Tomás al comentar el citado pasaje de San Pablo:

*Creatio enim est motus ex nihilo ad esse. Est autem duplex esse, scilicet esse naturae et esse gratiae. a) Prima creatio facta fuit quando creaturae ex nihilo productae sunt a Deo in esse naturae, et tunc creatura erat nova, sed tamen per peccatum inveterata est. Thren. III, 4: 'Vetustam fecit pellem meam', etc. b) Oportuit ergo esse novam creationem, per quam producerentur in esse gratiae, quae quidem creatio est ex nihilo, quia qui gratia carent, nihil sunt.*³²

Así, el emerger del *esse gratiae* por encima del *esse naturae* no es dado según el común significado del surgir en pertenencia intrínseca al *Esse per essentiam* como fundación total del acto participado en el acto por esencia, sino

en la intensificación resolutive de pertenencia al *Esse per essentiam* que sitúa el *esse gratiae* por encima del *esse naturae* en cuanto es reductivamente divino y trinitario.³³ De la misma manera, si la pertenencia del *esse naturae* al *esse per essentiam* exige la presencia *per illapsum* (por esencia, potencia y presencia) de Dios en la creatura espiritual, la pertenencia intensiva del *esse gratiae* exige la presencia *per inhabitationem* de toda la Trinidad en el alma del justo.³⁴

La refusión de la gracia de Cristo por parte del justo

Pero es al final de la parábola especulativa de Santo Tomás cuando se formula una armónica integración, la que mejor parece convenir a esta síntesis de trascendencia e inmanencia. Se trata de la afirmación del Angélico según la cual las creaturas espirituales, en cuanto recreadas *in esse gratiae*, pueden ser *principio activo particular* de la derivación predicamental del *esse gratiae Christi*. No ciertamente según la infinita universalidad de la humanidad de Cristo, sino según una plenitud particular acorde con la propia medida del *esse gratiae Christi*. Es por ello que el Angélico, en una de sus últimas obras, introduce el tema totalmente original de la gracia *quantum ad refusionem* con el propósito de señalar la máxima causalidad segunda de la Virgen en la derivación predicamental de todas las gracias para todos los hombres. Pero por añadidura, Santo Tomás manifiesta explícitamente también la causalidad segunda particular de cada santo, o sea justo, en la derivación predicamental del *esse gratiae*. Efectivamente, afirma el Angélico:

Magnum enim est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia quod³⁵ sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum: et hoc est in Christo, et in Beata Virgine.³⁶

Según el pensamiento de Santo Tomás, como *omnino est simile de creatio-
ne et recreatione*,³⁷ se trata de una aplicación del principio *participatio-
causa* en el orden de la derivación predicamental del *esse gratiae* análoga a la
empleada por él con el propósito de manifestar la derivación predicamen-
tal del *esse naturae*. Es decir, así como en el orden natural el agente creado
puede causar el *esse naturae* en sentido absoluto, aunque en la concreción
del acto singular, de manera análoga en el orden sobrenatural el agente
recreado *in esse gratiae* puede causar el *esse gratiae* en sentido absoluto en
la concreción del acto singular. En suma, si en el orden natural se puede
afirmar según Santo Tomás que *ens creatum causat esse in hoc*,³⁸ análoga-
mente puede afirmarse, en el orden sobrenatural, *ens creatum supernatura-*

le causat esse gratiae in hoc. Mas aún: si es válido para el Angélico que *homo-Petrus general hominem-Paulum*, de modo análogo para el último Aquinate es válido que *filius Dei per gratiam vel per participationem Petrus generat filium Dei per gratiam Paulum*. La audaz profundización que implica la admisión, por parte del Angélico, de una causalidad efectiva del agente recreado *in esse gratiae*, se fundamenta – y tal es el principio hermenéutico que ha guiado nuestro análisis – en la adopción y aplicación analógica al orden de la recreación del principio aristotélico de la inmanencia de la forma en el sínolon como principio del ser y del obrar. En efecto, así como en el orden natural la forma recoge en sí la mediación formal de todo acto, sea del ser como del obrar, análogamente en el orden sobrenatural es la misma forma, es decir la gracia, la que se constituye en *principium quo* predicamental sobrenatural sea del ser como del obrar.

Luego, podemos decir como síntesis conclusiva, según la asunción tomista de la causalidad predicamental aristotélica en el seno de la causalidad intensiva del principio creativo, que si la forma sobrenatural en cuanto participación propia de la naturaleza divina da el *esse et operari* divino como causa segunda, Dios lo hace como Causa Primera. La pertenencia absoluta del *esse gratiae* participado al *esse divinum per essentiam* no puede darse en el orden estático sin darse en el orden dinámico. Si la semántica de la causalidad sintética del principio creativo está obligada a distinguir dos momentos precisos, es decir los del ser y el obrar, la relación de la causa primera con su efecto es en realidad siempre idéntica en ambos momentos: la de la fundación total del acto segundo por parte del Acto Primero.

La actividad o trabajo humano en el desarrollo del reino de Dios

Quisiéramos esperar que la gracia como participación de la naturaleza divina en el sentido expuesto sea una compone esencial del humanismo cristiano y tomista del tercer milenio. Pecado y miseria son según San Agustín los términos de la esclavitud que afligen al hombre desde el nacimiento a la muerte, que hacían gemir a San Pablo: “Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? *Gratia Dei* per Iesum Christum Dominum nostrum”, Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.³⁹ Naturalmente no se trata del cuerpo que será glorificado según Pablo contra los Corintios, sino del cuerpo en cuanto sujeto al pecado y a la muerte, que no tendrá parte en la resurrección. Sabemos que si la nueva energía de la gracia de Jesucristo ha introducido en la historia mucho bien (como la conciencia de la libertad, del

ser humano como persona y la liberación de toda forma de esclavitud), hay todavía muchas miserias en este mundo que no se pueden superar con el puro humanismo, como la guerra y el odio, las injusticias en la vida social y global, las frustraciones, las dudas y tentaciones en todos los niveles de la conciencia y de la vida del espíritu, sin contar la enfermedad y la muerte segura del cuerpo para cada uno de nosotros. El ser humano en la nueva economía histórica de la redención de Cristo, no debe más obrar como simple hombre sino como hijo de Dios, debe conformarse a la pasión y resurrección de Cristo, hijo natural del Padre. Se podría decir que el principio de Heráclito que inicia el humanismo occidental, conócete a ti mismo, γνῶθι σαυτόν, habría que completarlo cristianamente con la enseñanza de Pablo “noli negligere gratiam quae in te est”, μή ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος.⁴⁰

Según esto, el primer trabajo que debe hacer cada uno consigo mismo es el de la propia justificación según aquello de Pablo “gratia Dei mecum”⁴¹ y de Agustín “qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te”.⁴² Por ello Santo Tomás sostiene una actividad del principio formal en la justificación que no tiene lugar en la creación: “In justificatione ergo requiritur *aliqua operatio iustificantis*; et ideo requiritur quod sit ibi *principium activum formale*: quod non habet locum in creatione”.⁴³

Luego de este trabajo sobre sí mismo y como consecuencia, está el trabajo de “redundar” en los otros seres humanos, que no pongan obstáculo, la gracia según la medida del propio amor a Jesucristo y de la participación a su gracia capital, con el testimonio de la propia vida y con la sana doctrina. Pero ello compromete toda la praxis o actividad de la propia vida sea práctica que teórica, especialmente en el trabajo de enseñar según el mandato de Cristo “euntes docete”,⁴⁴ que Santo Tomás explica justamente como la actividad más alta “sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari”.⁴⁵ Se trata en este punto de un flujo y reflujo de gracia como las olas del mar entre los amigos del Señor, como el que se puede experimentar entre el maestro y el discípulo, entre los padres y los hijos. Por ello Juan Pablo II afirma en una de sus más proféticas enseñanzas:

El cristiano que está en actitud de escucha de la palabra del Dios vivo, uniendo el trabajo a la oración, sepa qué puesto ocupa su trabajo no sólo en el *progreso terreno*, sino también en el *desarrollo del Reino de Dios*, al que todos somos llamados con la fuerza del Espíritu Santo y con la palabra del Evangelio.⁴⁶

Queremos esperar que se pueda decir del humanismo cristiano del tercer milenio que la gracia de Cristo en tal “vacua non fuit”⁴⁷ y así también obtendremos la añadidura de la plenitud en lo humano.

¹ *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, ed. Cassirer, Bd. VIII, p. 343 s.

² B 101.

³ *Fides et Ratio*, § 1.

⁴ *De Anima*, II, 5, 417 b 6 s.

⁵ *S.Th.*, III, 1, 2.

⁶ "Partícipes de la naturaleza divina" (2 Pt 1, 4).

⁷ "Nueva creatura" (2 Cor 5, 17).

⁸ "Inicio de su creación" (*San* 1, 18).

⁹ "Generación a partir de Dios" (1 Jn 5, 18).

¹⁰ 1 Jn 3, 1.

¹¹ "Ecce sto ad ostium, et pulso: siquis audierit vocem meam, et aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum, et coenabo cum illo, et ipse mecum" (*Ap* 3, 20).

¹² Cf. il decisivo articolo sull'argomento del Card. Camillo Ruini, "Grazia e natura: da San Tommaso all'attualità teologica e storica", *Doctor Communis*, fasc. 2, Città del Vaticano 2003, pp. 9-29. También del mismo Autor, *La trascendenza della grazia nella teologia di San Tommaso d'Aquino*, Univ. Gregoriana, Roma 1971.

¹³ *Annuntiat.*, III; MG 28, 913 B.

¹⁴ *In Ephes.*, 6, hom. 24, 5; MG, 62, 174.

¹⁵ *S.Th.*, I, 1, 8 ad 2.

¹⁶ *Ex.*, 3, 4.

¹⁷ "Secundum philosophum, etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse" (*De Pot.* 6, 6 ad 5).

¹⁸ "Cum natura rationalis sit incorruptibilis et non desinat esse, quantumcumque peccatum multiplicetur, consequens est quodabilitas ad bonum gratiae semper diminuatur per appositionem peccati, ita tamen quod nunquam totaliter tollatur" (*De Malo*, 2, 12). También: "Sicut tenebra excludit lucem sibi oppositam, non autem aptitudinem ad lucem, quae est in aere; similiter per peccatum excluditur gratia, non autem aptitudo ad gratiam" (*Loc. cit.*, ad 4).

¹⁹ *Ibid.*, I, 44, 1 y ad 1.

²⁰ *Salm.*, 81, 6.

²¹ *De Ver.*, 29, 5.

²² *S.Th.*, III, 7, 11.

²³ *Ibid.*, III, 7, 11 ad 3.

²⁴ *Ibid.*, III, 22, 1 ad 3.

²⁵ *In Eph.*, 1, 5, lec. 1.

²⁶ *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3, Mand. II, p. 674. Cf. *De Verit.*, q. 27, a. 2 c.

²⁷ *De Verit.*, q. 27, a. 1 ad 3, Turín 3, 1964, *Q.D.*, I, p. 512 b.

²⁸ *De Div. Nom.*, c. VIII, § 5, M. G. III, 904 C.

²⁹ *In De Div. Nom.*, c. VIII, lec. 2, ed. cit., n. 761, p. 286 b.

³⁰ *Ad Cor.*, II, C. V, v. 17. Cf. *Ad Galatas*, C. VI, v. 15.

³¹ P. Benoit, prefacio a B. Rey, *Créés dans le Christ Jesus*, Paris, 1966, p. 11.

³² *In Ep. II ad Cor.*, c. V, v. 17, lec. 4, ed. cit., t. I, n. 192, p. 483 b.

³³ *In De Div. Nom.*, c. XI, lec. 4, ed. cit., n. 938, p. 347.

³⁴ *S.Th.*, I, q. 43, a. 3.

³⁵ En la edición de Rossi aparece intercalado: *sufficit sibi ad salutem suam; sed maius quando habet tantum de gratia quod ...*

³⁶ *In salutationem Angelicam expositio*, Turin, 1954, O.T. II, n. 1118, p. 240 b. Cf. *In Ep. ad Hebr.*, c. XII, v. 23, lec. 4, ed. cit., t. II, n. 708, p. 491 b. Además: “Unicuique autem dat gratiam proportionatam ei ad quod eligitur, sicut homini Christo data est excellentissima gratia, quia ad hoc est electus, ut eius natura in unitatem personae divinae assumeretur, et post eum habuit maximam plenitudinem gratiae beata Maria, quae ad hoc est electa ut esset mater Christi. Inter caeteros autem ad maiorem dignitatem sunt electi apostoli, ut scilicet immediate ab ipso Christo accipientes, aliis traderent ea, quae pertinent ad salutem, et sic in eis Ecclesia quodammodo fundaretur” (*In Rom.*, 8, 23, lec. 5). Además, en un texto de la juventud expresa la misma idea respecto de las misiones divinas: “Oportet quod ad missionem visibilem duo concurrant, scilicet quod sit gratiae plenitudo in illis ad quos fit missio, et ulterius quod plenitudo ordinetur ad alios, ut per aliquem modum gratia abundans redundet in eos: propter quod manifestatio gratiae interioris non tantum habenti, sed etiam aliis fit. Et ideo Christo primo, et postmodum apostolis missio, visibilis scilicet, facta est, quia per eos plures gratia diffusa est, secundum quod per eos Ecclesia plantata est” (*In I Sent.*, d. 16, q. 1, a. 2, Mand. I, p. 373).

³⁷ *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1 ad 3, Mand. I, p. 395.

³⁸ “Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolutum, nisi in quantum esse causat in hoc” (*S.Th.*, I, q. 45, a. 5 ad 1). También: “Esse per creationem dicitur, in quantum omnis causa secunda dans esse, hoc habet in quantum agit in virtute primae causae creantis; cum esse sit primus effectus nihil aliud praesupponens” (*De Pot.*, 3, 8 ad 19).

³⁹ *Rm* 7, 24 s. Cf. *1 Cor* 15, 57.

⁴⁰ *1 Ti* 4, 14.

⁴¹ *1 Cor* 15, 10.

⁴² “Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem” (*Sermo*, 169, 11, 13; *ML* 38, 923).

⁴³ *De Caritate*, q. un. 1 ad 13.

⁴⁴ *Mat* 28, 19. Cf. *Mc* 16, 15 s.

⁴⁵ *S.Th.*, II-II, 188, 6.

⁴⁶ *Laborem exercens*, § 27, fin.

⁴⁷ *1 Cor* 15, 10.

REMARQUES SUR LE SOI-DISANT NIHILISME DE LA CONCEPTION CHRÉTIENNE DE LA RÉALITÉ

ALBERT ZIMMERMANN

The thought of many contemporaries, especially of certain philosophers, on the humanism of the future is influenced in a decisive way by the doctrines of the German philosopher Friedrich Nietzsche. Nietzsche's criticism of Christianity is repeated constantly and gathers more and more consensus. Even the end of Christianity is demanded in the name of true humanism: 'The malediction of Christianity might turn into a blessing only with the end of Christianity', as a philosophical article of an important German weekly stated a while ago. Nietzsche's statement according to which the Christian idea of reality is apparently profoundly marked by contempt for the world, it 'impoverishes, it is faded, it depreciates the value of things', 'it denies the world' is taken up once more. Therefore it finally seems time to follow Zarathustra's warning: 'Brothers of mine, be faithful to the earth'. The greatness of the world is recognised when we understand its indestructibility, which consists in the eternal return to sameness. The man of the future 'must give back to the earth its end and hope to man'. I will also try to expound the 'negative' idea of the world, or 'nihilism', as the main characteristic of the entire European metaphysics to date. This conception of history has as a consequence a fundamental criticism of the entire humanism to date. It even leads to theories about the 'end of man'. However, the consideration of certain ideas of Thomas Aquinas shows that this conception of the history of European thought, especially of the Christian concept of reality, is unilateral, if not downright false. Thomas teaches us: 'Simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur'. His idea of creation is in open contrast with any type of 'nihilism'. Although it is certainly already well-known, it will be proved once more on the basis of the analysis of two of Thomas's reflections. The following texts are also important in this sense: *S.Th.*, I, 104, 3 e 4; *De Pot.*, 5, 3 e 4.

1. Dans la *Quaestio 104* de la première partie de la *Summa theologiae* – elle correspond à la *Quaestio 5 De Potentia* – S. Thomas expose quelles actions particulières font comprendre ce que signifie de manière détaillée la domination du créateur sur sa création: *De effectibus divinae gubernationis in speciali*. Ainsi expose-t-il là la compréhension qu'a du monde un chré-

tien croyant. Dans ce but, il soulève les questions qui suivent: 1. *Utrum creaturæ indigeant ut conserventur in esse a Deo?* 2. *Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet?* 3. *Utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum?* 4. *Utrum aliquid in nihilum redigatur?*

Pourquoi un professeur de philosophie – invité à s’adresser à cette éminente assemblée – s’intéresse à ces articles de la *Summa theologiæ*, voilà une question qui demande un mot d’explication.

Les conceptions que se font beaucoup de nos contemporains sur l’avenir de l’homme, sur un “humanisme du futur”, sont fortement influencées par l’enseignement du philosophe allemand Frédéric Nietzsche (1844-1900). Il est estimé comme un grand prophète des siècles futurs. Beaucoup d’intellectuels sont d’accord avec Nietzsche, du moins il me semble, parce qu’avec beaucoup de détermination, et même souvent beaucoup de haine, il combat le christianisme. Il y a quelques temps, dans un hebdomadaire allemand, un professeur de philosophie a publié un article intitulé “La malédiction du christianisme”. Ce titre est emprunté littéralement à un traité de Nietzsche: “L’antéchrist”. Voici la conclusion de l’article: “La malédiction du christianisme ne pourrait être commuée en bénédiction que par sa dissolution”.¹ Un institut fondé à Weimar et dénommé “Nietzsche-Kolleg” doit devenir une “fabrique d’esprits libres”.

Nietzsche rejette le christianisme, parce qu’il voit dans l’idéal chrétien celui d’un homme qui se rend petit et s’humilie, qui oriente sa vie d’après une morale d’esclaves. Cela correspond à la manière dont un chrétien conçoit le monde. Le christianisme “appauvrit, ternit, méprise la valeur des choses”, il “nie le monde”.² A cause de l’influence du christianisme, le mot même de “monde” en est venu petit à petit à résonner comme une injure. Ce “non” prononcé à l’égard du monde trouve maintenant son expression déclarée. De moins en moins d’hommes sont capables de reconnaître dans un tel monde un sens à leur existence. De façon de plus en plus répandue, le “nihilisme”, un oui positif à l’absurdité, menace de marquer la rencontre que l’homme fait du monde et de la réalité. “Un nihiliste juge que le monde tel qu’il est ne devrait pas exister; mais tel qu’il devrait être, il n’existe pas”.³

Comment, se demandait Nietzsche, les hommes modernes peuvent-ils être sauvés de cette menace de nihilisme? Une échappatoire de la conception nihiliste du monde est proposée par Zarathustra avec l’annonce de l’éternel retour du même. Il ouvre les yeux des hommes en leur faisant voir que le nihilisme est faux. Le monde mérite autre chose qu’un “non”. Il est

foncièrement arraché à sa propre négation. Sa durée est éternelle. Voici la nouvelle conception du monde décrite par Nietzsche:

Le monde existe; il n'est pas quelque chose qui advient ou disparaît. Ou mieux: il advient, il disparaît, mais il n'a jamais commencé à advenir, jamais cessé de disparaître; de part et d'autre, il se maintient.⁴

Pourtant, les tentatives de Nietzsche pour justifier cette doctrine, la démontrer, échouent. Il ne reste alors aux hommes qu'à admettre avec foi le message de Zarathustra. A qui l'entend, ce message paraît divin, ou plus divin que tout ce qu'il a déjà entendu. A qui l'annonce, il dit "Tu es un dieu, et jamais je n'ai entendu rien de plus divin".⁵ Nietzsche lui-même appelle cette foi postchrétienne "la religion des âmes les plus libres, les plus sereines et les plus nobles".⁶

Ces déclarations de Nietzsche sur "la religion nouvelle" et sa conception du monde nous remettent en mémoire les textes choisis dans lesquels Thomas expose comment un chrétien voit le monde dans lequel il vit. Thomas y parle comme un penseur qui croit au message de l'Évangile: le monde est créé par Dieu et est compris comme sa création. Comparer les pensées de Thomas avec les propos de Nietzsche ne signifie d'ailleurs nullement juxtaposer une vision du monde inspirée par le message chrétien à une vision du monde "philosophique" déterminée par la seule raison. En effet, c'est en penseur chrétien, mieux: en chrétien qui réfléchit, que Thomas élabore en l'argumentant sa vision du monde; c'est sur ce terrain là, celui d'une foi, qu'il rencontre d'autant mieux un adversaire résolu du christianisme, qui s'avance en prophète et recherche à s'entourer d'adeptes.

Le rappel de ladite question 104 de la Somme de théologie a encore un autre fondement: Nietzsche voulait dépasser le nihilisme. Il voulait atteindre ce dépassement dans un processus conceptuel qu'il désigne comme "philosophie expérimentale". Il explique ce, que par là il pensait: A titre d'essai, il part de la possibilité du nihilisme radical, et il procède jusqu'à l'avènement final du concept d'éternel retour et avec lui ceux de l'indestructibilité et de l'éternelle subsistance du monde. Au terme de ce processus advient la foi en l'éternel retour.⁷ C'est le dernier mot d'un philosophe, "la plus haute forme de l'affirmation qui se puisse atteindre".⁸

Dans la question 104, Thomas suit un cheminement de pensée qui se rapproche de la philosophie expérimentale de Nietzsche. Le chrétien doit comprendre ce que signifie le gouvernement divin sur le monde; il doit donc commencer par se demander s'il est nécessaire que le monde soit

maintenu dans l'existence par le créateur. C'est le thème des deux premiers articles: "Utrum creaturæ indigeant ut a Deo conserventur" et "Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet". Une fois qu'il a été établi que l'existence des créatures dépend radicalement du créateur, une question est inévitable pour le chrétien: celle de savoir si Dieu pourrait livrer quelque chose au néant: "Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere?". Il doit comprendre, que la subsistance de la création ne va pas de soi. Le non-être d'une créature est pensable. Pourtant l'idée de la possibilité du non-être du monde n'est pas le dernier mot. Le chrétien qui réfléchit veut savoir si effectivement quelque chose retournera au néant "Utrum aliquid in nihilum redigatur?" A la fin de la réflexion une évidence s'impose: "Simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur".

2. L'articulation de la question de Thomas pour ce qui concerne les deux derniers articles doit maintenant être examinée de plus près. Il a été exposé que la création du monde en laquelle un chrétien croit, n'est pas comprise adéquatement, si elle est envisagée comme un événement unique, survenu une fois pour toutes et qui se termine avec l'avènement des choses. Tout au contraire, les choses ont besoin d'un permanent influx créateur; elles doivent être maintenues dans l'existence. Il n'y a pas un seul instant, un seul moment, pendant lequel le lien de l'étant créé avec la source de l'être serait interrompu.⁹ Thomas explicite cela par un exemple auquel il recourt souvent. Le créé se rapporte au créateur comme un médium illuminé se rapporte au soleil. Le médium illumine, parce qu'il a part à la lumière dont la source est le soleil. Il ne fera pourtant jamais partie du soleil. Ainsi chaque créature a part à l'être, qui vient de Dieu. Jamais cependant le créé ne sera une partie de la source de l'être.

Mais cela ne suppose-t-il pas que le créateur a le pouvoir de faire retourner au néant quelque créature, s'il suspend son influx créateur? L'idée de la possibilité d'un retour au néant, d'un "anéantissement" pour ainsi dire des choses créées est inévitable.

Certains philosophes combattent l'idée d'une telle possibilité. Ils comprennent la création d'après le modèle de ce qui advient dans la nature. Le créateur est à l'œuvre comme l'est la nature, quand elle produit des choses. Ce qui caractérise ce mode de production est sa nécessité. Si les choses ne doivent leur existence qu'à une activité nécessaire de leur créateur, aucune ne peut retourner au néant, car cela signifierait l'infidélité du créateur à sa propre identité.¹⁰

De l'avis de Thomas, comprendre ainsi la création est non seulement faux, mais encore contraire à l'enseignement de la foi. En effet, la créa-

tion des choses n'est pas un acte comparable à un processus de la nature. Du créateur, elle n'est pas un acte nécessaire, mais libre. C'est librement que l'être des choses créées est voulu par le créateur. Tout ce qui existe est produit par la liberté du créateur. Il en résulte que le maintien des choses dépend aussi de la volonté du créateur. Il les conserve, il leur accorde leur être.¹¹

De la sorte, on ne peut éluder la question de savoir si la puissance (*potentia*) du libre créateur pourrait aller jusqu'à faire tomber dans le néant quelque chose de créé. Or, comme Thomas l'explique souvent, on ne peut parler adéquatement d'une limite de la libre puissance créatrice, que si l'on applique celle-ci à quelque chose qui de soi est contradictoire. Dieu ne peut pas réaliser quelque chose, dont la description, la définition, nécessite le recours à une contradiction. C'est ce qu'on lit, pour nous limiter ici à un unique passage, dans le *De Pot.*, 1, 7:

La puissance créatrice de Dieu s'étend à tous les objets qui n'impliquent aucune contradiction ... Ce qui est contradictoire, Dieu ne peut pas le réaliser: c'est en soi impossible.¹²

Quelques exemples montrent comment, au moyen de ce critère de l'absence de contradiction, des limites à l'activité créatrice de Dieu peuvent être envisagées.¹³ Parce qu'en soi cela est totalement contradictoire, le créateur ne peut faire en sorte qu'au même moment une unique et même chose existe et n'existe pas (*simul unum et idem esse et non esse*). Il ne peut pas faire en sorte qu'à une seule et unique chose la même caractéristique soit attribuée et en même temps niée; il ne peut faire en sorte qu'un homme existe sans le principe qui le fait exister, son âme. Dieu ne peut pas faire en sorte que d'un concept d'espèce ne soit pas prédicable le concept de genre qui lui est supérieur: par exemple qu'un cheval ne soit pas un animal. Dieu ne peut pas non plus faire en sorte que ce qui a existé n'ait pas existé.

Cela étant, est-il en soi contradictoire, c'est là la question, que quelque chose de créé retourne au néant? Cela est-il pensable? Voici la réponse de Thomas: L'idée que quelque chose de créé retourne au néant n'implique aucune contradiction. Le prédicat de l'énoncé: "une créature n'existe absolument pas" n'est pas incompatible avec son sujet, comme c'est le cas dans la phrase: "l'homme n'est pas un animal raisonnable" et dans les autres affirmations qui viennent d'être avancées. Qu'une créature perde son existence radicalement, qu'elle tout simplement se perde, est donc pensable; cela ne peut pas être tenu pour impossible.¹⁴

De même, que le créateur soit la cause de la création en raison de sa bonté, cela ne réduit pas sa toute-puissance à pouvoir livrer quelque chose

au néant. Il peut sembler à première vue que cela contredise la perfection du créateur. C'est toutefois une illusion, car la bonté ou la perfection du créateur ne dépendent pas du créé.¹⁵

Il est donc pensable et par conséquent non impossible que Dieu cesse de faire exister une créature, qu'il ne la conserve pas plus longtemps.

A la compréhension adéquate de la réalité par un chrétien appartient donc aussi le fait de saisir que le néant radical des choses est possible. Une réflexion correcte et cohérente oblige le chrétien à reconnaître que le créateur pourrait faire retourner une créature au néant. Le chrétien ne peut échapper à cette vision de l'abîme du néant.

Certains philosophes considèrent une telle manière de voir les choses comme le but de leurs efforts. Est admis ce qui respecte le principe de contradiction; est nié ce qui s'oppose à ce principe. De ce point de vue, la présentation de la toute-puissance divine n'autorise aucun doute.

Thomas pourtant ne se satisfait pas de tout cela. Il désire connaître non seulement ce qui est possible. Il veut encore savoir ce qu'il en est réellement des choses. D'où sa question: "Quelque chose retournera-t-il au néant?" "Utrum aliquid in nihilum redigatur?"

Parfois, on a l'impression que soulever cette question relève de la témérité. Comment en effet découvrir quelque chose de la manière dont le créateur exerce sa souveraine liberté, sans se réfugier dans la Révélation que recèle la Sainte Écriture? Quelque chose à ce sujet peut-il être mis en lumière?

Mais réfléchir ainsi en profondeur sur la puissance du créateur et sa portée ne donne pas encore de résultat. Pour qui cherche une réponse, il n'y a qu'une seule voie: il nous faut tourner nos regards vers les choses créées, vers le monde. Peut-être en effet nous enseignent-ils comment le créateur procède et procèdera avec eux.

La première constatation fournie par le regard sur les choses est celle du comportement qui leur est propre; pour le dire d'un mot, il s'agit de ce qu'on nomme le "processus naturel" (*naturalis cursus rerum*). Ensuite, à côté de ce comportement ordonné et régulier, nous observons des processus qui sortent de l'ordre naturel. Par le moyen de telles manifestations où s'exerce sa grâce, le créateur accorde aux croyants de reconnaître clairement que sa puissance et sa bonté sont au service de la conservation et du maintien de l'être des choses.

Cependant l'ordre naturel des choses exprime aussi une donnée essentielle des intentions du créateur à leur propos. Le comportement naturel des choses se manifeste au travers de leurs propriétés naturelles. Or les

natures des choses, donc cela même que sont les choses essentiellement, montrent bien que rien ne retournera au néant.¹⁶ Cela est facilement perceptible avec les réalités immatérielles; car une réalité immatérielle n'a de soi aucune possibilité de ne pas exister. Pour elles vaut cette affirmation: "in eis non est potentia ad non esse". En vertu de leur propriété naturelle, elles sont indestructibles. C'est ainsi qu'elles sont voulues par le créateur; aussi ne disparaîtront-elles pas non plus.

On peut dire la même chose des réalités matérielles, même si l'évidence en est moins aisée. Les réalités matérielles sont soumises aux processus qui consistent à advenir et à disparaître, c'est-à-dire aux processus de la génération et de la corruption. Mais, dans la nature, advenir et disparaître, cela requiert un substrat, à savoir la matière. Il est vrai que, comme telle, nous sommes incapables de la percevoir. Elle est toutefois reconnue comme principe potentiel nécessaire de l'avènement des choses et de leur disparition. De la sorte, nous découvrons aussi dans le domaine des réalités matérielles quelque chose d'indestructible, dans la mesure où l'apparition et la disparition naturelles des choses laissent intacte la matière comme telle. Elle résiste à toutes les transformations comme étant leur ultime fondement; c'est à elle, que toujours se réduisent et dont aussi toujours procèdent les multiples formes et aspects des choses. Ici également la nature révèle sa stabilité.¹⁷

Sur base de ces considérations, Thomas donne enfin sa réponse: "Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur". Ce jugement met un terme aux réflexions sur le monde et sa propriété d'être créé. Quand le monde créé est saisi comme réalité totale, son non-être, qui s'avérait possible à l'horizon de la pensée, se manifeste comme une pure donnée imaginaire.

3. Pour conclure ce rappel d'une doctrine de Thomas, voici encore quelques remarques.

Première remarque: Thomas explique ce que signifie pour un chrétien la compréhension du monde comme création de Dieu. On peut dire de son explication qu'elle n'est pas strictement philosophique et pourtant n'exprime pas un sens de la réalité reconnu de tous. Mais des conceptions modernes du monde, prétendument philosophiques et fondées sur la seule raison, engagent en vérité des réflexions qui, en quelque sorte, correspondent aussi à une "foi". Nietzsche était suffisamment honnête pour le dire clairement et en toute franchise.

Voici maintenant une deuxième remarque: la manière dont Thomas procède en cette question, me paraît extrêmement importante. Le chrétien qui réfléchit à la relation du monde avec son créateur et prend comme

norme de ses raisonnements le principe de contradiction, doit admettre qu'un être créé peut être pensé comme non-étant. Il doit par conséquent admettre que le créateur a le pouvoir de faire retourner au néant quelque chose qui est créé.

Des philosophes modernes enseignent aussi du reste que le néant des choses est pensable. On invoque à ce sujet le fait, que l'homme expérimente sa propre existence comme relevant du hasard. Le philosophe allemand Hans Jonas affirme:

Il n'y a aucune nécessité à l'existence du monde. Pourquoi quelque chose existe plutôt que rien, cette question de la Métaphysique restée sans réponse doit nous mettre en garde de supposer l'existence comme un axiome ... Bien au contraire, le fait de l'existence est le mystère des mystères.¹⁸

On cite aussi souvent le philosophe autrichien Ludwig Wittgenstein: "Ce qui est mystique n'est pas comment le monde existe, mais qu'il existe".¹⁹

Pour le chrétien, la reconnaissance d'un état de fait comme pensable et donc possible devrait ne pas suffire. Il doit se laisser instruire par la réalité, par le monde, dans lequel nous vivons et dont nous faisons partie. Il doit essayer de comprendre la langue que Dieu parle au moyen de sa création.

Troisième remarque encore: Dans ses réflexions, Thomas est conduit par une vision du monde, marquée par l'esprit du temps qui fut le sien. Il parle de substances immatérielles, il a présente à l'esprit la théorie des moteurs des mouvements perpétuels des sphères, il s'appuie sur l'ancienne doctrine de la matière comme principe de génération et de corruption dans la nature.

Assurément, la manière dont il attire l'attention sur l'indestructibilité du monde est d'abord très étrangère à l'homme moderne. Cela ne doit toutefois pas empêcher de constater à quoi cela tient. Il est vrai, qu'on évite volontiers de nos jours de recourir au concept de substance immatérielle. L'anthropologie et la psychologie modernes voient cependant dans l'esprit (*Geist*) un principe essentiel du fait d'être un homme. Beaucoup de spécialistes défendent résolument que ce principe ne peut se réduire à de la seule matière.

De même, appliquée au domaine de la nature matérielle en devenir incessant, la notion d'indestructibilité est, comme chacun sait, une notion reçue. Il en va de même de l'idée de conservation dans les sciences positives modernes. Il n'existe aucune science de la nature qui ne reconnaisse le principe de base du maintien de l'énergie, quelle que soit la forme de sa manifestation. Il est donc admis que le monde a pour caractéristique une stabi-

lité foncière, que quelque chose survit toujours à tout ce qui peut arriver, que rien ne disparaît jamais complètement dans le néant.

Le chrétien, qui réfléchit au monde, peut en suivant les critères de sa raison reprendre à son compte cette affirmation. Rien ne peut l'empêcher de voir en elle une information sur la manière dont le créateur procède et veut procéder avec son oeuvre.

Peut-être sera-t-il étonné de marquer son accord avec cette sentence de Nietzsche: "Le monde subsiste; rien n'y advient et rien n'y disparaît".²⁰ Ce faisant, il pourra ajouter en citant Albert le Grand, le maître de S. Thomas: "Totus mundus homini theologia est": "le monde en sa totalité est pour l'homme langage de Dieu".²¹

¹ "Erst in seinem Verlöschen könnte sich der Fluch des Christentums noch in Segen verwandeln" (H. Schnädelbach dans *Die Zeit* Nr. 20, 11.5.2000, p. 42).

² "Das Christentum war der Versuch, die Welt zu verneinen" (F. Nietzsche, *Sämtliche Werke in 12 Bänden*, Stuttgart 1964, Bd. 9, p. 567).

³ "Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urteilt, sie sollte nicht sein, und von der Welt, wie sie sein sollte, urteilt, sie existiert nicht" (*L.c.* p. 403).

⁴ "Die Welt besteht; sie ist nichts, was wird, nichts, was vergeht. Oder vielmehr: sie wird, sie vergeht, aber sie hat nie angefangen zu werden und nie aufgehört zu vergehen – sie erhält sich in Beidem" (*Kritische Studienausgabe* (KSA) in 15 Bänden, Neuauflage München 1999, Bd. 13, p. 374).

⁵ "Du bist ein Gott, und nie hörte ich Göttlicheres" (KSA Bd. 3, p. 570).

⁶ "Mein Gedanke ... soll die Religion der freiesten, heitersten und erhabensten Seelen sein ..." (*Sämtl. Werke* Bd. 11, p. 479).

⁷ "Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg; ohne daß damit gesagt wäre, daß sie beim ... Nein ... stehenbliebe. Sie will vielmehr ... bis zu einem dionysischen Jasagen zur Welt, wie sie ist ..." (*Sämtl. Werke* Bd. 9, p. 679).

⁸ Cf. Karl Löwith, "Nietzsches Versuch zur Wiedergewinnung der Welt", dans: Alfredo Guzzoni, *100 Jahre Nietzsche-Rezeption*, Frankfurt a. Main 1991, p. 90.

⁹ *S.Th.*, I, 104, 1, c: "Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit".

¹⁰ *L.c.* 104, 3, c: "quidam posuerunt quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturae. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere; sicut non potest a sua natura mutari".

¹¹ *L.c.* "Hoc igitur quod Deus creaturae esse communicat, ex Dei voluntate dependet".

¹² *De Potentia*, 1, 7, c: "potentia Dei quantum est de se, ad omnia illa obiecta se extendit quae contradictionem non implicant ... Ea vero quae contradictionem implicant Deus non potest; quae quidem sunt impossibilia secundum se".

¹³ Cf. *Summa contra gentiles*, II, c. 25.

¹⁴ *De Potentia*, 5, 3, c: “creaturas autem simpliciter non esse, non est in se impossibile quasi contradictionem implicans ... Et hoc ideo est, quia non sunt suum esse, ut si cum dicitur Creatura non est omnino, oppositum praedicati includatur in definitione, ut si dicatur Homo non est animal rationale: huiusmodi enim contradictionem implicant et sunt in se impossibilia”.

¹⁵ *S.Th.*, I, 104, 3, ad 2: “bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturae, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis; sed per liberam voluntatem. Unde sicut potuit sine praeiudicio bonitatis suae res non producere in esse, ita absque detrimento suae bonitatis potest res in esse non conservare”. Cf. *De Pot.*, 5, 3, c: “Similiter etiam nec bonitas Dei a creaturis dependet, ut sine creaturis esse non possit: quia per creaturas nihil bonitati divinae adiungitur”.

¹⁶ *S.Th.*, I, 104, c: “Creaturarum autem naturae hoc demonstrant, ut nulla earum in nihilum redigatur”. Cf. *De Potentia*, 5, 4, c: “Dicendum quod universitas creaturarum nunquam in nihilum redigetur”.

¹⁷ *L.c.* “quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quae incorruptibilis est, utpote subiectum existens generationis et corruptionis”. Cf. *De Potentia*, 5, 4, c.

¹⁸ Hans Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, 2. Ed. Göttingen 1987, p. 30.

¹⁹ *Tractatus logico-philosophicus*, 6.44: “Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist”.

²⁰ Cf. note 3.

²¹ *Super Matthaeum* 13, 35 (Ed. Parisiensis, t. 20, p. 571 a).

METAPHYSICAL FOUNDATIONS FOR CHRISTIAN HUMANISM IN THOMAS AQUINAS

JOHN F. WIPPEL

The purpose of this paper is to single out certain metaphysical positions in Aquinas's thought that are supportive of and can serve as a kind of philosophical foundation for developing a humanism that is open to further enrichment in a Christian and theological direction. Central to this effort is recognition of the value Aquinas places upon created being in general, and upon human nature in particular.

One may consider created being in general and human being in particular in themselves, or from what is here called the "objective side." So viewed, Aquinas's defence of the goodness of being is a useful starting point. Aquinas maintains that ontological goodness or goodness of being is grounded in the perfection of being, and ultimately in its actuality, i.e., in its *esse*, understood as the actuality of all acts and the perfection of all perfections. Consideration of created being in terms of its *esse* also naturally leads to a consideration of Aquinas's metaphysics of participation in *esse*. At times he speaks of finite things as participating in *esse commune*, and on other occasions he refers to them as participating in *esse subsistens* (self-subsisting *esse*). Thomas also holds that every agent produces something like itself (*omne agens agit sibi simile*). Hence in some respect every effect is like its cause, even its divine cause. Therefore, insofar as a created being participates in and imitates self-subsisting *esse*, every such being must have ontological value in itself. These perspectives strengthen Aquinas's metaphysical case for the goodness and value of every finite being. In turning to human nature and human beings, on the objective side Thomas views human being as a part of created being and, like the rest of creation, as of great value ontologically insofar as it, too, is ontologically good, and it, too, participates in *esse commune* and in *esse subsistens* and imitates and reflects the divine perfection. Human beings do this in a higher and more perfect way than other material beings because they are endowed with intellect and will. Moreover, they are appropriately referred to as "persons" which Aquinas refers to as that which is most perfect in the whole of nature. For Thomas these conclusions can in principle be established on philosophical grounds. This is also true of the existence of God, knowledge of which is presupposed if one is to recognize participation in *esse subsistens* as real rather than as merely putative, and if one is to recognize creatures as actually imitating the divine perfection. Moreover, Aquinas maintains that creatures also imitate God insofar as creatures are viewed dynamically, that is, as agents.

Thomas also views human beings from what one may call a more “subjective” side, that is, in terms of natural reason’s ability to discover truth, including truth about God and divine things. On the positive side, he states that human reason can prove that God exists, that God is one, and other truths of this kind which he regards as preambles for faith. This is in accord with his view that grace does not destroy nature but perfects it and his defence of harmony between faith and natural reason, and consequent upon this, between faith and philosophy. At the same time he is also aware of the limits of human reason, above all when dealing with God and divine things and, in sum, defends what might be called a “measured optimism” concerning philosophical knowledge of God and divine things. All of this should be helpful in developing a humanism that is also open to enrichment and development by Christian insights.

As we are all well aware, the term ‘humanism’ can be understood in significantly different ways. As I propose to use the term here, I will understand by it an approach to created being in general and to human nature in particular that recognizes such being as possessing intrinsic value or worth in itself, even though all such being is ultimately subordinated to and ordered to the ultimate end of the universe, God himself. Since my background is in philosophy rather than in theology, I propose to concentrate on certain philosophical, and in particular, certain metaphysical foundations in Aquinas’s thought for a kind of humanism that is not opposed to Christian belief but that is, in fact, supportive of it and open to further development and enrichment in a Christian and theological direction. Central to this openness is Aquinas’s oft-quoted statement to the effect that grace does not destroy nature, but rather perfects it.¹ Nonetheless, since I am approaching this from the philosophical side, here I will concentrate more on ‘nature’ than on ‘grace’.

In order to appreciate this point, I would like to emphasize the positive value Aquinas places upon created being in general, and therefore upon nature and, given this, upon human nature. Up until this point we will be considering being and human nature as they exist in themselves, or from what one might refer to as the objective side. But, in dealing with human nature, one should take into account not only the considerable dignity Thomas accords to human nature viewed in itself, but also the confidence he has in the capacities of human reason and, therefore, in philosophical reason. At this point we will turn to view human nature from what one may call the subjective side. Thomas has considerable confidence in the power of natural or philosophical reason to arrive at knowledge of truth, notwithstanding his recognition of important limitations

that apply to its capacities when it comes to knowledge of God and divine things. From the philosophical side these limitations follow from Thomas's recognition that human beings are composed of matter as well as of spirit, and that our knowledge begins with sense perception. From the Christian side they also follow from his belief in the effects of original sin, although I will not concentrate on this here.

I

To take up the first approach I have singled out – a consideration of created being in general and of human being in particular as of value in itself – Aquinas strongly defends the value of created being by reason of one of its transcendental properties, i.e., the goodness of being itself. On the three different occasions in which he offers a derivation or even a 'deduction' of certain properties that are found wherever being itself is found, the 'good' is always listed. Two other properties, *res* and *aliquid*, while justified in his well known text from *De veritate*, q. 1, a. 1, do not appear in the other two derivations (*In I Sentences*, d. 8, q. 1, a. 3; *De veritate*, q. 21, a. 1).² But the 'one' the 'true', and the 'good' always do. In *De veritate*, q. 1, a. 1, Aquinas introduces the good as one of those properties that follows from being as ordered to something else, i.e., which applies to being insofar as it is ordered to the appetitive power of the soul and is, therefore, an object of appetite or something that is desirable in itself.³ In q. 21, a. 1 of this same work, he points out that the good adds to being (*ens*) only a relation of reason insofar as a being is viewed as enjoying goodness (of being) insofar as it is perfective of another by serving as its end.⁴

But the goodness of any entity (its ontological goodness) is ultimately grounded in its being. As Thomas develops this in *S.Th.*, I, q. 5, 1, the meaning (*ratio*) of the good consists in the fact that it is desirable (*appetibile*). But a thing is desirable insofar as it is perfect. And something is perfect insofar as it is in act. So it follows that something is good insofar as it enjoys being. And it enjoys being by reason of its having *esse* which, notes Thomas, is the actuality of each thing.⁵ Here Thomas takes *esse* in his particular way of understanding of it as the actuality of all acts and the perfection of all perfections, hence as an intrinsic principle of being, and not merely as expressing facticity, the fact that something exists.⁶ On the basis of this reasoning he concludes to the real identity of the good and being (*ens*) even though they differ conceptually.

Important for our purposes here is the fact that Thomas grounds the ontological goodness of any entity in its being (*ens*), and the actuality of any being in its *esse* or act of being. Also helpful for us in appreciating the value of being (*ens*) is Aquinas's metaphysics of participation. When he speaks of finite things or beings or created natures as participating in *esse*, at times he means that they participate in what he calls *esse commune* or the act of being viewed in general. On other occasions he speaks of their participating in subsisting *esse* (*esse subsistens*) or, in other words, in the divine *esse*, that is, by likeness or similitude. Indeed, on some occasions he even refers to their participating in their own *esse* (*esse suum*), but I will pass over this third usage here.⁷ Now it seems to me that if one wishes to follow the philosophical order, in the order of discovery our awareness of participation in *esse commune* comes before our recognition of things as participating in self-subsisting *esse*, i.e., in God. Indeed, recognition of participation in *esse subsistens* as real rather than as merely putative presupposes a successful demonstration of God's existence as the cause of *esse* insofar as the latter is realized in anything other than God. Hence, in the order of nature or of ontological priority as distinguished from the order of discovery, participation in *esse subsistens* comes first. Indeed, it is because created things participate in *esse subsistens* that they also participate in *esse commune*. This priority in the order of nature, however, does not imply priority in the order of discovery. On the contrary, as already noted, in the order of discovery our awareness of things as participating in *esse commune* comes before our awareness of them as participating in *esse subsistens*.

But to return to our immediate topic, recognition of these two major ways in which participation in *esse* is realized strengthens Aquinas's case for the metaphysical value of being (and of *esse*) as realized in individual entities. Not only is every finite being ontologically good because of the convertibility between being and the good. Every finite being enjoys being because it participates in the act of being (*esse commune*) in accord with the limits marked out by its own nature or essence. And, as just noted, every finite being participates in *esse commune* only because it participates in *esse subsistens* that is to say, in God, as in its efficient and exemplar cause.⁸

We may join with these reflections Aquinas's view that every agent, including God himself, produces something that is in some way like itself (*omne agens agit sibi simile*), notwithstanding the great diversity that obtains between God and anything else. From this it follows that insofar as a created being participates in and imitates self-subsisting *esse*, every such being must have ontological value in itself.⁹ Indeed, in a text from

Quodlibet, 2, q. 2, a. 1, Thomas nicely brings out this connection. There he reasons that being (*ens*) is predicated of God alone essentially since the divine *esse* is subsisting *esse* and absolute. But being is predicated of any creature by participation, since no creature is identical with its *esse* but only has *esse* (the act of being). In like fashion, while God is said to be good essentially because he is goodness itself, creatures are said to be good by participation because they have goodness.¹⁰ Hence, we may conclude, in 'having' or participating in goodness, they are in some way like their cause.

It is important to stress the element of imitation when we speak of creatures as participating in God or in *esse subsistens*, lest one adopt a crude theory of participation whereby parts or pieces of God would be communicated to creatures and thereby one would fall into a kind of pantheism. Thomas is very careful to ward off this danger. Thus in *Quodlibet*, 12, q. 4, a. 1, he refers to the fact that something which is in potency is actualized by participating in a higher act. And it is realized in act fully (*maxime fit actu*) by reason of the fact that it participates by likeness (*per similitudinem*) in the first and pure act which, he adds, is *esse subsistens per se*. And he often adds similar qualifications when he refers in other texts to participation of this kind.¹¹ Moreover, in *S.Th.*, I, q. 4, a. 3 Thomas points out that if created effects are in some way like their (divine) cause, they do not participate in a likeness that is specifically or generically the same as their cause, but only according to the kind of analogy that is based on the fact that *esse* is common to all things. And so, things that derive from God, insofar as they are beings, are assimilated to God as to the first and universal principle of all *esse*.¹²

To return to our main theme – metaphysical foundations for humanism – it seems to me that these features of Aquinas's metaphysics, based as they are on the convertibility of being and the good and on his theory of participation, can serve as helpful philosophical reminders for ourselves and for our contemporaries of the value of created being in itself. Thereby they can offer strong philosophical support for our responsibility as human beings to treat other created beings appropriately, whether human or whether ontologically below the human in the hierarchy of being. Such concern should be a part of any humanism worthy of that name today, whether or not that humanism is Christian.

Next, as we turn to Aquinas's appreciation of the value of human nature and of human beings, we may consider this from two sides, one more objective, and the other more subjective. From the objective side, Aquinas views human nature as a part of created being, and therefore, like all the rest of creation, as of great value ontologically speaking insofar as it, too, is

ontologically good and it, too, participates in *esse* in the two ways distinguished above. Every human being, and therefore, human nature as it is instantiated in every human being, participates in *esse commune* or in the act of being viewed universally and thereby shares in, participates in, the perfection given by its particular act of being. Moreover, in order for it to do this, every human being also participates by way of similitude in *esse subsistens*, i.e., in the divine being as in its efficient and exemplar cause. Consequently, in some way it, too, is like its uncreated cause and, to that degree, imitates and reflects the perfection of God himself.

For Aquinas, of course, human beings do this in a higher and more perfect way than other material beings and hold a higher place in the hierarchy of created being. This is because they are endowed with intellect and will. This enables them to imitate and reflect in accord with their limited natures these perfections as realized in unlimited degree in God. Moreover, according to Aquinas, this ultimately justifies our referring to human beings as persons. As is well known, he defends the Boethian definition of a person as an individual substance of a rational nature (*S.Th.*, I, q. 29, a. 1). And in considering whether the name 'person' can be applied to the divine, he introduces his reply with the remark that a person signifies that which is most perfect (*perfectissimum*) in the whole of nature, namely a subsistent [individual substance] of a rational nature (*S.Th.*, I, q. 29, a. 3).¹³ More than this, Thomas finds this confirmed by the statement in Genesis 1:26 to the effect that man was created in the image and likeness of God. And, in developing an Augustinian theme, Thomas also finds within the human soul an image of the Trinity itself. This last mentioned point, of course, takes him beyond philosophy into the theology of the Trinity, and hence beyond the scope of my discussion here today, although I would note that in developing this in *S.Th.*, I, q. 93, aa. 1-4 he first lays down what D.J. Merriell has referred to as the 'ontological foundations' for the *imago Dei* in the human soul.¹⁴

So far I have been concentrating on the way created beings, including human beings, enjoy value in themselves insofar as they are viewed objectively and, I would add, statically, that is, as sharing in the goodness of being and as participating both in *esse commune* and in *esse subsistens*. For Aquinas these conclusions up to but not including the image of the Trinity in the soul can be established on philosophical grounds. Some of them, namely, participation in self-subsisting *esse* and the resulting claim that, viewed as effects, created beings must in some way be like their uncreated cause, do presuppose a successful demonstration of the existence of God as the uncaused cause of all other entities. Moreover, it should be recalled here

that after offering rational arguments to prove that God exists in his two great *Summae*, Aquinas goes on to show that God is all perfect, and only subsequently does he prove that he is perfectly good.¹⁵ This enables him to strengthen his case for the goodness of all creation by viewing created things, as it were, from the side of their perfectly good cause who produces effects which participate in and imitate the divine goodness. While limitations of time will not permit me to review these arguments here, I would like to emphasize the point that the arguments he offers in these texts for God's perfection and then for God's goodness are philosophical.

At the same time, this is not to deny that Thomas finds these conclusions confirmed by the teaching of Genesis that God saw that what he had created was good. J.-P. Torrell has singled out a simple but telling text from one of Thomas's sermons intended for simple believers, but worth quoting here nonetheless:

[Consideration of God as Creator] leads us to knowledge of the *dignity of man*. God indeed has created all things for man ... and, after the angels, man is, of all the creatures, the one who most resembles God: *Let us make man in our image and likeness* (Gen 1:26). This was never said of the heavens or the stars, but only about man. Not of his body, but of his incorruptible soul, endowed with free will, through which he resembles God more than any other creature does. ... More worthy than any other creature (after the angels), we must not in any way lessen this dignity by sin or disordered appetite for corporeal things that are inferior to us and destined to serve us. On the contrary, we must conduct ourselves according to the design God had in mind in creating us. *Indeed, God created man to have dominion over all beings that are on earth and to submit himself to God. We must dominate and subordinate inferior creatures to ourselves and ourselves to God, to obey and serve him.* It is thus that we come to the enjoyment of God.¹⁶

As Torrell reminds us in the same general context:

Even before coming to the specifically theological theme of man as image of God, it is already true to say on the natural plane that the creature resembles God in two ways: not only 'is [the creature] good as God himself is good,' but also '[the creature] moves another creature toward the good, as God himself is the cause of goodness in beings'.¹⁷

And so one finds Aquinas strongly defending the point that creatures also imitate God insofar as creatures are viewed dynamically, that is, inso-

far as they themselves are true agents, in opposition to the occasionalism defended by some of the medieval Islamic theologians, or Mutikalimun (although Thomas also finds at least traces of this in philosophers such as Avicenna and Avicbron). Thus in *S.c.G.*, III, c. 69, Aquinas offers a strong defense of real agency on the part of creatures. To put it briefly, against the occasionalists he counters that if God has communicated a likeness of himself to other things in the order of *esse* insofar as he has produced them in being, so has he communicated to them a likeness of himself in the order of action so that they have their proper actions. To deny agency or activity to creatures is ultimately to detract from the perfection of God's power because it is the fullness of perfection for something to be able to communicate its own perfection to something else. And so God has communicated his goodness to creatures in such a way that what one receives it can transmit to others. Therefore, to deny their own activity to creatures is also in fact to detract from the divine goodness.¹⁸ This is not for Thomas to deny that such effects are to be attributed to God as their First cause, but to defend the point that the entire effects are also to be attributed to created agents as to their proper albeit second causes.¹⁹

At least some of the above philosophical conclusions may serve as examples of what Aquinas at times refers to as 'preambles' of faith (*praeambula fidei*), i.e., truths which are proved in philosophy and, as Thomas puts it in his Commentary on the *De Trinitate*, q. 2, a. 3, which faith presupposes.²⁰ And so, I would suggest, philosophical knowledge of these truths is also needed if one is to offer a philosophically grounded foundation for an authentic humanism, and especially for one that is also open to enrichment by data provided by Christian revelation and theology and which may indeed be called Christian.

II

With this comment we have now moved from the more objective side of Aquinas's generous evaluation of human nature to what I have referred to above as the more subjective side. Here I will concentrate on only one kind of human activity, that immanent operation known as intellection. What I have in mind is the measured optimism he has about the capacities of philosophical reason even in our state of fallen nature, and even granted the fact that we are not purely spiritual beings. You will note that I have referred to this as a 'measured optimism'.

On the one hand, he maintains that human reason, i.e., philosophical reason, can prove that God exists, that God is one, and other truths of this kind, and indeed, that it has successfully done so. For instance, this is explicitly stated in a text to which reference has already been made (*In De Trin.*, q. 2, a. 3),²¹ and it is also to be found elsewhere. This should come as no surprise to students of Aquinas's metaphysics. Thus in q. 5, a. 4 of this same Commentary on the *De Trinitate*, Thomas writes that if every science considers some subject-genus, it must consider the principles of that genus. Farther on he remarks that because divine things are the principles of all (other) beings and are also complete natures in themselves, they can be treated in two sciences. But divine things are not immediately evident to us and so we cannot arrive at knowledge of them through the light of natural reason except insofar as we are led to them through their effects. In this way, continues Thomas, the philosophers arrived at knowledge of divine things, as is clear from *Romans* 1:20. Therefore divine things are studied by the philosophers only insofar as they are the principles of all things, and in that discipline which has as its subject being insofar as it is being (*ens in quantum est ens*). Thomas distinguishes this kind of divine science, metaphysics, from another divine science that studies divine things as complete natures in themselves and which is based on revelation. This kind of divine science – sacred theology – has God himself as its subject.²²

A number of years later Thomas defends the same position in the Prooemium to his Commentary on the *Metaphysics*. There he wants to show how it belongs to one and the same science to investigate (1) the first causes, (2) that which is most universal, i.e., being (*ens*) and the things that follow upon being and (3) those things which are most separate from matter and motion, namely, God and the intelligences. To achieve this, Thomas introduces what we may call a two-step reduction. In step one he notes that the separate substances he has just mentioned (God and the intelligences) are identical with the first and universal causes of being (*causae essendi*). In step two he appeals to the point he had made in the previous text. It belongs to one and the same science to consider the proper causes of a subject-genus and that genus itself. Therefore it belongs to one and the same science to consider separate substances and being in general (*ens commune*). This is so because *ens commune* is the genus of which the aforementioned separate substances are the general and universal causes. And so, he continues, this science does not consider God and separate substances as its subject, but only *ens commune*. For the subject of a science is that whose causes and principles one seeks. The causes themselves are not the subject

of the science. Rather knowledge of the causes is the end or goal (*finis*) at which the science's inquiry aims.²³

Confirming, as it were, this philosophical call for the metaphysician to strive to arrive at knowledge of God as the end and goal of his science is Thomas's appeal to scripture for additional support. Mention was made above of his reference to *Romans* 1:20 in q. 5, a. 4 of his Commentary on the *De Trinitate*. There he writes that by the light of natural reason we cannot arrive at knowledge of divine things (God) except insofar as we are led to them through their effects. He adds that the philosophers did arrive at knowledge of them in this way, as is clear from *Romans* 1:20: 'The invisible things of God are viewed by the intellect through those things which have been made'. Thomas's citation of this text here and elsewhere in this Commentary²⁴ is not surprising in light of his earlier discussion in this same writing at q. 2, a. 3 of the harmony that should obtain between faith and reason and between faith and philosophy. There he is attempting to show that it is permissible to use philosophical arguments and authorities in the science of faith (*scientia fidei*). He recalls that the gifts of grace are added to nature not so as to destroy it, but so as to perfect it. Hence the light of faith does not destroy the light of natural reason, which is also given to us by God.

And while the natural light of the human mind is unable to manifest those things which can be manifested only through faith, i.e., revealed mysteries, Aquinas confidently states that it is impossible for those things which are given to us by God through faith to be contrary to those which are instilled in us by nature, in other words, those that can be discovered by human reason. If such a contradiction were to arise, one or the other would have to be false. But because both of these ultimately come from God, i.e., God as the author of revelation, on the one hand, and God as the creator of human reason, on the other hand, God himself would then be the author of falsity, something which Thomas rejects as abhorrent.

Thomas then explicitly applies his defense of harmony between faith and reason to the relationship between faith and philosophy. Just as theology (*sacra doctrina*) is based on the light of faith, so is philosophy based on the natural light of reason. And so harmony should also obtain between faith and philosophy. As he puts it, it is impossible for those things which pertain to philosophy to be contrary to those which pertain to faith, but the former (those that pertain to philosophy) fall short of the latter (those that pertain to faith) and contain certain likenesses to them and certain preambles to them, just as nature is a preamble for grace. Here Thomas is presupposing, of course, that philosophical reason has been correctly exercised, but he

realizes that this does not always happen. Therefore, he continues, if something is found in the sayings of the philosophers that is opposed to faith, this is not really philosophy, but an abuse of philosophy following from a deficiency on the side of reason. And so it is possible by using the principles of philosophy to refute an error of this kind, either by showing that it is in fact impossible, or else by showing that it has not been demonstrated.

In this same context Thomas goes on to note three ways in which one can use philosophy in sacred teaching (*sacra doctrina*). The first is of immediate interest to our topic, namely, that one can use philosophy in order:

to demonstrate those things which are preambles of faith, which it is necessary to know for one's faith, such as those that are proved by natural arguments (*naturalibus rationibus*) about God, such as the fact that God exists, that God is one, and other things like this concerning God or concerning creatures which are proved in philosophy, and which faith presupposes.²⁵

In addition to q. 5, a. 4 of his Commentary on the *De Trinitate*, on still other occasions Thomas cites *Romans* 1:20 for confirmation of his view that philosophical argumentation can prove such truths about God.²⁶ Well known is his quotation of this text in an abbreviated version in *S.Th.*, I, q. 2, a. 2, *Sed contra*, where he cites it in support of the claim that God's existence can be demonstrated. In the corpus of this article he concludes that it can be demonstrated that God is through effects that are known to us. And in his reply there to the first objection he comments that the fact that God is and other things of this kind which can be known about God by natural reason, as is said in *Romans*, are not articles of faith but preambles to such articles. For faith presupposes natural knowledge just as grace presupposes nature and perfection presupposes what can be perfected (*perfectibile*).²⁷

But what is perhaps Thomas's most interesting development of the implications of this text is to be found in his *Commentary on the Letter to the Romans*. There Thomas is commenting on the full Latin text: *invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas*. ('The invisible things of God are known by the creature of the world, being understood through those things which have been made, his sempiternal power also, and his divinity'). But it is also helpful to read his commentary on the immediately preceding v. 19: *Ita quod notum est Dei manifestum est illis; Deus enim illis manifestavit*. While time will not permit me to present fully his analysis of these two verses, I highly recommend it. Suffice it to say here that Thomas finds in these texts confirmation of many essential features of his views on

natural knowledge of God. He takes Paul as saying that the Gentiles did arrive at true knowledge of God up to a point by using the light of natural reason, even though knowledge of what God is – quidditative knowledge – remained unavailable to them [and to us] in this life. This is because our knowledge in this life begins with things that are connatural to us, namely, sensible creatures, and these are not proportioned to represent the divine essence. Thereby Thomas remains true to his long held view that in this life we cannot reach quidditative knowledge of God.²⁸

Thomas recalls that we can know God from sensible creatures in the three ways indicated by Dionysius in his *De divinis nominibus*: (1) by causality; (2) by the way of transcendence; (3) by the way of negation. By causality it is known that God is. By the way of transcendence or excellence it is known that God is above all other things. By the way of negation we can know that because God is the transcendent and universal cause (*causa communis et excedens*), nothing that is found in creatures can pertain (in the same way) to God. And so we say that he is immobile and infinite, etc. Thomas sums this up by repeating his earlier point that the Gentiles had knowledge of this kind through the light of reason instilled in them.²⁹

As for Thomas's actual execution of this program, detailed examination of all of his arguments for God's existence would carry us far beyond this paper. They have been studied by many scholars, and so I will pass over them now. But since Thomas has explicitly mentioned God's unity along with his existence among the preambles of faith, it is interesting to note that in *S.Th.*, I he takes this up explicitly only in q. 11, and so well after he has offered the Five Ways in q. 2. This seems to lend support to those who maintain that any one of the Five Ways, if taken individually and apart from its context, would not necessarily and explicitly establish the unicity of God.

On the other hand, in what appears to me to be a more metaphysical argument for God's existence than any of the five ways, that found in *De ente*, c. 4, Thomas argues for the conclusion that God exists only after he has shown that there can, at most, be one being in which essence and *esse* are identical, and therefore, that in everything else, essence and *esse* are not identical. He uses this conclusion to prove that in every other entity *esse* is efficiently caused, and then reasons to the actual existence of that one being which is pure *esse*, i.e. in which essence and *esse* are identical. In this case he has already established its unicity since he has shown that there can at most be one such being.³⁰

As for other names and perfections, Aquinas offers a series of philosophical arguments to establish them in different works and contexts.

However, so far as I am aware, he does not give us in any one passage a complete list of all the divine attributes that human reason can discover apart from his arguing for them individually. Hence he often leaves it to us to determine whether the argumentation he offers for particular attributes is demonstrative or not. This is especially true in *S.c.G.* because in Bk I, c. 9 he states that in the first three Books of this work he will strive to manifest that truth which faith professes and reason investigates by offering both demonstrative and probable arguments (*rationes*). Throughout these discussions we must always remember that the name of any pure perfection which we can legitimately apply to God can only be predicated of him analogically.³¹ But rather than prolong this discussion, let it suffice for me to note that a philosophically sound demonstration of the existence of God and of certain divine attributes that follow upon this is also a prime desideratum in laying the metaphysical foundations for an authentic humanism, and certainly for a humanism that may moreover be regarded as Christian. And so, too, is the harmony that Aquinas defends between faith and reason. One who is interested in developing a Christian humanism can look for support, not for opposition, from Aquinas's metaphysics.

On the other hand, Aquinas is also aware of the limitations of human reason, especially when it comes to our knowledge of divine things. Almost everyone is familiar with his discussion in *S.c.G.*, I, c. 4, concerning the appropriateness for God to have revealed his existence to human beings even though, as he contends, human reason can, at least in principle, prove this conclusion in demonstrative fashion as the philosophers have done.³² The picture Aquinas paints here is not overly optimistic. Unless God had chosen to reveal to us the truth concerning himself which rational inquiry can reach, a series of unhappy consequences (*inconventia*) would have followed for the human race: (1) few human beings would ever in fact have arrived at knowledge of God; (2) those who did so would achieve such knowledge only after a long period of time had passed; (3) falsity would often be intermingled with human reason's investigations on account of our intellect's weakness in forming judgments, and because of a commingling of phantasms. And so doubt would remain among many even concerning those things which had been most truly demonstrated. And at times a false conclusion would also be mixed in with the many truths that had been demonstrated.

In addition to these more practical reasons, there remains Thomas's conviction that all of our knowledge begins with sense experience. This means that our natural knowledge of God and of divine things can only be indirect, based on reasoning from sensible things that are evident to us to God, their

unseen cause. Because of the lack of proportion between any sensible object and purely spiritual beings, one must use the way of negation as well as the way of causality in order to purify any notions we might apply to God of anything that involves materiality, imperfection, and limitation. Hence quidditative knowledge of God in this life is not possible. Finally, only by using the way of transcendence, are we in position to apply names of what we may call pure perfections to God in positive fashion, not univocally, to be sure, but analogically. Hence Thomas also has strong theoretical reasons for what I have called his 'measured optimism' when it comes to reason's capacities with respect to natural knowledge of divine things.

III

In conclusion, as regards foundations in Aquinas's metaphysics for a Christian humanism, I would first recall the great respect he has for created being, including human being when such being is considered objectively. This is based on his defense of the convertibility of being and ontological goodness, on his metaphysics of participation in *esse* in the two major ways I have singled out above, and on his view that as effects every such being imitates in some way the perfection of its divine cause. This final point applies not only to such beings, and especially to human beings, when they are considered statically, as it were, but also when they are considered dynamically, as sources of action or operation. In this way also they imitate God.

It is also helpful in developing a Christian humanism to recognize with Aquinas the positive value he assigns to human reason viewed from the side of the human subject, as capable of arriving at knowledge of truth, including the limited knowledge he assigns to natural reason in dealing with God and with divine things. Most important here, as supporting the foundations for a Christian humanism, is his conviction that human reason can and indeed has successfully demonstrated the existence of God, along with the fact that he is one and like matters. Among the latter points I would stress the importance of Thomas's argumentation to show that God is all-perfect, good, one, endowed with intellect and will, and the uncaused cause of *esse* for all other beings. All of these, I would suggest, if established philosophically, can contribute to the philosophical foundations for a Christian humanism. And so too, I would suggest, can Thomas's attitude of moderate optimism with respect to the use of human reason in such matters.

¹ See, for instance, *In De Trinitate*, q. 2, a. 3 (Leon. Edition, vol. 50, p. 98:114-116=Leon. 50.98:114-116): 'Dicendum, quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt sed magis perficiunt'.

² See Leon. 22.1.5; Leon. 22.3.593-94; Mandonnet-Moos, vol. 1, pp. 199-200 for these discussions. Also, on each of these see J. Aertsen, *Medieval Philosophy & the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas* (Leiden, 1996), pp. 86-103, 303-6.

³ Leon. 22.1.5:155-159.

⁴ Leon. 22.3.593-94.

⁵ 'Ratio enim boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile, unde Philosophus in *I Ethic.* dicit quod *bonum est quod omnia appetunt*. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque in quantum est actu. Unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum in quantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilitatis quam non dicit ens'. On this, in addition to the references to Aertsen above (see n. 2), see his 'The Transcendentality of the Good. Its Historical Context and Philosophical Significance', in *Doctor Communis. Dialogo sul Bene*. Atti della III Sessione Plenaria, 21-23 giugno 2002 (Vatican City, 2003), pp. 35-7.

⁶ See *S.Th.*, I, q. 3, a. 4, ad 2 for two ways in which *esse* is expressed: (1) as signifying the act of being (*actus essendi*); (2) as signifying the composition of a proposition wherein the mind joins a predicate to a subject, as when I say 'God is'. Cf. *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9: 'Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur ... Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum' (Pession ed., p. 192).

⁷ While this distinction between the first two ways of participating in *esse* is not always explicitly made by interpreters of Aquinas's metaphysics of participation, it seems to me to be crucial. For some texts see *In De Hebdomadibus*, lect. 2 (Leon. 50.272:234-251), where Aquinas refers to Platonic forms (if they could exist) and to Aristotelian separate substances as participating in *esse commune*; *In De divinis nominibus*, c. 5 (Pera ed., n. 658-660), where he again refers to created existents as participating in *esse commune* and then to *esse creatum* or *esse commune* as participating in God; and *In De Heb.*, lect. 2, where, after defining and dividing participation into different kinds, he refers to a kind of participation whereby an effect participates in a higher level cause (Leon. 50.271:80-85). Participating in the First Cause would be the highest illustration of this. Also see *De spiritualibus creaturis*, a. 1, where he refers to participation *per assimilationem* in the First Act, i.e., God, which ultimately accounts for the presence of participated *esse* in a created being (Leon. 24.2.13-14:379-85). Note especially: 'Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem sicut actus ad potentiam'. For discussion and for additional texts see my *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being* (Washington, D.C. 2000), pp. 110-21. For an illustration of the third usage, which I will not emphasize here, see *In I. Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 (Mandonnet ed., vol. 1, p. 491): '... quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat ...'.

⁸ On participation in God as in an exemplar cause see, for instance, *In De divinis nominibus*, c. 5, n. 631: 'et ipse est principium effectivum et causa finalis omnis saeculi et temporis et cuiuslibet quocumque modo existentis; et iterum omnia Ipsa participant, sicut prima forma exemplari ...'. For discussion see Wippel, *The Metaphysical Thought*, pp. 114-

16, and 124-31 (on certain major differences between C. Fabro and L.-B. Geiger in their seminal works on participation in Aquinas).

⁹ For an effort to determine why Aquinas so readily accepts and employs this adage, see my 'Thomas Aquinas on our Knowledge of God and the Axiom that Every Agent Produces Something Like Itself', in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 74 (2000), pp. 81-101.

¹⁰ Leon. 25.2.214:28-50. Note especially: 'Secundum hoc ergo dicendum est quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem. Nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse; sicut et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas, creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem'. For discussion see Jan A. Aertsen, 'Good as Transcendental and the Transcendence of the Good', in *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Scott MacDonald, ed. (Ithaca, N.Y./London, 1991), pp. 68-71. Also note his comments there on Thomas's discussion of *De veritate*, q. 21, a. 4 ('Whether things are good by the first goodness?') and *S.Th.*, I, q. 6, a. 4 ('Whether all things are good by the divine goodness?'). Also see his *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, pp. 400-7.

¹¹ *Quodlibet*, 12, q. 4, a. 1 (Leon. 25.2.404:16-25). Note in particular: 'per hoc autem aliquid maxime fit actu, quod participat per similitudinem primum et purum actum; primus autem actus est esse subsistens per se'. Also see *In De Divinis Nominibus*, lect. 4 (Pera ed., pp. 56-7, n. 178): 'Ostensum est autem supra, quod Deus ita participatur a creaturis per similitudinem, quod tamen remanet imparticipatus super omnia per proprietatem suae substantiae'.

¹² 'Si igitur sit aliquod agens quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis sed secundum aliquam analogiam sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse'.

¹³ For discussion one may see J. Maritain, *The Person and the Common Good* (London, 1948), especially c. 3 ('Individuality and Personality').

¹⁴ For a helpful introduction to this theme with great stress on its theological side see J.-P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas. Volume 2: Spiritual Master* (Washington, D.C., 2003), c. 4: 'Image and Beatitude'. For a full discussion of this see D. Juvenal Merrill, *To the Image of the Trinity. A Study in the Development of Aquinas' Teaching* (Toronto, 1990). See pp. 170-90 on the 'Ontological Foundations of the *Imago Dei*'.

¹⁵ Thus in his *Summa contra gentiles* in c. 13 Aquinas offers five arguments for the existence of God, which may be supplemented by another offered in c. 15 for God's eternity based on the distinction between possible beings (i.e., beings subject to generation and corruption) and necessary beings. After pursuing the way of negation until c. 28, there he argues for God's complete and total perfection. It is only after this, in c. 37, that he argues for the conclusion that God is good, and bases his first argument for this on divine perfection. In c. 38 he shows that God is identical with his goodness. In *S.Th.*, I, after offering the five ways in q. 2, a. 3, in q. 4 Thomas argues for God's perfection in aa. 1 and 2, and then, after discussing the good in general in q. 5, shows that God is good, and supremely good, and good of his essence in q. 6, a. 1-3.

¹⁶ For the Latin text see *In Symbolum Apostolorum*, in *Opuscula theologica*, vol. 2 (Marietti edition), n. 886. For the English translation see *Saint Thomas Aquinas. Vol. 2:*

Spiritual Master, tr. Robert Royal, p. 236, with the text in parentheses ('after the angels') supplied by myself.

¹⁷ Torrell, p. 235.

¹⁸ *S.c.G.*, III, c. 69. ('Amplius' and 'Item 2'). Note the conclusion of the second text: 'Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit ut una res, quod accepit, possit in aliam transfundere. Detrahare ergo actiones proprias rebus, est divinae bonitati derogare'. For discussion see Torrell, *Saint Thomas Aquinas. Vol. II*, pp. 237-38. Also see Fergus Kerr; *After Aquinas. Versions of Thomism* (Blackwell, 2002), pp. 42-6.

¹⁹ *S.c.G.*, III, c. 70. Note in particular: 'Patet etiam quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus'.

²⁰ '... ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necesse est in fide scire, ut ea quae naturalibus rationibus de deo probantur, ut deum esse, deum esse unum et alia huiusmodi vel de deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit' (Leon. 50.90:149-154).

²¹ See n. 20 above.

²² Leon. 50.153-54. Note in particular: 'Sciendum siquidem est quod quaecumque scientia considerat aliquod genus subiectum, oportet quod consideret principia illius generis, cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum ...' (153:82-86); '... unde et huiusmodi res divinae non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia, et ideo pertractantur in illa doctrina in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens in quantum est ens' (154:157-162).

²³ *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio* (Marietti, 1950), pp. 1-2. Note in particular: 'Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. Quamvis autem subiectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem' (p. 2).

²⁴ See n. 26 below.

²⁵ Cited in n. 20.

²⁶ Leon. 50.154: '... per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi modo philosophi in ea pervenerunt, quod patet Ro. 1 "Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellectu conspiciuntur"'. For other references to this text see q. 1, a. 2, *sed contra* (Leon. 50.84.36-37), which simply quotes the opening words; q. 1, a. 3:144-147: 'Unde patet quod Deus et aliae substantiae separatae nullo modo possunt esse prima intellecta, sed intelliguntur ex aliis, ut dicitur Ro. 1 "Invisibilia" etc.'; q. 6, a. 2, obj. 4 (Leon. 50.164:23-23); q. 6, a. 3, *sed contra* (Leon. 50.166:32-35).

²⁷ 'Ad primum ergo dicendum quod Deum esse et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. non sunt articuli fidei sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile'.

²⁸ See *Super Epistolam ad Romanos Lectura, in Super Epistolas s. Pauli Lectura, vol. 1* (Marietti, 1953), n. 114. For my own discussion of his views on quidditative knowledge of God and for additional bibliography see my *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, pp. 502-43. In brief, while throughout his career Thomas denies any quidditative knowledge of God to us in this life, I argue there that in *De pot.*, q. 7, a. 5 and in *S.Th.*, I, q. 13, a. 2 he does

admit that certain names (of pure perfections) which have positive content can be predicated of God *substantialiter*, even though they fall short of representing him and can signify him only in accord with the way the human intellect knows him (see pp. 523-29, 537-43). And, of course, they can only be applied to God analogically. For discussion of this see pp. 543-72.

²⁹ Ed. cit., n. 115.

³⁰ For discussion of this much disputed text see my *The Metaphysical Thought*, pp. 137-47, 404-10.

³¹ At times doubt may linger concerning whether he regards a given attribute as open to philosophical demonstration as, for instance, in the case of divine omnipotence. At least two remarks by Thomas have led some to conclude that he did not think that divine omnipotence can be proved philosophically. In *De veritate*, q. 14, a. 9, ad 8, Thomas writes: '... sed unitas divinae essentiae talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia et omnium providentia et aliis huiusmodi quae probari non possunt, articulum constituit' (Leon. 22.2.464). M.F.J.M. Hoenen refers to this text: 'Elsewhere Thomas unambiguously states God's omnipotence to be an article of faith, as it cannot be proved!' See his 'The Literary Reception of Thomas Aquinas' View on the Provability of the Eternity of the World in De La Mare's *Correctorium* (1278-9) and the *Correctoria corruptorii* (1279-ca 1286)', in *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, J.B.M. Wissink, ed. (Leiden/New York/Copenhagen/Köln, 1990), pp. 50-1. Also see *S.Th.*, II-II, q. 1, a. 8, ad 1, and Kerr, pp. 65-6 (who appears to be influenced on this point by T.C. O'Brien). While this is not my understanding of Thomas's position, if we had no other texts to the contrary, these texts could easily be interpreted as Hoenen and Kerr do. For my consideration of this in other texts ranging over Aquinas's career see 'Thomas Aquinas on Demonstrating God's Omnipotence', *Revue internationale de Philosophie* 52 (1998), pp. 227-47. To cite but one early text for the opposite view: 'Ad tertium dicendum quod Philosophi [proprie loquendo non] crediderunt Deum esse omnipotentem, sed sciverunt, quia demonstrative probaverunt. Quod si aliqui sine demonstratione illud crediderunt, non crediderunt illud quasi Deo dicenti hoc, sed alicui signo ex quo illud conjecturati sunt'. In *III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 2 (Moos ed., p. 748).

³² For this see *S.c.G.*, I, c. 3: 'Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertinere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis'.

*Le sfide della cultura odierna
all'umanesimo cristiano*

*The Challenges of Contemporary Culture
and the Projection of Christian Humanism*

IL CONCETTO DI “BENE COMUNE” DI FRONTE ALLA SFIDA DEL TERZO MILLENNIO

ENRICO BERTI

The crisis of the modern nation state

One of the most characteristic trends of our time (what Pope John XXIII would have called a ‘sign of the times’), which had already become evident during the second half of the twentieth century and is likely to become stronger during the third millennium, is the crisis of the modern nation state, which was born at the end of the Middle Ages as a political society equipped with sovereignty and which has become the leader of the political life of the entire planet in the last five or six centuries. Indeed, a condition of sovereignty is self-sufficiency, that is, that *autarcheia* that Aristotle had already deemed the characteristic of the ‘perfect society’, i.e. of the *polis*. However, the modern states, including the most powerful one among them, that is, the USA, have all lost their self-sufficiency, both from the material point of view, i.e. the economic and, in most cases, also the military one, and from the spiritual point of view, i.e. the scientific-technological and also cultural one. They have lost their independence vis-à-vis their exterior, as the phenomenon called ‘globalisation’ clearly shows today but this fact had already appeared clear on the occasion of the various energy crises (especially the oil crisis), and this loss has generated the trend towards supernational aggregations. The most evident example of this trend is the progressive enlargement of the European Union, thanks to the joining of an ever larger number of states; but a previous example was also the forming of the United States of America. Moreover, the national states have also lost their capability of governing themselves from within in a centralistic way, because of the growing complexity of the contemporary civil society. The consequence of this is the sharp rise in federalistic, autonomistic and regionalistic trends within each state, except in the states that are already federal, such as, once more, the USA.

The Thomasian concept of ‘common good’

The challenge, for contemporary political life, deriving from the crisis of the national state, can be met perfectly by the concept of ‘common good’, theorised by Thomas Aquinas and taken up again in the social doctrine of the Catholic Church. As we can see in his comment to the *Etica Nicomachea* (lect. II, 25-30), Thomas not only

agrees with Aristotle in recognising that the common good of the polis (*bonum commune civitatis*) comes before that of the individual, because the individual is part of that *multitudo civilis* that the *civitas* is, but affirms a principle that goes beyond the polis itself intended as a particular political society, that is, that for which 'each cause comes before and is more preferable the more things it extends to' (*unaquaque causa tanto prior est et potior quanto ad plura se extendit*). On the basis of this principle not only the good of the entire city is greater than that of each single individual, but the good that refers to 'an entire people, in which many cities are contained' (*toti genti, in qua multae civitates continentur*) is greater. Therefore 'this good, that is what is common to a single city or more' is the aim of human life, that is, of life on earth, which political science must deal with. If *gens* means people, or nation, then *civitas*, since it is contained in the *gens*, is a special society, as Rome, Naples or Paris might have been in the 13th century, and therefore the common good goes beyond its size. On the contrary, if the polis is the perfect political society, as it was for Aristotle, that is, what the nation state would become in modern times, then the common good also reaches beyond the size of the latter. In any case, common good seems to be a universal good, something that is proper to the entire human race. This is confirmed by Thomas's comment on the *Politica*, where *civitas* is considered, with Aristotle, as the 'most perfect among the human communities', or 'the most important whole that can be known and created by human reason' and therefore common good, or the good of the *civitas*, is 'that which among all human goods is the most important'. Finally, the same concept is confirmed by the *De regimine principum*, where the old notion of *civitas* is replaced by the medieval one of *regnum*, which comprises more than one *civitas*, but the monarch's aim, that is, the *bonum commune multitudinis*, consists first of all in peace, that is, a good that goes beyond the extension of the single kingdom. 'Three things – states Thomas – are necessary to build the common good, that is the good life of the multitude: first, that the multitude is constituted in the unity of peace; second, that the multitude, kept together by peace, aims at acting well; third, that an amount of things that are necessary to good living are ensured for the industriousness of those who govern' (I, c. 15). The concept of common good is thus extended to the entire humanity, organised in a political society as large as the world.

The world political society in the thought of Jacques Maritain and of the Second Vatican Council

The Thomasian concept of common good was cleverly taken up and developed especially by Jacques Maritain in his most mature political work, *L'uomo e lo Stato* (Chicago 1951). In this book the Thomistic philosopher clearly illustrated the crisis of the modern national state, which is a sovereign state, showing the contradictions in the very concept of sovereignty. He then theorised the need for a world political society, taking up again the work carried out by the so-called Chicago group in the preparation of a project of world constitution. This group, called *Committee to Frame a World Constitution* and comprising, as well as Maritain himself, Robert Hutchins, Giulio Antonio Borgese, Mortimer A. Adler, Stringfellow Barr, Charles H. McIlwain and other philosophy and political science scholars, published already in 1948 the *Preliminary Draft* of a world constitution in the 'Common Cause' magazine of Chicago

University. This document shows that the problem is not so much that of creating a world political authority, which would risk having the same defects of the national state, but establishing a world political society, that is a society characterised by a good which is shared by all, which is the common good, to the creation of which everyone should collaborate freely. The Second Vatican Council, in the constitution *Gaudium et spes*, also went in this direction, affirming that in order to create peace, which is 'the work of justice' (no. 78), 'a competent international authority, equipped with effective forces' (no. 79) is required, that is, 'a universal public authority, recognised by all, which is equipped with effective power to guarantee to all peoples security, respect for justice and human rights' (no. 82). The current international institutions, such as for example the UN, 'constitute the first efforts to lay the international groundwork of the entire human community' (no. 84). Therefore the document ends with a call to Christians to 'work together to build a world of real peace' (no. 92), 'together will all those who love and seek justice' (no. 93). The end of the cold war, which happily concluded the 20th century, and the advent of 'globalisation' are steps forward in this direction, which render superfluous the *leadership* of a country such as the USA, although well-deserving, which was once necessary to safeguard freedom, and therefore exclude the fact that the world political society might turn out as the hegemony of a state over all others (the so-called 'empire'), with every risk of intolerance, instability and terrorism that this would entail. Only a world political society, characterised by the pursuit of the universal common good, and not simple international political agreements, can guarantee real peace, which is not only the condition for the material and spiritual development of peoples but it is most of all its result.

1. LA CRISI DELLO STATO NAZIONALE MODERNO

Una delle tendenze più caratteristiche del nostro tempo (che Papa Giovanni XXIII avrebbe chiamato un "segno dei tempi"), manifestatasi già nella seconda metà del secolo XX e prevedibilmente destinata ad accentuarsi nel corso del terzo millennio, è la crisi dello Stato nazionale moderno, nato alla fine del medioevo come società politica dotata di sovranità e divenuto protagonista della vita politica dell'intero pianeta negli ultimi cinque o sei secoli. Questo Stato è nato nel rinascimento come realtà nuova, che non era mai esistita nell'antichità e nel medioevo. Esso viene inteso sin dall'inizio come istituzione dotata del potere politico supremo, che dapprima coincide con la persona del principe – esso nasce infatti in Italia all'epoca dei cosiddetti principati –, ma poi diventa impersonale, cioè si identifica con un insieme di uffici, attraverso i quali viene esercitato il potere – ciò accade in Europa con i primi Stati nazionali, cioè Francia, Spagna e Inghilterra. Sia nei principati che nei primi Stati nazionali, infatti, il potere politico non è più distribuito, come nell'impero medioevale, tra i vari

signori, cioè tra i feudatari, che formano una specie di piramide al cui vertice sta il principe, o l'imperatore. Esso è detenuto interamente dal principe, o dal re, e tutti gli altri membri della società politica ne sono totalmente privi, cioè divengono dei semplici "privati", nel senso letterale del termine, e perciò sono tutti uguali, cioè non formano più una piramide, ma sono tutti ugualmente sottoposti ("sudditi") al principe.

Il termine di cui il linguaggio politico moderno si serve per indicare questa nuova realtà è appunto quello di "Stato", che non è un termine nuovo, perché era usato già da Cicerone, ma assume un significato completamente nuovo: esso, infatti, non indica più la condizione (status, participio del verbo stare) in cui qualcuno, per esempio la stessa società politica, viene a trovarsi, bensì l'istituzione, collocata al vertice di essa, nella quale si concentra l'intero potere politico. Nell'espressione ciceroniana *optimus status civitatis*, per esempio, il riferimento politico non è contenuto nel termine status, bensì soltanto nel termine *civitatis*, che indica appunto la società politica. Invece nel Principe di Machiavelli, quando si parla dell'arte di conquistare e mantenere gli "Stati", il termine "Stato" ha già il significato di istituzione in cui è concentrato l'intero potere politico.

Il concetto moderno di Stato viene teorizzato per la prima volta da Jean Bodin, che lo caratterizza mediante l'attributo della "sovranità", precedentemente riconosciuto soltanto a Dio. Il termine medievale "sovrano" (*superanus*) indicava infatti colui che è superiore a tutti gli altri e non ha nulla di superiore a sé, perciò si applicava soltanto a Dio. Per Bodin, invece, il principe, cioè lo Stato, è immagine di Dio, e quindi è, come Dio, "sovrano", vale a dire superiore all'intera società politica e non riconoscente alcuno come superiore a sé.¹

L'identificazione dell'antica "società politica" con il nuovo "Stato" avviene ad opera di Hobbes, il quale, da esperto conoscitore di Aristotele, precisa che il "corpo politico" (*political body*), o "società politica" (*civil society*), è ciò che i Greci chiamavano *polis*, ma, al contrario di Aristotele, considera questa società non come naturale, bensì come artificiale.² Per Hobbes infatti, come è noto, gli uomini per natura non sono socievoli, cioè non sono animali politici, bensì sono come lupi l'uno nei confronti dell'altro (*homo homini lupus*), e solo per mezzo di un patto, cioè il contratto sociale, passano dallo "stato di natura" allo "stato civile", o "politico", dando origine alla società politica.

Questo patto tuttavia, secondo Hobbes, proprio per la natura non politica dell'uomo, deve compiersi mediante la rinuncia, da parte dei singoli individui, a tutti i loro diritti e la cessione di questi ad un individuo solo,

che è appunto il "sovrano" (principe o assemblea, è indifferente), il quale così assomma in sé la totalità del potere politico. In tal modo il sovrano viene ad essere una specie di sintesi dell'intera società politica, un mostro, come il Leviatano biblico, cioè un individuo formato dalle teste di tutti gli altri individui, il quale è una specie di Dio in terra. La società politica, cioè l'insieme di tutti gli individui, viene così a coincidere con lo Stato, cioè con il sovrano. Nel *Leviatano* Hobbes infatti scrive:

la moltitudine così unita in una persona viene chiamata uno Stato (*State*), in latino *civitas*. Questa è la generazione di quel grande Leviatano o piuttosto (per parlare con più riverenza) di quel dio mortale, al quale noi dobbiamo, sotto il Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa.³

L'identificazione tra società politica e Stato, che in Hobbes è unita ad una concezione assolutistica di quest'ultimo, permane anche in Locke, che è invece il fondatore del liberalismo. Anche questi infatti ammette, al pari di Hobbes, la contrapposizione fra "stato di natura" e "stato civile", benché poi si rifiuti di trasferire allo Stato, prodotto dal contratto sociale, tutti i diritti dei singoli individui ed anzi cerchi di ridurre al minimo il potere dello Stato, per lasciare la massima libertà possibile agli individui.⁴ Essa permane anche in Rousseau, il fondatore della democrazia moderna, il quale, pur rovesciando la valutazione hobbesiana dello "stato di natura" (considerato non più malvagio, ma innocente) e dello "stato civile" (considerato nella maggior parte dei casi malvagio), ammette ugualmente la necessità di un contratto sociale per dare vita alla società politica e considera migliore fra tutte quella società politica in cui tutti gli individui cedano i propri diritti alla "volontà generale", diventando in tal modo una specie di individuo unico, chiamato rispettivamente "corpo politico", in quanto soggetto alla legge, e "sovrano", in quanto autore di essa, ma in entrambi i casi anche "Stato" (*État*).⁵

La stessa identificazione si ritrova in Kant, il quale afferma che la totalità degli individui riuniti sotto un sistema di leggi si chiama "Stato" (*Staat*), che questo è il prodotto di un contratto per mezzo del quale gli individui escono dallo "stato di natura" ed entrano nello "stato civile" (*in einen bürgerlichen Zustand*), e che i membri della società politica, ovvero dello Stato, si chiamano "cittadini dello Stato" (*Staatsbürger*).⁶ Kant, grazie all'uso della lingua tedesca, dispone di due termini diversi per indicare lo "stato" inteso come condizione (*Zustand*) dell'individuo che fa parte di una società politica e lo "Stato" inteso in senso moderno, cioè come l'istituzione sovrana (termini che noi possiamo distinguere solo usando per il secondo l'iniziale maiuscola), ma non esita a identificare la società politica con il secondo. Di

questa identificazione è espressione anche la prima traduzione tedesca della *Politica* di Aristotele, dovuta a Johann Georg Schlosser (1798), il quale non esita a rendere il greco *polis* col tedesco *Staat*.

Ebbene, questa istituzione, che con la sua presenza ha dominato l'intera storia politica moderna, da alcuni decenni ha dato segni inequivocabili di declino. La causa di ciò è essenzialmente la perdita, da parte dello Stato, della sua prerogativa più caratteristica, cioè la sovranità. Condizione della sovranità, infatti, è l'autosufficienza, cioè quella *autarcheia* che già per Aristotele era la caratteristica della "società perfetta", cioè della *polis*. Ma gli Stati moderni, compreso il più potente di essi, cioè gli USA, hanno tutti perduto l'autosufficienza, sia dal punto di vista materiale, cioè economico (e, in molti casi, anche militare), sia dal punto di vista spirituale, cioè scientifico-tecnologico e culturale. Essi hanno perduto l'indipendenza nei confronti del loro esterno, come dimostra oggi il fenomeno chiamato 'globalizzazione', ma come era già apparso chiaro in occasione delle varie crisi energetiche (soprattutto del petrolio), e questa perdita ha prodotto la tendenza verso aggregazioni sovranazionali. L'esempio più macroscopico di questa tendenza è il progressivo prendere corpo dell'Unione Europea, attraverso l'adesione di un numero sempre maggiore di Stati; ma un esempio precedente è stato anche il formarsi degli Stati Uniti d'America. Inoltre gli Stati nazionali hanno perduto anche la capacità di governarsi al proprio interno in modo centralistico, a causa della crescente complessità della società civile contemporanea. La conseguenza di ciò è l'accentuarsi di tendenze federalistiche, autonomistiche, regionalistiche all'interno di ciascuno Stato, fuorché negli Stati che sono già federali, come ancora una volta gli USA.

Abbiamo già visto che lo Stato moderno è una formazione storica particolare, destinata come tale a tramontare, come tutto ciò che appartiene alla storia. Esso infatti è già in declino, come risulta dalla crisi della sovranità, cioè dell'essenza stessa dello Stato moderno, dovuta alla perdita della sua condizione indispensabile, cioè l'autosufficienza. Lo Stato moderno, nel suo tentativo di identificarsi con l'intera società politica, assorbendo in sé la totalità dell'iniziativa politica, ha dovuto assicurarsi l'autosufficienza, prerogativa propria per definizione della società politica, estendendosi, rispetto alla *polis* antica ed ai comuni medioevali, sino all'intero ambito della nazione, l'unico nel quale potesse esercitare in modo incontrastato la propria sovranità. Sono nati così, nel corso dell'età moderna, lo Stato francese, quello spagnolo, quello britannico e, ultimi, quello italiano e quello tedesco, cioè i moderni Stati nazionali europei. Le due ultime guerre mondiali, causate dagli Stati nazionali europei ma allargatesi sino a coinvolgere il mondo

intero, nonché lo sviluppo planetario dell'economia che ne è seguito, hanno tolto agli Stati nazionali l'autosufficienza, sia nei rapporti esterni che in quelli interni. Nei rapporti esterni, cioè tra Stati, si è avviato infatti un processo di limitazione della sovranità degli Stati a favore di comunità politiche supernazionali o multinazionali. Nei rapporti interni ai singoli Stati questi hanno ugualmente dovuto accettare limitazioni della propria sovranità, riconoscendo forme sempre più ampie di autonomie regionali e locali. All'interno degli Stati, inoltre, è in atto un processo che sembra portare alla fine della contrapposizione fra società civile e Stato, nel senso che la società civile si fa sempre più società politica, recuperando dallo Stato quell'iniziativa politica della quale essa era stata originariamente privata.

Come ha recentemente dichiarato Bobbio, "si è venuta diffondendo l'idea che la categoria della politica o del politico sia ora da intendere come ricoprente un'area maggiore di quella ricoperta dallo Stato". "Via via che la società civile si fa 'politica' – continua Bobbio –, la sfera della politica si allarga oltre lo Stato-istituzione, oltre lo Stato-apparato, oltre lo Stato nel senso tradizionale della parola".

Nasce così una nuova forma di Stato, lo "Stato poliarchico", a cui non si contrappone più alcuna società civile e che viene ad essere quella realtà che il pensiero politico antico e medievale indicava col nome di "società politica".⁷ Anche N. Matteucci descrive il declino dello Stato moderno, cioè il processo "verso lo Stato post-moderno", in termini di perdita dell'autosufficienza e di venir meno di un principio unitario, giungendo a concludere che oggi, più che di Stato si potrebbe parlare di sistema: sistema non solo perché tutto è interdipendente e non ci sono veri spazi autonomi, ma anche perché non c'è più un reale potere sovrano, né un comune punto di riferimento ... L'unità – un tempo – politica e giuridica dello Stato è data ora soltanto da tutta questa serie di interdipendenze in un sistema sociale sempre più complesso.⁸

Lo Stato poliarchico, di cui parla Bobbio, e lo Stato post-moderno, di cui parla Matteucci, non sono altro che l'espressione della crisi dello Stato nazionale moderno.

2. IL CONCETTO TOMMASIANO DI "BENE COMUNE"

Alla sfida, per la vita politica contemporanea, derivante dalla crisi dello Stato nazionale è perfettamente in grado di far fronte il concetto di "bene comune", teorizzato da Tommaso d'Aquino e ripreso dalla dottrina sociale

della Chiesa cattolica. Nel commento all'*Etica Nicomachea* Tommaso sostiene che, essendo l'uomo per natura *animal sociale*, in quanto ha bisogno per la sua vita di molte cose che da solo non può procurarsi, ne consegue che per natura egli è *pars alicuius multitudinis*, dalla quale riceve aiuto per "vivere bene" (*ad bene vivendum*). Questa "moltitudine" è anzitutto la *domestica multitudo*, cioè la *domus*, la famiglia, di cui l'uomo è parte e da cui riceve le cose necessarie per vivere (*vitae necessaria*), per esempio la nascita, il nutrimento e l'educazione. Ma c'è anche un'altra "moltitudine" di cui l'uomo è parte, dalla quale egli riceve aiuto per la "perfetta sufficienza della vita" (*ad vitae sufficientiam perfectam*), cioè non solo per vivere, ma anche per vivere bene (*ut bene vivat*): questa è la *multitudo civilis*, ossia la *civitas*, dalla quale l'uomo viene aiutato non solo quanto ai bisogni materiali (*quantum ad corporalia*), nel senso che nelle *civitas* ci sono *multa artificia* ai quali la *domus* non può bastare, ma anche quanto ai bisogni morali (*quantum ad moralia*), per esempio nel senso che per mezzo della *publica potestas* vengono tenuti a freno col timore della pena i "giovani insolenti alla cui correzione non basta l'ammonizione paterna".⁹

Siamo in presenza della nota dottrina aristotelica, che Tommaso si limita a ripetere con consenso, anche nell'aspetto per cui l'uomo è "parte" della società politica, il quale da un punto di vista cristiano può creare qualche difficoltà. Si noti tuttavia che la società a cui Tommaso fa qui riferimento non ha nulla a che fare con lo Stato nel senso moderno del termine, ma è la *civitas*, traduzione letterale della *polis* aristotelica, che indica non l'agglomerato urbano, e nemmeno il territorio (città più campagna), bensì l'insieme dei cittadini, la *multitudo*.

A questo punto Tommaso introduce il concetto di "bene comune" nel modo seguente: ogni scienza, così come ogni azione umana, tende ad un fine, pertanto il fine migliore compete alla scienza più importante ed "architettonica", cioè a quella che comanda alle altre che cosa si deve fare. Questa è la *scientia civilis*, cioè la politica, dunque a questa compete considerare il fine migliore, ed essa usa tutte le altre scienze in vista di questo fine, che è il bene comune della città (*idest ad bonum commune civitatis*). Qui il "fine migliore", cioè il bene supremo, viene senz'altro identificato, al seguito di Aristotele, col bene della città, e a sostegno di questa tesi Tommaso porta il seguente ragionamento. "Ciascuna causa tanto è anteriore e preferibile, quanto è maggiore il numero di cose a cui si estende" (*unaquaeque causa tanto prior est et potior quanto ad plura se extendit*); perciò anche il bene, che ha il significato di causa finale, è tanto più preferibile quanto è maggiore il numero di enti a cui si estende. Di conseguenza, se una stessa cosa, per

esempio la sopravvivenza, è bene sia per un solo uomo che per l'intera città, e ci si trova nella necessità di scegliere a quale di queste due realtà si deve riservarla, "sembra molto più importante e perfetto procurare e salvare ciò che è bene per l'intera città piuttosto che ciò che è bene per un solo uomo".

Tommaso poi aggiunge al testo aristotelico un supplemento di spiegazione, rivelando in tal modo il suo pieno consenso con esso. Appartiene in verità all'amore che deve esistere tra gli uomini, egli spiega, che l'uomo conservi il bene anche per un solo uomo.

Ma è cosa molto migliore e più divina (*multo melius et divinius est*) che ciò sia offerto all'intero popolo (*toti genti*) ed alle città; oppure talora è desiderabile che ciò sia offerto a una sola città, ma è molto più divino che sia offerto all'intero popolo, nel quale sono contenute molte città.

Poi Tommaso giunge addirittura a precisare: "si è detto che ciò è più divino, per il fatto che assomiglia maggiormente a Dio, il quale è la causa ultima di tutti i beni".¹⁰ Dunque il bene comune della città è più divino di tutti gli altri, perché assomiglia più di tutti a Dio. Si tratta di espressioni molto forti, che possono creare qualche problema in rapporto alla nota dottrina tommasiana, secondo la quale il bene supremo dell'uomo è la contemplazione di Dio.

A dissipare questa impressione non valgono le precisazioni che Tommaso fornisce subito dopo, quando dice che la politica è la più importante tra le scienze non in assoluto, ma nel genere delle scienze "attive" (cioè pratiche), le quali riguardano le cose umane (*res humanae*), perché di queste essa concerne il fine ultimo. Invece il fine ultimo dell'intero universo è considerato dalla *scientia divina* (la teologia?), la quale è la più importante di tutte, mentre alla politica spetta la considerazione del fine ultimo della vita umana (*ultimi finis humanae vitae*).¹¹ Anche con questa precisazione, infatti, il bene comune della città resta il fine supremo della vita umana. Solo in seguito, come vedremo, Tommaso dissiperà ogni equivoco al riguardo.

La stessa dottrina si ritrova, naturalmente, nel commento alla *Politica* di Aristotele, una delle ultime opere di Tommaso, rimasta incompiuta. Qui l'Aquinate afferma che la ragione stessa, espressione per lui della natura umana, coordina molti uomini in qualche comunità unica e che, essendovi molti gradi e ordini di comunità, l'ultima di esse, cioè quella dopo la quale non ne esistono altre, è la *civitas*, cioè la comunità ordinata alle cose che di per sé sono sufficienti alla vita umana. Di conseguenza essa è,

la più perfetta fra tutte le comunità umane; e, poiché le cose in uso dell'uomo sono ordinate all'uomo come al loro fine, il quale è più impor-

tante delle cose che sono in vista del fine, è necessario che questo intero (*hoc totum*) che è la *civitas* sia più importante di tutti gli interi che possono essere conosciuti e costituiti dalla ragione umana.¹²

Dopo di che, Tommaso introduce il concetto di bene comune dicendo: Se ogni comunità è ordinata ad un bene, è necessario che quella comunità che è massimamente importante, sia massimamente portatrice di quel bene, che fra tutti i beni umani è il più importante ... (Aristotele) intende infatti il bene comune, il quale è migliore e più divino del bene di uno solo.¹³

Questo bene comune viene in seguito così illustrato:

La città è stata fatta inizialmente in vista del vivere (*gratia vivendi*), cioè affinché gli uomini trovassero a sufficienza ciò di cui potessero vivere, ma dal suo essere deriva non solo che gli uomini vivano, bensì che vivano bene (*quod bene vivant*), in quanto attraverso le leggi della città la vita degli uomini è ordinata alle virtù.¹⁴

Si tratta ancora una volta di una nota dottrina aristotelica, dove però Tommaso definisce il “vivere bene” non tanto come vivere felicemente, quanto come vivere virtuosamente. Ma probabilmente ciò non fa molta differenza, dato che già per Aristotele, come è noto, la felicità consiste nel vivere secondo virtù.

Il problema che Tommaso incontra è invece un altro, cioè quello a cui abbiamo accennato a proposito del commento all'*Etica*, vale a dire come conciliare il punto di vista del “bene comune” della città con quello del bene supremo dell'uomo, che è la contemplazione di Dio. Egli vi si imbatte nel momento in cui illustra la definizione aristotelica dell'uomo come animale per natura politico (*naturaliter civile animal*). Quando infatti Aristotele afferma che possono fare a meno della città solo le bestie e gli dèi, cioè gli esseri rispettivamente inferiori o superiori all'uomo, Tommaso interpreta quest'ultima espressione come riferita non agli dèi, bensì a degli uomini dotati di una natura più perfetta di quella degli altri uomini, cioè capaci di bastare a se stessi senza avere bisogno della società, e fa l'esempio di Giovanni il Battista e del beato Antonio eremita.¹⁵ Ciò rivela che egli ammette delle eccezioni alla dottrina aristotelica, costituite precisamente da uomini dediti alla vita contemplativa, nel senso cristiano del termine.

Successivamente Tommaso si imbatte nello stesso problema quando deve spiegare l'affermazione di Aristotele che la città è anteriore per natura alla famiglia e al singolo uomo, in quanto essa è il tutto, e il tutto è anteriore alla parte. A questo proposito l'Aquinate ammette che il tutto è, sì, anteriore alla parte, sia per natura che per perfezione, ma aggiunge che ciò

deve essere inteso solo relativamente alla materia, non anche relativamente alla specie (*sed hoc intelligendum est de parte materiae, non de parte speciei*).¹⁶ Probabilmente ciò significa che, se la città è paragonata, come avviene in Aristotele, ad un tutto materiale, quale è ad esempio il corpo umano, allora è vero che il tutto è anteriore alla parte, cioè il corpo è anteriore a un suo membro, perché questo non può sopravvivere se è staccato dal corpo intero; se invece si guarda alla specie, per esempio alla specie umana, da cui è presa la nozione che serve a definire l'uomo, cioè la razionalità, allora non è più vero che il tutto precede la parte, perché la razionalità, che è parte dell'uomo inteso come specie, cioè è parte della sua definizione, precede il tutto, in quanto ne costituisce l'anima, cioè la forma. In ogni caso Tommaso sembra qui ammettere che l'uomo, se inteso non come parte materiale della città, ma come specie, o meglio ancora come razionalità, non solo non è posteriore alla città, ma anzi la precede.

Un ulteriore elemento utile alla soluzione del problema è portato dal commento all'*Etica*, dove Tommaso, subito dopo avere definito la *civilis multitudo*, cioè la società politica, la città, come un intero, o un tutto, di cui il singolo uomo è parte, precisa:

Questo intero, che è la moltitudine civile, oppure la famiglia domestica, ha la sola unità di ordine (*solum unitatem ordinis*), secondo la quale qualcosa non è uno in assoluto (*simpliciter unum*). Perciò la parte di quell'intero può avere un'operazione che non è operazione dell'intero, come un soldato dell'esercito può avere un'operazione che non è dell'intero esercito. Nondimeno anche lo stesso intero ha qualche operazione che non è propria di una qualche parte, ma dell'intero, per esempio il combattimento dell'intero esercito. E il trainare una nave è operazione della moltitudine di coloro che trainano la nave. Esiste invece qualche intero, che ha unità non solo per ordine, ma per composizione, o per connessione, o anche per continuità, secondo la quale unità è uno in assoluto, perciò non vi è alcuna operazione della parte che non sia dell'intero. Nelle realtà continue infatti è identico il moto del tutto e della parte; e similmente nelle realtà composte, o connesse, l'operazione della parte è principalmente del tutto.

Da ciò Tommaso conclude che non spetta alla stessa scienza considerare le operazioni del singolo uomo, della famiglia e della città, ma ciò spetta a tre scienze diverse, che sono rispettivamente la monastica, l'economica e la politica.¹⁷ Dunque, poiché la città è sì un intero di cui il singolo uomo è parte, ma è un intero che ha un'unità soltanto di ordine, non di composi-

zione o di continuità, esistono operazioni della parte, cioè del singolo, che non sono operazioni dell'intero, cioè della città, e pertanto anche il fine del singolo uomo, al quale tendono tutte le sue operazioni, può essere diverso da quello della città. È evidente che qui Tommaso pensa alla contemplazione di Dio, fine ultimo dell'uomo.

Nello stesso senso parla anche un famoso passo della *Summa Theologiae*, continuamente citato da quanti cercano di risolvere il problema del rapporto tra il bene del singolo e il bene della città in Tommaso. Anche quest'opera, come i commenti ad Aristotele, afferma ripetutamente che la comunità politica è il tutto di cui il singolo uomo è solo una parte,¹⁸ e che il bene del tutto è superiore a quello della parte.¹⁹ Tuttavia in un punto Tommaso dice:

l'uomo non è ordinato alla comunità politica secondo tutto se stesso e secondo tutte le cose sue (*secundum se totum et secundum omnia sua*) ..., ma tutto ciò che l'uomo è, e ciò che può, e ha (*totum quod homo est, et quod potest, et habet*), deve essere ordinato a Dio.²⁰

Alcuni spiegano questo passo ricorrendo alla distinzione tra individuo, cioè realtà corporea, e persona, cioè realtà spirituale, e affermano che l'uomo in quanto individuo dipende dalla comunità politica ed è tenuto a servirla, mentre in quanto persona sorpassa la comunità politica ed ha un fine sopra-temporale.²¹ A me sembra non necessario ricorrere alla suddetta distinzione, che rischia di spezzare l'unità dell'uomo e che del resto in Tommaso non si trova, ma è stata introdotta da alcuni neotomisti. Il solo concetto tommasiano di persona, intesa come sostanza razionale, è sufficiente a salvaguardare la sporgenza della persona sulla società politica. Ciò risulta da vari passi concernenti non la società politica in particolare, ma l'universo in generale, il quale è anch'esso un tutto di cui le singole creature sono parti. A questo proposito infatti Tommaso afferma da un lato che le parti hanno come fine la perfezione del tutto, ma dall'altro che le creature razionali, oltre a questo, hanno come fine Dio, che possono attingere con l'operazione a loro propria, cioè conoscendo e amando.²² Altrove egli afferma che,

il bene della moltitudine è maggiore del bene di uno solo che fa parte della moltitudine, ma è minore del bene estrinseco a cui la moltitudine è ordinata (*bonum extrinsecum ad quem multitudo ordinatur*);²³

e altrove ancora che "le sostanze intellettuali sono governate per se stesse, le altre cose invece per esse" e che "la creatura razionale è governata per se stessa".²⁴

Del resto anche a proposito della società politica Tommaso introduce esplicitamente la distinzione tra due fini, come risulta con chiarezza dall'o-

puscolo *De regimine principum*, scritto contemporaneamente al commento alla *Politica* e rimasto, come questo, incompiuto. Qui, dopo avere affermato che il fine dell'autorità politica (per la quale Tommaso preferisce la forma monarchica) è il *bonum commune multitudinis* e che questo consiste anzitutto nella pace, si ricorda anche che il fine ultimo dell'uomo è la beatitudine, la quale è la sua perfezione finale e il suo bene completo (*hominis finalis perfectio et bonum completum*).²⁵ I due fini si integrano nel modo seguente: il bene comune della "moltitudine congregata", cioè della società politica, è, come dice Aristotele, il vivere bene, cioè il vivere secondo virtù; ma poiché l'uomo, vivendo secondo virtù, è ordinato al fine ulteriore, che consiste nella fruizione di Dio, è necessario che il fine della moltitudine umana sia il medesimo che quello del singolo uomo. "Non è dunque fine ultimo della moltitudine congregata vivere secondo virtù, ma attraverso una vita virtuosa pervenire alla fruizione divina".²⁶

Naturalmente quest'ultimo non è il fine immediato della comunità politica, e quindi dell'autorità che la governa: esso è il fine ultimo, e ad esso deve provvedere, secondo Tommaso, l'autorità religiosa, cioè in ultima analisi il papa. Invece l'autorità politica, cioè il re, deve provvedere alle cose che sono ordinate a quel fine ultimo, cioè "a tutti gli uffici umani" (*omnibus humanis officiis*). Più precisamente,

poiché della vita che viviamo bene nel tempo presente è fine la beatitudine celeste, è compito del re provvedere alla vita buona della moltitudine (*vitam multitudinis bonam procurare*) secondo questo criterio, cioè secondo quanto conviene al conseguimento della beatitudine celeste, ossia fornire le cose che conducono alla beatitudine celeste e proibire, nella misura in cui ciò sia possibile, quelle ad esse contrarie.

Per non essere frainteso, Tommaso precisa quali sono le cose che conducono alla beatitudine celeste, cioè non solo l'operare secondo virtù (*operatio secundum virtutem*), ma anche "una quantità sufficiente di beni corporali, il cui uso è necessario all'atto della virtù (*corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarium ad actus virtutis*)". In conclusione, dunque, tre cose sono necessarie ad istituire la buona vita della moltitudine: primo, che la moltitudine sia costituita nell'unità della pace; secondo, che la moltitudine, unita dal vincolo della pace, sia diretta ad agire bene; ... terzo, che per l'industriosità di chi governa sia assicurata una quantità sufficiente di cose necessarie a vivere bene (*ut per regentis industriam necessariourum ad bene vivendum adsit sufficiens copia*).²⁷

Pertanto, poiché la società politica non è una sostanza, ma una relazione, il bene comune a cui pensa Tommaso è il bene di tutti e di ciascuno, cioè un bene che non deve mai togliere all'individuo quello che gli è essenziale per essere uomo; non un bene a sé stante, perché appunto la società non è una sostanza a sé stante, ma quel bene che rifluisce sui singoli per il fatto della loro unione, un bene insomma del quale tutti partecipano. Qualunque cosa si pensi dell'identificazione del bene ultimo con la beatitudine celeste, si deve convenire che per Tommaso il bene comune è essenzialmente un bene terreno, "temporale".

Ma l'aspetto che qui maggiormente interessa della concezione tommasiana del bene comune, in relazione al fenomeno sopra descritto del declino dello Stato nazionale moderno, è un altro, cioè è quello che consegue dal principio sopra affermato, secondo il quale "ciascuna causa tanto è anteriore e preferibile, quanto è maggiore il numero di cose a cui si estende" (*unaquaque causa tanto prior est et potior quanto ad plura se extendit*). In base a questo principio, infatti, non solo il bene dell'intera città è maggiore di quello del singolo individuo, ma ancor più grande è il bene che si riferisce "ad un'intera gente, nella quale sono contenute molte città" (*toti genti, in qua multae civitates continentur*). Quindi "questo bene, cioè quello che è comune ad una sola o a più città", costituisce il fine della vita umana, cioè di questa vita terrena, del quale si deve occupare la scienza politica. Se *gens* significa popolazione, o nazione, allora la *civitas*, in quanto contenuta nella *gens*, è una società particolare, come potevano essere nel secolo XIII Roma, Napoli o Parigi, e quindi il bene comune va oltre le dimensioni di essa. Se invece la *polis* è la società politica perfetta, come era per Aristotele, cioè quello che sarebbe divenuto in età moderna lo Stato nazionale, allora il bene comune va anche oltre le dimensioni di quest'ultimo. In tutti i casi il bene comune sembra essere un bene universale, cioè proprio all'intera specie umana.

Ciò è confermato dal commento di Tommaso alla *Politica*, dove la *civitas* è considerata, con Aristotele, come "la più perfetta fra tutte le comunità umane", o "il più importante fra tutti gli interi che possono essere conosciuti e costituiti dalla ragione umana", e quindi il bene comune, o bene della *civitas*, è "quello che fra tutti i beni umani è il più importante". La stessa concezione infine è confermata dal *De regimine principum*, dove alla nozione antica di *civitas* si sostituisce quella medievale di *regnum*, comprendente più *civitates*, ma il fine del monarca, cioè il *bonum commune multitudinis*, consiste anzitutto nella pace, cioè in un bene che va oltre l'estensione del singolo regno. Il concetto di bene comune viene così esteso all'intera umanità, organizzata in una società politica di dimensioni mondiali.

3. LA SOCIETÀ POLITICA MONDIALE NEL PENSIERO DI JACQUES MARITAIN E DEL CONCILIO VATICANO II

La concezione tommasiana del bene comune è stata genialmente ripresa e sviluppata soprattutto da Jacques Maritain nella sua opera politica più matura, cioè *L'uomo e lo Stato* (Chicago 1951). In quest'opera il filosofo tomista ha chiaramente illustrato la crisi dello Stato nazionale moderno, in quanto dotato di sovranità, mostrando la contraddittorietà dello stesso concetto di sovranità. Egli ha quindi teorizzato la necessità di una società politica mondiale, riprendendo il lavoro fatto dal cosiddetto gruppo di Chicago nella preparazione di un progetto di costituzione del mondo. Questo gruppo, denominato *Committee to Frame a World Constitution* e composto, oltre che dallo stesso Maritain, da Robert Hutchins, Giulio Antonio Borgese, Mortimer A. Adler, Stringfellow Barr, Charles H. McIlwain, e da altri studiosi di filosofia e scienza politica, pubblicò già nel 1948 l'*Abbozzo preliminare* di costituzione mondiale nella rivista "Common Cause" dell'università di Chicago. Da questo documento risulta che il problema non è tanto quello di costituire un'autorità politica mondiale, che rischierebbe di avere gli stessi difetti dello Stato nazionale, quanto quello di instaurare una società politica mondiale, cioè una società caratterizzata da un fine condiviso da tutti, che è appunto il bene comune, alla cui realizzazione tutti collaborino liberamente.

Riprendendo la concezione classica, cioè aristotelica, della società politica, sia pure integrata nella visione cristiana che attribuisce all'uomo come fine ultimo il godimento di Dio e quindi lo considera superiore alla società politica, Maritain afferma che questa è sollecitata dalla natura e realizzata dalla ragione, cioè è una società interamente umana che tende ad un bene interamente umano, il bene comune. Come per Aristotele, anche per Maritain la giustizia è la condizione prima per l'esistenza di una società politica, ma l'amicizia è la sua vera forza animatrice.²⁸

L'uomo intero, anche se non in ragione della sua intera persona e di tutto ciò che possiede – afferma Maritain avvalendosi della famosa distinzione tomistica –, è parte della società politica e quindi ogni sua attività, tanto comunitaria quanto personale, interessa il tutto politico. Il corpo politico contiene nella sua unità superiore una molteplicità di comunità (famiglia, nazione, ecc.), i cui diritti essenziali e le cui libertà gli sono anteriori, e una molteplicità di società particolari (create dagli uomini), che dovrebbero essere il più autonome possibile. Il fine del corpo politico è il bene comune, il quale comprende il bene pubblico e l'ordine generale della legge,

ma è anche più ricco e coincide con la buona vita umana della moltitudine, comune al tutto ed alle parti.

Lo Stato invece, per Maritain, è la parte del corpo politico che si occupa in special modo dell'osservanza delle leggi, del benessere comune e dell'ordine pubblico, amministrando la cosa pubblica. Esso è una parte specializzata nell'interesse del tutto. Non è un uomo o un gruppo di uomini, ma un complesso di istituzioni, un organo qualificato ad usare il potere e la coercizione al servizio della società politica. Mentre la persona è fatta per il corpo politico e questo è fatto per la persona, la persona non è fatta per lo Stato, ma questo è fatto per la persona, cioè non è una sostanza fine a se stessa (teoria sostanzialistica dello Stato), bensì uno strumento al servizio del bene comune, cioè del bene del corpo politico (teoria strumentalistica dello Stato).²⁹

Il concetto di Stato, secondo Maritain, era implicitamente incluso nell'antico concetto di città (*polis, civitas*), che nella sua essenza significava corpo politico, e ancora di più nel concetto romano di impero: ma nell'antichità non fu mai formulato in modo esplicito. Disgraziatamente esso fu espresso insieme con il concetto spurio, cioè assolutistico, di Stato, quando, all'inizio dell'età moderna, l'autorità del monarca fu considerata discendere dall'alto, cioè direttamente da Dio, anziché provenire dal basso, cioè dal corpo politico a cui originariamente Dio l'ha trasmessa. Così nacque il concetto di Stato come un tutto, talvolta identificato con la persona del monarca, sovrapposto ed avvolgente rispetto al corpo politico, nonché dotato del potere supremo in virtù di un suo diritto naturale ed inalienabile, cioè dotato della "sovranità". Questa è infatti, afferma Maritain,

il diritto naturale ed inalienabile ad un potere supremo separato ed al di sopra dei sudditi. La rivoluzione francese ha trasferito il concetto di Stato dal re alla nazione, erroneamente identificata col corpo politico, facendo così dello Stato una persona ed un soggetto di diritto. In tal modo il concetto assolutistico di Stato fu accettato e sciaguratamente incorporato nella dottrina democratica.³⁰

Il bene comune del corpo politico, prosegue Maritain, richiede una funzione di autorità e di potere, e perciò un organo speciale dotato del potere supremo: lo Stato è questo organo. Esso è parte del corpo politico, quindi inferiore a questo e subordinato ad esso, cioè al suo servizio. Nella società politica non esiste sovranità, cioè non esiste alcun diritto naturale ed inalienabile ad un potere supremo trascendente e separato dalla società stessa: esiste solo l'autorità suprema, che appartiene al corpo politico e viene conferita da questo allo Stato, affinché la eserciti per il bene di tutti.

Ciò non significa che Maritain riproponga senz'altro l'ideale dell'antica *polis*, il che sarebbe ovviamente anacronistico, perché non terrebbe conto della grande scoperta del cristianesimo, cioè la scoperta, per dirla con Hegel, che non solo alcuni uomini sono liberi (e gli altri schiavi), ma che l'uomo in quanto uomo (e, naturalmente, donna) è libero, nonché della grande conquista dell'età moderna, che a tale libertà ha dato concreta attuazione. Egli sembra piuttosto orientato a concepire una nuova società politica, di cui è difficile prevedere l'estensione, i lineamenti istituzionali ed il funzionamento amministrativo, ma in cui ciascun individuo umano, in quanto persona, sia soggetto di diritti e di doveri, non solo giuridici, ma anche politici, e collabori, nella misura delle sue possibilità e capacità, al raggiungimento del bene comune.

La prospettiva di una nuova società politica è contenuta nell'ultimo capitolo di *L'uomo e lo Stato*, quello dedicato al problema dell'unificazione politica del mondo. Qui Maritain anzitutto sottolinea l'interdipendenza economica degli Stati e la conseguente necessità di eliminare definitivamente la loro pretesa sovranità. Il corpo politico di tipo nazionale, egli afferma, non è più una società perfetta, cioè autosufficiente, e dunque non è più una vera società politica. L'unica società politica dotata dell'autosufficienza, cioè perfetta, può essere solo una società politica mondiale, cioè multinazionale e supernazionale. In essa si deve realizzare un'unità pienamente politica, non solo governativa, consistente nel "vivere insieme" da parte di tutti i suoi cittadini, cioè nel collaborare alla realizzazione di un unico bene comune e nell'intrattenere fra tutti rapporti di autentica amicizia civica.³¹

Nei confronti di questa nuova società politica, formata di molte nazioni e quindi articolata pluralisticamente al suo interno, si deve sviluppare una "nuova cittadinanza", cioè una nuova appartenenza, e quindi una nuova solidarietà, diretta non solo ai membri della propria nazione, o, peggio, della propria corporazione economica, o della propria confessione religiosa, ma a tutti gli uomini, in quanto tutti cittadini della stessa società politica, tutti interessati alla realizzazione dello stesso fine, il bene comune inteso come bene di tutti. Essa non sarà una "nuova cristianità" perché non sarà una "società cristiana" (come non sarà una società musulmana o ebraica o marxista), cioè una società composta da tutti cristiani, anche se l'accoglimento del Vangelo da parte di tutti gli uomini resta il grande ideale dei cristiani. Sarà una società ispirata dal cristianesimo solo per il fatto che il Vangelo annuncia l'amore e la solidarietà fra tutti gli uomini, e quindi una società fondata su questa solidarietà è di per sé conforme al Vangelo, qualunque sia la posizione dei suoi membri nei confronti della religione. Anzi si può dire

addirittura che essa sarà una società ispirata dal cattolicesimo, ma solo se si conserva al termine “cattolico” il suo significato originario di “universale”.

Anche il Concilio Vaticano II, nella costituzione *Gaudium et spes*, si è espresso in questa direzione, affermando che la pace, la quale è “opera della giustizia” (n. 78), per essere realizzata richiede “un’ autorità internazionale competente, munita di forze efficaci” (n. 79), ovvero “un’ autorità pubblica universale, da tutti riconosciuta, la quale sia dotata di efficace potere per garantire a tutti i popoli sicurezza, osservanza della giustizia e rispetto dei diritti” (n. 82). Le attuali istituzioni internazionali, come ad esempio l’ONU, “rappresentano i primi sforzi di gettare le fondamenta internazionali di tutta la comunità umana” (n. 84). Perciò il documento si conclude con un’ esortazione ai cristiani a “lavorare insieme alla costruzione del mondo della vera pace” (n. 92), “uniti con tutti coloro che amano e cercano la giustizia” (n. 93).

La fine della guerra fredda, che ha felicemente concluso il secolo XX, e l’avvento della “globalizzazione” sono passi avanti in questa direzione, che rendono superflua la *leadership* di un paese pur benemerito come gli USA, un tempo necessario per la salvaguardia della libertà, e quindi escludono che la società politica mondiale possa configurarsi come egemonia di uno Stato su tutti gli altri (il cosiddetto “impero”), con tutti i rischi di insofferenza, instabilità e terrorismo che ciò comporterebbe. Solo una società politica mondiale, caratterizzata dal perseguimento del bene comune universale, e non semplici accordi politici internazionali, può garantire la vera pace, che non è solo la condizione dello sviluppo materiale e spirituale dei popoli, ma ne è anche e soprattutto il risultato.

¹ J. Bodin, *De la République*, libro I, c. 8.

² T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, parte I, XIX, 8.

³ T. Hobbes, *Leviatano*, c. XVII.

⁴ J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, § 87.

⁵ J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, I, 6.

⁶ I. Kant, *Metafisica dei costumi*, §§ 43-45.

⁷ N. Bobbio, “Per una mappa della filosofia politica”, in AA.VV., *La filosofia politica oggi*, a cura di D. Fiorot, Torino, Giappichelli, 1990, pp. 21-22.

⁸ N. Matteucci, voce *Stato*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 1984.

⁹ S. Thomae Aquinatis, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Torino-Roma, Marietti, 1949, I, lectio I, 4.

¹⁰ *Ibid.*, lectio II, 25-30.

¹¹ *Ibid.*, 31.

¹² S. Thomae Aquinatis, *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, Torino-Roma, Marietti, 1966, proemium, 4.

¹³ *Ibid.*, I, lectio I, 11.

¹⁴ *Ibid.*, 31.

¹⁵ *Ibid.*, 35.

¹⁶ *Ibid.*, 38.

¹⁷ *In Eth. Nic.*, I, lectio I, 5.

¹⁸ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, Roma, Forzani, 1927, I-II, q. 96, a. 4; II-II, q. 64, a. 2; II-II, q. 65, a. 5.

¹⁹ *Ibid.*, I-II, q. 113, a. 9, ad secundum.

²⁰ *Ibid.*, I-II, q. 21, a. 4, ad tertium.

²¹ Cf. J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Brescia, Morcelliana, 1973, pp. 44-45.

²² *S.Th.*, I, q. 65, a. 2.

²³ *Ibid.*, I-II, q. 39, a. 2, ad secundum.

²⁴ *Summa contra Gentiles*, Roma, Forzani, 1927, III, c. 112.

²⁵ S. Thomae Aquinatis, *De regimine principum*, Torino, Marietti, 1971, I, cc. 1, 2 e 8.

²⁶ *Ibid.*, c. 14.

²⁷ *Ibid.*, c. 15.

²⁸ J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, Milano, Vita e pensiero, 1982, c. 1, § 4.

²⁹ *Ivi*, c. 1, § 5.

³⁰ *Ivi*, c. 1, § 6.

³¹ Maritain, *op. cit.*, c. VII.

CORPORE ET ANIMA UNUS:
LA RILEVANZA ETICA DELL'UNITÀ SOSTANZIALE
DELL'UOMO ALL'INIZIO DEL TERZO MILLENNIO

S.E. MONS. CARLO CAFFARRA

My paper is divided into three parts. In the first I will try to summarise the Thomasian thesis of the substantial unity of the human person. In the second and main part I will expound the importance that this anthropological thesis has in the ethical reflection. In the third I will try to contextualise what I have just said in the contemporary spiritual situation, explicitly addressing the Congress' topic.

The substantial unity of the human person

I do not intend to present new results deriving from a personal research on this theme, since it is not the focal point of my reflection. I will concentrate on the results of the historical and theoretical research reached in these last decades.

The construction of Thomas's thought on this topic is divided in two parts. In the first I will expound the definition of man in Saint Thomas, man as soul and body. In the second part I will dwell on Thomas's elaboration of the hylemorphic doctrine, addressing the following points:

- for the soul the union with the body is natural and therefore good;
- need for the intellectual "form" to be the only substantial form of the human being;

The ethical relevance of the thesis

This is the most important part of my paper. By "ethical relevance" I mean that certain reasonings and conclusions of Saint Thomas's ethical science are founded on the thesis of the substantial unity of the human person. I am referring to the following moments or ethical concepts above all: the concept of *inclinatio naturalis* in the definition of natural law; the concept of moral virtue; the concept of passion.

Starting from a rigorously historical reflection, in the second part of this point I will try to show how the development of the bioethical reflection and of the ethics of sexuality, carried out by the Magisterium and by the Catholic theology faithful to it in the post-Council period, find in the Thomasian thesis one of the main reasons of their truth and plausibility.

The current situation

The reconstruction of a real humanism requires the full recovery of this thesis of Saint Thomas. This can be proved both negatively and positively. In the negative sense, refusing this thesis leads to the “materialistic” results of contemporary neurology; to the anti-humanistic results of the research on procreation; to the difficulty of elaborating a medicine that is really respectful of the human person. Each of these points will be proved.

In a positive sense, I will try to prove that only by concentrating on this Thomasian thesis can we establish a real dialogue with the current neurological research, and more precisely with one of its cornerstones, the mind-body relation.

La riflessione seguente si snoderà in tre tempi. Nel primo cercherò di esporre in maniera sintetica la tesi tommasiana dell'unità sostanziale della persona umana. Nel secondo, ed in questo consisterà l'apporto precipuo della mia relazione, esporrò la rilevanza che questa tesi ha nella riflessione etica. Nel terzo cercherò, per così dire, di contestualizzare nella situazione spirituale contemporanea quanto detto prima, ponendomi così esplicitamente nella prospettiva del Congresso.

1. L'UNITÀ SOSTANZIALE DELLA PERSONA UMANA

Debbo dire subito che questo punto della mia riflessione non intende offrire alcun contributo nuovo alla ricerca sul pensiero tommasiano; alla ricerca sull'antropologia tommasiana. Non è questa la finalità della mia riflessione. Basterà riferire sinteticamente i risultati della ricerca storica e teoretica raggiunti in questi anni riguardo alla tesi dell'unità sostanziale della persona umana: tesi che ritengo essere la chiave di volta della definizione filosofica di persona umana elaborata da Tommaso.

Parto dalla domanda sul significato fenomenologico di questa definizione: che cosa intende significare Tommaso quando afferma che “*principium quo primum intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis*”?¹ Significa che,

l'io che si coglie come corporeo negli stati affettivi (in certi stati affettivi) è lo stesso io che, riflettendo, ha coscienza di conoscere, di contemplare la bellezza, di fare metafisica ... L'uomo si coglie come *uno*.²

Scrivendo Tommaso: “*ipse idem homo est qui percepit se et intelligere et sentire*”.³ Dunque, la tesi dell'unità sostanziale intende descrivere in primo luogo un'esperienza fondamentale dell'uomo: l'esperienza dell'unità del proprio io nella pluralità specifica delle sue operazioni.

Ma la tesi non ha solo un carattere descrittivo, ma anche e soprattutto *fondativo-esplicativo*: essa cioè è l'unica spiegazione vera – secondo Tommaso – del fatto che “ipse idem homo est ...”, in quanto è l'unità sostanziale della persona che causa quel fatto.

È necessario a questo punto che passiamo dal significato “fenomenologico” al significato “ontologico” della tesi, per capire che cosa essa dice dell'essere della persona umana. Il testo più rigoroso dal punto di vista concettuale mi sembra il seguente:

anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae.⁴

Tenendo presente il primo articolo della *Quaestio disputata de Anima*, possiamo dire quanto segue.

L'anima spirituale dell'uomo è sostanza; sussiste in se stessa. Non nel senso che sia completa nella sua natura specifica o che esista come singolo individuo. E neppure nel senso che esista come completa natura specifica [= *quale quid*, dice Tommaso] non in se stessa ma in singoli individui molteplici [come l'umanità esiste nei singoli uomini]. È sostanza, qualcosa di determinato [hoc aliquid], capace di sussistere in se stessa, “non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis”.⁵

L'essere della persona è dunque uno perché è lo stesso essere dell'anima partecipato anche al corpo a livello di causalità formale ovviamente, non efficiente.⁶

L'anima perciò esiste nella persona come parte autonoma dotata di un proprio essere ed operare, ma esiste anche come *forma sostanziale* (principio che dà unità formale e determinazione alla materia di una sostanza fisica) della sostanza personale “prima” del singolo individuo umano.⁷

Il principio intellettuale o anima possiede l'atto di essere in proprio rispetto al corpo ma non in assoluto, in quanto non l'intelletto è, ma la persona che sussiste nell'unità dell'anima e del corpo.

Sulla base di che cosa Tommaso afferma che l'atto d'essere dell'anima è atto d'essere della persona più che e prima che atto di essere dell'anima? S. Tommaso rimanda sempre al seguente fatto: “experitur ... unusquisque seipsum esse qui intelligit”.⁸ *So*, cioè, che sono *io* che penso ed esisto.

Dunque il fondamento d'essere, lo è che precede e rende possibile il mio atto di pensare, in realtà precede e rende possibile il mio atto di

esistere come persona. E io so che continuo ad esistere e a *essere* io, persona, anche quando non penso. Dunque l'atto d'essere, prima che fondamento del mio pensiero, è fondamento del mio esistere proprio come persona.⁹

Poiché infine l'io è mediante la forma¹⁰ e alla "forma umana" [cioè all'anima umana] pertiene l'essere come la rotondità al cerchio, l'io o la persona umana è incorruttibile o eterna: eterna per partecipazione.

Ho cercato di spiegare il significato ontologico della tesi dell'unità sostanziale della persona umana.

Ora dobbiamo esplicitare alcune fondamentali implicazioni di quel significato.

La prima è l'affermazione dell'assoluta spiritualità della forma sostanziale, o anima, della persona umana. L'unica composizione presente in essa (forma sostanziale) è quella fra essenza ed atto di essere, non fra materia e forma.¹¹ La spiritualità della forma sostanziale umana non esclude la necessità del corpo per l'attuazione delle sue attività proprie, il pensare ed il deliberare. Ha però bisogno del corpo "non tamen sicut instrumentum, sed sicut obiecto tantum".¹²

La seconda è l'affermazione che per l'anima spirituale l'unione al corpo è naturale e benefica. Lo spirito umano si distingue nel mondo degli spiriti perché dice ordine ad un corpo, così come la persona umana nell'universo delle persone si distingue per essere propriamente una persona-corpo; e reciprocamente, nell'universo materiale il corpo umano si distingue da ogni corpo per essere un corpo-persona. Dato che questa è la persona umana, "anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectus habet suam naturam".¹³ È una unione benefica: "propter melius animae est ut corpori uniatur et intelligat per conversionem ad phantasmata".¹⁴

La terza e più importante implicazione è l'unicità della forma sostanziale. Questa tesi è decisiva in ordine all'affermazione dell'unicità della persona umana.¹⁵ Secondo la suggestiva tesi tommasiana, la forma sostanziale spirituale è virtualmente sensibile e vegetativa: "sicut ... superficies quae habet figuram pentagonam ... non per aliam figuram est tetragona et per aliam pentagona".¹⁶

L'unità della persona umana fa sì che niente nell'uomo sia puramente animale o puramente spirituale: è semplicemente *umano*. E con ciò siamo già nel secondo punto della nostra riflessione: il più importante.

2. LA RILEVANZA ETICA DELLA TESI

Parlando di rilevanza etica della tesi dell'unità sostanziale della persona umana, intendo dire che alcuni "nodi centrali" del pensiero etico tommasiano diventano pienamente comprensibili solo alla luce di quella tesi. Mi fermo a considerarne, per brevità, solamente due.

Il primo che vorrei considerare è il tema della "naturalis inclinatio" come chiave di volta della definizione tommasiana di "lex naturalis".

Il tema della "inclinatio naturalis" lo troviamo in ogni passaggio decisivo nella costruzione tommasiana del concetto di legge morale naturale. Si veda *S.Th.*, I-II, q. 90, a. 1, ad 1um; q. 91, a. 2;¹⁷ a. 6 [è sottolineata la distinzione fra una "inclinatio" essenziale ed una "inclinatio" per partecipazione]; q. 93, a. 6, q. 94, a. 2;¹⁸ a. 3.¹⁹

Sulla base di questi testi e di altri paralleli che potevano essere citati, è possibile dimostrare come la definizione di legge naturale in rapporto al tema della "inclinatio naturalis" sia pienamente comprensibile sulla base della tesi dell'unità sostanziale della persona umana.

Iniziamo dal rapporto "legge naturale – inclinazione naturale". La legge naturale in senso proprio, come scrive Tommaso, "est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis".²⁰ Più precisamente ancora: "aliquid per huiusmodi actum constitutum".²¹ Non è, la legge naturale, una capacità della ragione e neppure un suo atto: è ciò che viene per così dire "prodotto" dall'atto della ragione. S. Tommaso parla di "propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones".²² La specificità di queste proposizioni universali prodotte della ragione pratica è che sono "per modum praecipendi".²³ Ma che senso può avere parlare di un "praeceptum/imperium rationis"? La risposta è data già in maniera sintetica in q. 90, a. 1, ad 2um e poi ampiamente nella q. 94, a. 2. È a mio giudizio uno dei momenti più alti dell'antropologia tommasiana.

La persona umana è, come ogni creatura, orientata ed inclinata verso il suo proprio bene: la pienezza del suo essere, conformemente alla sua natura. Esiste nella persona umana una "naturalis inclinatio" verso il suo fine-bene proprio.

Ma la persona umana è anche spirito, e dunque esiste in essa una "inclinazione naturale spirituale": è la volontà intesa come facoltà naturale dell'uomo [voluntas ut natura]. Essa è come generata dall'intelletto-ragione, in quanto è il movimento [inclinatio naturalis] della persona verso il bene intelligibile, senza che il ... generato [voluntas ut natura] possa mai separarsi dal genitore [intelletto-ragione]. L'inclinazione naturale spirituale

implica sempre in se stessa l'atto della ragione che oggettiva, mostra (fa apparire) quel bene da cui l'inclinazione è mossa. Nella e mediante la luce della ragione il bene si mostra alla persona, determinando/causando in essa un'attrazione, un'inclinazione che muove la persona medesima verso il bene che si è mostrato. Non si tratta di un giudizio razionale né puramente descrittivo né puramente prescrittivo: la distinzione fra "essere" e "dover essere" qui non si pone. È una conoscenza-pratica.

La *ratio boni* non è dunque nient'altro che ciò che noi sperimentiamo come *bene*, la fattività dell'oggetto pratico sperimentato nel desiderio come suo fine, l'appetibile. La ragione pratica oggettiva questo oggetto come bonum in base ad un atto oggettivo, al quale poi fa seguito la risposta appetitiva della *prosecutio* – detto più precisamente: non *fa seguito*, ma piuttosto questa risposta si basa su questo, giacché la *prosecutio* è già in effetti espressa nel giudizio stesso.²⁴

Penso che ora risulti chiaro che senso ha parlare di un "praeceptum/imperium rationis". Tommaso affronta esplicitamente il tema in *S.Th.*, I-II, q. 17, dove egli definisce l'imperium come "actus rationis ordinantis, cum quadam motione, aliquid ad agendum".²⁵ Si noti bene "cum quadam motione"; ed infatti, "quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis".²⁶ In sintesi, l'esperienza della tensione della persona verso il bonum intelligibile genera nella ragione il primo giudizio pratico, il quale consiste nell'ordinare verso l'agire la persona che vuole. È questo principio primo pratico che dà origine a tutta la legge naturale. In che senso ed in che modo? È spiegato all'a. 2 della q. 94: nel senso che "omnia illa facienda vel vitanda pertinent ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana".

Il primo principio pratico cioè non compare mai, perché non potrebbe comparire, nella coscienza della persona allo stato puro: come principio puramente formale. Analogamente il primo principio speculativo è affermato solo nella *apprehensio entis*. Il primo principio pratico è sempre sperimentato nelle varie e concrete inclinazioni naturali in cui è strutturata la persona umana. È nel loro orientamento verso i rispettivi fini che la ragione apprende la bontà umana, propriamente umana, dei fini medesimi cui sono orientate le inclinazioni strutturali della persona. Il "bonum prosequendum et faciendum" oggettivato dal primo atto della ragione pratica è sempre concretizzato nei vari "bona prosequenda et facienda", mostrati dalle inclinazioni naturali.

È precisamente in questa fine dialettica fra il "bonum faciendum" ed i "bona humana facienda" che si mostra la fecondità teoretica dell'unità

sostanziale della persona umana. Come ora cercherò di dimostrare, partendo da un caso particolare.

Nel citato a. 2 della q. 94 S. Tommaso indica la “coniunctio maris et foeminae” come una delle fondamentali inclinazioni naturali. O meglio: come il fine proprio della inclinazione sessuale. Tuttavia non una qualsiasi “coniunctio maris et foeminae” è un “bene umano”, ma solo quella che si configura come matrimonio. Pertanto, il bene umano [Tommaso lo chiama anche: *finis debitus*] in cui è orientata l’inclinazione sessuale è il matrimonio. L’oggettivazione del bene umano dell’inclinazione sessuale [che è il matrimonio] è opera della ragione, compiendo la quale essa genera quel moto della inclinazione naturale spirituale che è la volontà. Essenzialmente distinta dall’inclinazione sensibile verso il bene proprio della inclinazione sessuale, ma in unità con questa, essa costituisce l’inclinazione sessuale *umana*.

Nell’oggettivare il bene umano della inclinazione sessuale, la ragione pratica non lavora “nel vuoto”, ma sulla base della naturale inclinazione sessuale. E neppure il suo ruolo o compito è puramente “strumentale”: organizzare la “coniunctio maris et foeminae” in modo che i due non ne abbiano danno, ma piacere. Non siamo di fronte né ad una ragione *creativa* dei beni umani, né ad una ragione *strumentale* alle inclinazioni.

Esse non sono pertanto ancora in grado, come tali di regolare l’agire. Esse sono invece regola e unità di misura per la *ratio naturalis* la quale soltanto in virtù della sua “*ordinatio* nella inclinazioni naturali”, è regola e unità di misura per l’agire.²⁷

Questa capacità delle inclinazioni naturali ad essere interpretate dalla ragione come indicative dei beni umani, si fonda ultimamente nel fatto che esse non sono dati biologici semplicemente, ma sono già umane in forza dell’unità sostanziale della persona; in forza del fatto che lo spirito è la forma sostanziale del corpo, che virtualmente esercita le funzioni dell’anima sensibile e vegetativa.

Se la persona umana non fosse questa unità sostanziale, inevitabilmente l’etica si ridurrebbe o all’etologia o all’affermazione di una ragione creativa della verità sui beni umani. Non siamo affatto condannati a infrangere la riflessione etica o contro la Scilla dell’errore biologistico o contro la Cariddi del sedicente personalismo autocreazionistico. *Tertium datur*: l’unità sostanziale della persona umana ne mostra la strada.

L’Enc. *Veritatis splendor* [6-9-1993] fonda il suo insegnamento circa la legge naturale precisamente sulla tesi tommasiana dell’unità sostanziale della persona umana. È alla luce di questa tesi che si coglie il

vero significato della legge naturale: essa si riferisce alla natura propria ed originale dell'uomo, alla "natura della persona umana", che è la persona stessa nell'unità di anima e corpo, nell'unità delle sue inclinazioni di ordine sia spirituale che biologico.²⁸

Pertanto, la teoria morale secondo la quale i dinamismi della natura umana e del corpo "non potrebbero costituire punti di riferimento per la scelta morale [indices ... ad moralem electionem], dal momento che le finalità di queste inclinazioni sarebbero solo beni fisici", è da ritenersi non conforme alla verità dell'uomo. "Essa contraddice agli insegnamenti della Chiesa sull'unità dell'essere umano, la cui anima razionale è per se stessa ed essenzialmente la forma del corpo".²⁹

Come si vede, l'insegnamento centrale dell'Enciclica è fondato sulla tesi dell'unità sostanziale della persona umana.

Il *secondo* tema su cui vorrei richiamare molto più brevemente l'attenzione, è il tema della virtù morale. Più brevemente, poiché è la ripresa delle stesse tematiche da un punto di vista complementare, dal momento che l'*ordo virtutis* coincide con l'*ordo rationis*.³⁰

Nel *de Virtutibus* a. 9, Tommaso definisce la virtù morale "quaedam dispositio sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione".

Le inclinazioni naturali ricevono la loro "forma" dalla ragione. Ciò significa che esse sono come un materiale grezzo ed informe che deve essere umanizzato e come spiritualizzato? Se si ignora e si nega la tesi dell'unità sostanziale della persona, inevitabilmente si cadrebbe in una tale posizione: la virtù morale è l'umanizzazione di ciò che nell'uomo non è umano, ma semplicemente naturale. Una umanizzazione che consiste nella creatività della ragione.

In realtà, sul piano dell'*essere* le indicazioni umane sono già *umane*: la ragione e quindi la virtù non ha il potere di costituirle nel loro senso umano quanto all'essere. Solo una visione dualistica dell'uomo potrebbe pensare la virtù morale in questo modo.

Da ciò si giunge ad affermare che la virtù *morale* coincide sostanzialmente colla virtù *naturale* delle inclinazioni? Ciò è pure falso perché contrario alla tesi che esiste una sola forma sostanziale nell'uomo e che questa è lo spirito. Pertanto le inclinazioni naturali invocano per così dire di essere informate, sul piano pratico-cognitivo, dall'ordine della ragione: di ricevere da essa, come dice Tommaso, la loro forma, il loro sigillo e la loro configurazione. In questo senso, Tommaso parla delle "naturales inclinationes" come "virtutum inchoationes".³¹ La forma razionale non si pone né contro né al di fuori né al servizio della inclinazione naturale: si pone *nelle* incli-

nazioni naturali come l'atto alla potenza. *Nec contra, nec praeter, sed secundum; nec super, nec infra, sed intra [ut forma in materia]*.

Tommaso usa anche una metafora ancora più suggestiva: parla di "semina virtutum". È l'ordine della ragione che fa maturare in pienezza ciò che è già umanamente costituito.

3. NEL CONTESTO ATTUALE

In questo terzo punto della mia riflessione vorrei mostrare molto brevemente come la tesi tommasiana dell'unità sostanziale della persona umana debba essere oggi riaffermata se si vuole uscire da una cultura che non è più, per tanti aspetti, a misura della verità e del bene della persona umana. La mia convinzione è che il rifiuto di quella tesi porta ad esiti teoreticamente falsi e quindi praticamente antiumanistici. Ciò che mi propongo ora è di mostrare le ragioni della mia convinzione.

L'abbandono della tesi dell'unità sostanziale della persona, compiuto perfettamente da Cartesio,³² ha insidiato in modo definitivo la nozione vera di *persona umana*. E da due punti di vista connessi.

La riduzione dell'"io" della soggettività metafisica o ipostaticità della persona umana all'*autocoscienza* ha determinato logicamente la negazione della *sostanzialità individuale* che soggiace all'autocoscienza, avendo questa una funzione trascendentale. Negata la sostanzialità individuale della soggettività umana, la persona in senso metafisico è impensabile. Diventa solo un concetto giuridico.

Non solo. Ma se non si afferma l'unità sostanziale della persona in forza dello spirito incorruttibile, diviene teoreticamente impossibile dimostrare l'*individualità* dell'anima spirituale,³³ cadendo o in un solipsismo insuperabile oppure in una riduzione del singolo a parte di un tutto.

In breve: se la sostanzialità spirituale di ciascun uomo è messa in discussione, è la stessa nozione di *persona umana* a divenire impensabile.

Ma vorrei scendere più al particolare, prendendo in esame un ambito specifico della riflessione etica.

La separazione del corpo dalla persona si svela nella sua portata anti-umanistica soprattutto nell'ambito dell'etica della sessualità, e dunque della visione del matrimonio. E non per caso l'etica della sessualità è il *test* privilegiato per scoprire l'anti-umanesimo insito nella negazione dell'unità sostanziale della persona. La sessualità umana ed il suo esercizio è il punto nel quale la persona ed il suo corpo si incrociano con particolare intensità.

E pertanto un diverso modo di concepire il rapporto persona-corpo genera sempre un modo diverso di comprendere la sessualità.

Negando l'unicità sostanziale della persona umana, gli esiti teoretici sono o una definizione dualistica della persona umana o una visione monistica materialistica.

In un contesto dualistico, la sessualità non è più pensabile come "linguaggio della persona". Essa appartiene alla natura, nel senso proprio della scienza moderna, di cui l'uomo può fare *uso*. In altri termini: la sessualità nella sua fisicità viene privata di ogni significato suo proprio. Né può essere altrimenti. Una corporeità separata dalla persona non è più espressiva e portatrice di un significato propriamente personale.

Il tentativo più singolare di salvaguardare la dignità propria della persona nell'esercizio della sessualità, all'interno di una concezione dualistica, è stato compiuto da I. Kant nella *Metaphysik der Sitten*.³⁴ È una pagina, a mio giudizio di grande interesse. Kant, come è ben noto, accetta la visione meccanicistica della natura sviluppata da Cartesio e Newton. Le ragioni del reale sono due: la pura ragione che ha in se stessa un ordine razionale aprioristico; la natura che è governata da leggi matematicamente esprimibili. L'aggancio è costituito dall'esperienza che è soggettiva, caotica ed irrazionale (come in D. Hume). La sessualità appartiene alla natura, e quindi segue le sue leggi al di fuori dell'ordine a priori della ragione. Il matrimonio monogamico indissolubile è la ragione pura che cerca di salvaguardare la perdita della dignità umana nell'atto sessuale.

In un contesto monistico-funzionalista, ogni ...preoccupazione morale è semplicemente impensabile. L'esercizio della sessualità è un meccanismo spontaneo di stimoli/reazioni, senza che sia possibile un "quid novi" perché non è più possibile/pensabile alcun atto di libertà. Eterosessualità, omosessualità, contraccezione, procreazione artificiale denotano solamente comportamenti funzionalmente diversi: nulla di più.

L'incapacità di comprendere la verità ed il significato della sessualità umana nel contesto di un'antropologia dualistica o monista risulta particolarmente evidente nell'etica (si fa per dire) contemporanea della procreazione. La capacità procreativa o fertilità umana è andata progressivamente considerata come una mera funzione naturale, estrinseca alla persona. Non desta dunque meraviglia se non si vede più l'ingiustizia nel principio che chiunque può sostituire chiunque nel procedimento procreativo. Ritroviamo puntualmente anche nell'ambito dell'etica della procreazione le due posizioni già indicate sopra. La "natura" ha i propri scopi; ma questi non hanno nulla a che fare con la persona, se non attraverso la pura media-

zione del desiderio [adpetitus sensibilis]: è la posizione dualistica. La procreazione è solo desiderata o indesiderata [non razionalmente voluta o non voluta]: nel primo caso è di ricercarsi “ad ogni costo”; nel secondo caso deve essere evitato “ad ogni costo”.

La ragione per cui ho voluto richiamare l’attenzione sul tema dell’etica della sessualità, è che il rapporto uomo-donna è il rapporto sociale primario ed originario; e la costituzione di questo rapporto passa attraverso la mediazione del corpo. La demolizione veritativa e pratica di questa mediazione porta alla demolizione di ogni rapporto sociale umano.

Conclusione

Mi sembra che la più perfetta espressione della tesi tommasiana sia un brano del *Trittico Romano*, l’ultima opera poetica di Giovanni Paolo II.

Il Presacramento
 solo essere visibile segno di perenne Amore.
 E quando divengono “un corpo solo”
 o mirabile unione
 nell’orizzonte di questo connubio si schiude
 la paternità e la maternità.
 Ed è allora che attingono alle fonti di vita che si trovano in loro.
 Risalgono al Principio.³⁵

Il corpo è la trasparenza della persona umana, l’unica creatura in cui è visibile l’invisibile.

¹ S.Th., I, q. 76, a. 1.

² S. Vanni-Rovighi in A. Ales Bello e F. Brezzo (a cura di), *Il filo(sofare) di Arianna. Percorsi del pensiero femminile nel Novecento*, ed. Mimesis, Milano 2001, p. 55.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* ad 5um.

⁵ *Q. disp. De Anima*, a. 1 c; ed. Marietti, p. 284.

⁶ Cf. *ibid.* ad 1um.

⁷ G. Basti, *Filosofia dell'uomo*, ESD, Bologna 1995, p. 355.

⁸ S.Th., I, q. 57, a. 1.

⁹ P.P. Ruffinengo, *Autonoesis. Introduzione alla metafisica*, ed. Marietti 1820, Genova 2002, p. 229.

¹⁰ Cf. S.Th., I, q. 76, a. 4.

¹¹ Cf. *S.Th.*, I, q. 75, a. 3 ad 4; *Q. disp. De anima*, a. 6.

¹² *In De anima* I, 2, 19-20; ed. Marietti, p. 7.

¹³ *Qd De potentia*, q. 5, a. 10, ad 5um.

¹⁴ *S.Th.*, I, q. 89, a. 1.

¹⁵ Cf. *S.Th.*, I, q. 76, a. 3: "si ... homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili; et ab alia quod si animae, scilicet ab anima sensibili; et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali: sequeretur quod homo non esset unum simpliciter".

¹⁶ Cf. la più elaborata esposizione in *Quodl.* IX, q. 5.

¹⁷ Testo assai importante: la "naturalis inclinatio ad debitum actum et finem" costituisce la specifica partecipazione della creatura ragionevole alla legge eterna; è cioè la legge naturale (talīs participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur).

¹⁸ È la pagina più importante per il nostro tema sulla quale soprattutto costruire questa riflessione.

¹⁹ "Ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo *inclinatur* secundum naturam ...".

²⁰ *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 1.

²¹ q. 90, a. 1, ad 2um.

²² *Ibid.*

²³ q. 92, a. 2.

²⁴ M. Ronheiner, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando ed., Roma 2001, p. 95.

²⁵ a. 5 c.

²⁶ a. 1 c.

²⁷ M. Ronheimer, *Legge naturale ...* cit. p. 97, cf. *S.Th.*, I-II, q. 91, a. 3, ad 2.

²⁸ 50,1; EE 8/1631.

²⁹ 48,1-2; EE 8/1628-1629.

³⁰ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 3.

³¹ *Qq. dd. De veritate* q. 11, a. 1.

³² Cf. *Meditazioni filosofiche* seconda e sesta.

³³ Cf. *S.Th.*, I, q. 29, a. 4.

³⁴ Akademieausgabe 6, pp. 277-278.

³⁵ Ed. LEV, 2002, p. 27.

Moderatore/Chairman

SENDEROS ABIERTOS HACIA EL NUEVO HUMANISMO

ABELARDO LOBATO, O.P.

My paper presents a novel approach to the development of Christian humanism in the third millennium from a theoretical and practical point of view. Just as, in his time, Thomas Aquinas defined the five ways that man must follow to prove the existence of God, today, in our own cultural context, five paths are suggested to gain access to the man and the humanism of the future.

These five paths are separate but converging. They have been given names that indicate their conceptual itinerary: the first leads to man, as an *integral being*; the second reaches the *personal being*; the third leads to man as a *relational being*; the fourth reveals man as a *cultural being* and the fifth leads to man as a *theological being*.

These five paths are not Heideggerian *Holzwege*, but Bonaventurian *itineraries* and, even better, safe Thomistic paths for the human being in his journey towards God. All of them began in God's original project that is man, in Adam they experienced their first test, in the mystery of Jesus of Nazareth they reached their complete fulfilment and are now the main guidelines for the realisation of man in the third millennium. The convergence of the five paths in the being who is *imago Dei* makes it possible, from our anthropological context, to reply to the important question that all men ask before God: "*Our Lord and God, what is man?*" (S 8,1). The new Christian humanism intends to give not only a conceptual or verbal answer but an existential one, from the moment when it is possible to say truthfully of each human being: *Ecce homo* (Jn 19,5).

1. EL PROYECTO HOMBRE

El tema del hombre goza de la máxima actualidad, resulta inevitable, retorna con vigor inusitado en este umbral del tercer milenio cristiano. Como si fuera un problema mal planteado y por ello no resuelto ahora se propone como nuevo. Se trata del nuevo humanismo. Ninguno de los problemas de fondo en la cultura actual suscita tanto interés, remueve tan a fondo las aguas de la cultura. En el pasado septiembre, con ocasión del jubileo de las Universidades, se difundía la noticia de la celebración, casi simultánea, de unos 60 Congresos, todos ellos de algún modo en torno al tema del humanismo cristiano. La mayor parte encontraba su lugar natu-

ral en Roma. Juan Pablo II, promotor de esta reflexión, en la sesión conjunta de las diversas Universidades, en el aula luminosa de Pablo VI, rodeado de no menos de 300 rectores y con la presencia de unos diez mil profesores venidos de todos los ángulos culturales del planeta, interrogaba sagazmente, “¿qué tipo de hombre propone hoy la universidad?”. Y por enésima vez volvía a invitar a todos a la colaboración para lograr “un nuevo humanismo, que sea auténtico e integral”.

La ocasión se presenta propicia con la llegada del tercer milenio, por cuanto este evento invita a una visión del camino recorrido por el hombre a lo largo de la era cristiana. Es preciso que el hombre avive el seso y despierte con la memoria de lo que ya se ha logrado en el tiempo pasado, a través de dos milenios de camino recorrido, bajo el impulso del evento y de la actuación del hombre nuevo cual la propone el evangelio. Tiene que abrir los ojos y ser capaz de advertir lo mucho que le resta de camino y de recobrar el coraje necesario para proseguir el empeño hasta colmar el vacío que encuentra dentro de sí. Tal parece ser el quehacer típico de los pensadores cristianos. Esta es una gran tarea, que no se puede llevar a cabo en un solo día, ni se le puede confiar a un solo hombre, ni siquiera a una sola generación, pero sí puede ser el programa de trabajo para realizarlo entre todos a lo largo de todo un milenio. Vale aquí también el viejo adagio latino: *Ars longa, vita brevis*.

Esta invitación a la conquista del nuevo humanismo es ardua y comprometida en estos tiempos calamitosos. Salta a la vista que no pocos de nuestros coetáneos dan muestras de cansancio, no se sienten con fuerzas para nuevas conquistas y se rinden en el camino, como Elías todavía lejos de la cumbre del Horeb, desfallecido a la sombra del sicómoro (1 Reg 19, 1-9). Estiman que ese nuevo humanismo, auténtico e integral no solo está aún muy lejano de nuestra situación, sino que se presenta envuelto en traje de utopía. Frente al desaliento de algunos caminantes es preciso sacar fuerzas de flaqueza, recobrar el coraje no solo de futuro, sino por la verdad, que es la palanca más poderosa del hombre. Todos abrigamos la convicción de la necesidad de recuperar la humanidad perdida, o la porción que aún nos falta. Nada es baladí o insignificante cuando se trata del ser humano, todo es de gran valor. Entre las muchas cosas que el hombre puede y debe realizar, ninguna admite comparación ni es tan importante como llevar a plenitud la propia humanidad. Todo el que tenga los oídos atentos a la voz que resuena en su interior, al principio de este milenio, puede oír de nuevo la potente palabra del creador del hombre, invitándolo a esta tarea primordial: *Hagamos al hombre (Gn 1, 26-28)*.

Con la convicción de la prioridad de esta tarea humanizante es preciso gritar al oído de cada uno de los que cruzan con nosotros el umbral del milenio la sentencia de Píndaro: *Llega a ser el que eres!* Y decirle con la firmeza de San León Magno: *Reconoce, pobre hombre, tu gran dignidad!* La conquista del nuevo humanismo es la respuesta adecuada al imperativo de colaboración con Dios para la formación y la reforma del hombre en camino. Teniendo bien presente que se trata de una tarea que es preciso hacerla conjuntamente, de todo un programa de trabajo cuyo desarrollo requiere todo el milenio, debemos imitar a nuestro modo al profeta Ezequiel cuando recibía la orden de infundir el espíritu a los huesos secos que se amontonaban desordenados en el valle (*Ez c. 37*). Esta reflexión no pretende abarcar el argumento en toda su amplitud y profundidad. Es en el mejor de los casos solo una invitación a la tarea humanizante. Por ello se sitúa en los “alrededores” del hombre, como hacían los judíos acampando en torno a Jericó y dando vueltas en torno a sus murallas. Se limita a la búsqueda de los posibles accesos al hombre. En oposición a los “caminos que no llevan a ninguna parte”, los “*Holzwege*” de heideggeriana memoria, se propone la búsqueda de los “senderos abiertos”, que nos llevan al encuentro con el hombre auténtico e integral. Para llegar a ese nuevo humanismo nos pueden servir los caminos reales, las autopistas, pero también son útiles los atajos, los pequeños senderos, no siempre luminosos. La pequeña Teresa del Niño Jesús y del santo rostro, descubría con sorpresa la *pequeña vía*, por la cual caminaba segura hacia la alta montaña de la santidad. Vamos hacia el hombre, y todos podemos decir con verdad que el hombre, aún el hombre que habita en el propio interior, puede llamarse como decía Alexis Carrel, “*este desconocido*”.

Porque en verdad todos tenemos hambre y sed de conocerlo, y decimos con Agustín, *noverim me!* No cabe duda que en el pasado se han dado grandes pasos, algunos acertados, y otros *extra viam*. Esto acontece siempre que se busca la esencia del hombre, donde no puede encontrarse. Hay pensadores que encuentran la vía que lleva a lo profundo del hombre, pero como observa Kierkegaard, la recorren en sentido contrario y por ello cada nuevo paso están más lejos de la meta. Los caminos que llevan al peregrino a Roma, son los mismos que le sirven para ir al destierro rumano, como le aconteció a Ovidio. Ya insinuamos antes que en nuestro tiempo Heidegger ha descrito las vías del pensamiento como senderos que no llevan a ninguna parte, pasos en el bosque. La naturaleza no hace las cosas en vano. Es ella la que ha sembrado en el hombre el deseo de la verdad y del autoconocimiento. Por ello es preciso descubrir nuevas vías que nos lleven al hombre, que nos hagan posi-

ble la conquista de la verdad toda entera acerca del hombre, y por ella estemos en camino hacia el nuevo humanismo, el auténtico e integral.

Mientras nos ponemos en camino hacia el nuevo humanismo, como termino *ad quem*, sentimos la urgencia de salir de este callejón del saco donde nos han llevado las antropologías y los humanismo al uso, que conducen hacia la laguna de la nada, y dan por cierta la muerte del hombre, del que dicen que es una reciente invención. El problema es cómo lograrlo, cómo salir de este término *a quo*. Cuando se adquiere la certeza de que estas vías son como la que describe Parménides, que lleva al *no-ser*, es preciso dejarlas, y ponerse en camino buscando nuevos senderos que conduzcan a la verdad integral del hombre y hagan posible el nuevo humanismo.

Tratando de imitar, aunque sea de lejos, lo que Santo Tomás hizo de modo magistral, al proponer las *cinco vías* que conducen a Dios (*S.Th.*, I, 2, 3) yo he decidido proponer *cinco senderos*, que cuando se recorren por sus pasos, nos guían hacia la verdad del hombre, que resulta análoga a la del ente, que Aristóteles calificaba como verdad siempre buscada y siempre problemática. También en estos senderos, como en aquellas vías, se da un punto de partida, un proceso y un término. Se parte del hombre, en su realidad concreta, tal cual lo encontramos en la experiencia normal; se prosigue a través del ser del hombre, tal cual se descubre en sus dimensiones constitutivas, y llega al mismo hombre, en su realidad auténtica e integral. Nuestro conocimiento a través de las vías del análisis y de la síntesis, parte del ente que se nos ofrece como objeto aún en confuso, y al final de un largo itinerario del singular sensible, vuelve a llegar al mismo ente en su realidad existencial, acerca del cual puede hacer un juicio que expresa la verdad. Conocer al hombre es a un tiempo la cosa más fácil y la más difícil, como advertía Aristóteles acerca del conocimiento del alma.¹ El hombre se descubre como realidad abierta al infinito, *dépasse infiniment l'homme*, en frase de Pascal, y su gran horizonte, reconocido como fundamental ya por Sócrates, es el conocimiento de sí mismo. El sendero que recorre forma ya parte de la realidad buscada.

El camino hacia el hombre, en definitiva, es el hombre mismo, un camino que tiende a fundirse con el mismo ejercicio del caminar. Por naturaleza el ser humano es siempre un *homo viator*, un ser que topa con su naturaleza admirable, y que se descubre con una vocación indeclinable para llevarla a su plenitud a lo largo de todo el arco de su existencia. Coinciden la estructura y el dinamismo: el hombre es y se hace en un proceso que tiene su raíz en el acto radical de ser, y su expansión en los actos ordenados al crecimiento incesante del hombre mientras dura su camino. El poeta español

Antonio Machado lo expone en exquisita forma poética: *Caminante, no hay camino, se hace camino al andar*. Al final del recorrido de los diversos senderos, cuando se han dado los pasos acertados, topamos con el rostro desvelado del hombre, con la verdad toda entera sobre nosotros mismos. El hombre se presenta al mismo tiempo como problema y como misterio. El problema tiende a extenderse siempre más en todas direcciones, porque él es en verdad un microcosmos, que al decir de Tomás, encierra en su haz bien apretado, *collective et intensive*, todos los niveles del cosmos y los trasciende (*S.Th.*, 91, 1), y no obstante esta gran dignidad, al mismo tiempo habita en su interior la miseria y puede dar acogida al mal que le empuja hacia la nada. En este contraste de esplendor y de miseria, de aspiraciones y de fracasos, el problema se agranda en el misterio. Y este misterio no encuentra solución sino en el misterio del Dios hecho hombre, en cuanto *Imago Dei*, a cuya conformidad se encuentran llamados todos los seres humanos, pues para esto fueron llamados a la existencia.² Los senderos nos conducen ante aquel que ha sido presentado al mundo como el ser humano por excelencia: *Ecce homo* (*Jn* 19, 5). Esto se dice también del primer hombre, creado por Dios en justicia y santidad, y lo ha dicho Pilato de Jesucristo, segundo Adán, hombre en plenitud, perfecta *Imago Dei*. Y esta verdad se debe decir de cuantos participan de la misma naturaleza y gracia, de los hombres que se han conformado con él. Esta conformidad es la meta del nuevo humanismo.

El tercer milenio se abre ante nosotros como horizonte de la temporalidad, en la cual la libertad humana descubre y recorre los senderos que llevan hacia el hombre. En realidad el pensamiento moderno, propenso desde el principio a abandonar la reflexión acerca del ser y prestar más atención al conocer, tiende cada vez más hacia la inmanencia. Es posible hacer una "lectura" de la filosofía moderna, como si se tratase de esfuerzo gigantesco para la comprensión del hombre. Yo mismo he intentado llevar a cabo esta "lectura", recorriendo el panorama antropológico de la modernidad, en la búsqueda de las vías de acceso al hombre.³

Aristóteles proponía como objeto de la filosofía primera la investigación sobre el ente, la realidad más escondida y al mismo tiempo la más presente, siempre buscada y siempre fugitiva. En cambio Tomás de Aquino ya desde niño pedía a los monjes de Montecassino, una respuesta sobre Dios, *Dic mihi, quid est Deus?* La pregunta acerca de Dios va más allá de la pregunta por el ser. En contraste con esta aspiración a la trascendencia, a partir de Kant, el hombre de la modernidad plantea la pregunta por el hombre, *Was ist der Mensch?* El ente, Dios, el hombre constituyen los grandes horizontes del conocimiento humano. El reto de la hora actual es la res-

puesta no a una sola sino a estas tres cuestiones decisivas. Parménides observa que el encuentro con el ente es imposible cuando, más allá de la frontera que separa la experiencia y la trascendencia, el pensador opta por la vía que conduce al *no-ser*, la vía del μη ὄν en vez de la vía que lleva al férreo corazón de la verdad. San Anselmo responde al “insipiente” Gaunilón que acoge con gozo en su corazón la negación de Dios, que en verdad Dios está siempre muy por encima de cuanto podemos nosotros pensar: *quo maius cogitari non potest*, y por su parte Bacon de Verulam concede que “*il pensiero debole*” puede llevar a algunos al ateísmo, pero el hombre inteligente y filósofo de verdad, cuanto más penetra en las cosas, logra siempre desvelar la relación positiva del hombre con Dios: *pleniores haustus in philosophia ad Deum semper deducere*. El hombre de la posmodernidad, con poca capacidad para el ascenso metafísico, ha perdido el ala para volar a la trascendencia, ha caído en el olvido del ser y de Dios, y se esfuerza por permanecer en la total soledad de la noche y de la nada.

Heidegger advierte que el hombre es muy poca cosa para tratar de llevar sobre sus débiles hombros el peso ingente del ser, y opina que el olvido del ser, *Seinsvergessenheit*, está en el origen del incesante error del pensar moderno, que se esfuerza por encontrar refugio en un humanismo imposible. Por ello su filosofía trata de superar el vacío de los 25 siglos de olvido del ser. Pero aún en el caso de ese anhelado retorno del ser, ¿podrá el hombre encontrar su verdad auténtica e integral sin el retorno de Dios? Mientras no se llega al absoluto, no hay fundamento válido. “*Si Dios no existe, – afirma un personaje de Dostojevski – ¿qué puede valer mi estrella de capitán?*”

La pregunta por el hombre admite una respuesta, pero no dejando de lado el ser, y mucho menos a Dios, y la encuentra a su medida en el Dios que se revela en Jesucristo. A partir del evento de la encarnación se hace posible para el hombre la conjunción de la perennidad y la novedad. El nuevo humanismo aspira a realizar la síntesis entre el hombre, el ser y Dios, entre antropología, ontología y teología. El proyecto hombre es el gran reto que se nos presenta en este umbral del III milenio. Nuestra tarea y deber en esta hora es la respuesta adecuada a este gran reto, conscientes del *impasse* de las antropologías de la posmodernidad, y de las posibilidades que ofrecen para la respuesta bien precisa los nuevos senderos que conducen a la verdad integral acerca del hombre.⁴

2. LA SITUACIÓN PROPICIA

Es corriente afirmar que el hombre tiene una cuarta dimensión, la espacio-temporal, más profunda que ninguna de las otras. Todos nos encontramos situados en un lugar, que nos envuelve como si fuera una segunda piel. A la vez el tiempo nos mide en cada uno de los instantes de nuestra duración en la existencia. Además nuestra condición de seres culturales nos posibilita otra locación y otra temporalidad. Todos tenemos nuestra *Sitz im Leben* y una peculiaridad de vivir la historicidad que nos compete. Singular condición la del ser humano, en la cual se compenetrán los contrarios, la materia y el espíritu, el cuerpo y el alma. El hombre no puede existir sino en un lugar bien determinado, pero al mismo tiempo no puede ser prisionero de ningún lugar cósmico. Max Scheler indagaba con pasión el puesto del hombre en el cosmos, sin tener en cuenta lo que ya Aristóteles había descubierto mucho antes; que todas las cosas tienen un lugar en el mundo, pero el mundo ni tiene ni puede tener un lugar propio, porque no hay un continente que lo envuelva.⁵

El ser humano es un auténtico mundo. Y de un modo semejante el ser humano, medido por el tiempo, se convierte en su dueño al invertir el proceso temporal cósmico, y hacer del futuro su principio, como al concentrar en un instante todo un proceso de tiempo, como al saltar desde el instante a la eternidad. El tiempo humano es un índice de la nobleza espiritual del hombre. Esta condición físico-cultural de todo ser humano y de toda nueva generación está a la base de lo que llamamos situación. Nos sentimos impulsados a la búsqueda de un nuevo humanismo, precisamente porque los humanismos actuales no solo han envejecido, sino que en vez de ser cuna del hombre se han convertido en sepulcro. El aire de esta situación se ha vuelto irrespirable. La posmodernidad se rebela contra el hombre que la ha inventado. En verdad el hombre actual, cuando adquiere conciencia de la situación, se siente amenazado de extinción y de muerte. En esa coyuntura, como capitán de una nave que va a la deriva en alto mar, lanza a los cuatro vientos el grito de socorro, el S.O.S. Los humanismos nacidos en el s. XX resultan inadecuados. En verdad non son muchos. Si los analizamos desde los elementos esenciales que los configuran, se pueden reducir a dos tipos: el humanismo de la identidad, y el de la pura alteridad. O bien el hombre es como producto de fábrica, un individuo que no difiere del otro sino por la cantidad de materia, un ejemplar "clonado", o nada tiene que ver con los demás, es pura alteridad.

El humanismo de la identidad es el propuesto por las ideologías, tan osadas a partir de Hegel y tan nefastas a lo largo del s. XX. La realidad ha sido

reducida a un solo elemento, en el mejor de los casos al *Geist*. El pensamiento absorbe toda la realidad, la cual por un lado se presenta como divina, pero en el fondo resulta ser solo humana. Bloch denuncia con vigor la identificación hegeliana de lo ideal y lo real, que tiene como secuela la reducción de Dios al hombre. “El dios de Hegel es el dios *humanus, l’humanum*, cual logra quedar bien patente en toda su amplitud y su profundidad”.⁶ El espíritu es la totalidad, pero esa totalidad es solo proyección humana. La verdad está en el todo. El Yo coincide con el devenir del ser. Lo verdadero en esta totalidad, “es el triunfo báquico, en el cual no hay miembro que no esté ebrio”. El sujeto humano resulta ser absoluto y por ello idéntico. Un individuo es igual a otro, mera repetición. Esta “lectura” hegeliana de la realidad la han repetido no solo los científicos, sino también los políticos y los filósofos. Han brotado así las “ideologías”, que se han dividido en dos bandos, el de la derecha y el de la izquierda, unas más propicias al espíritu, otras más inmersas en la materia. Ambas han propiciado el surgir de la sociedad del idéntico. De esta filosofía de la identidad han nacido las dictaduras y los regímenes de la igualdad materialista. El sujeto humano singular ha sido reducido a número, un cero a la izquierda, mero instrumento, puro objeto. El hombre real desaparece para dejar paso al partido, a la raza, a la masa. En definitiva el hombre es un producto, un medio, pero nunca un ser personal, sujeto de derechos, una persona única e irrepetible.

Esta “lectura” de lo humano ha sido dominante en buena parte del s. XX. Por fortuna tales ideologías y sistemas totalitarios se han derrumbado, como castillos de naipes, unos desde fuera por la violencia de las guerras, y otros desde dentro por falta de fundamento sólido, sin poder superar el siglo en que han tenido su momento de esplendor. No han sido capaces de resistir frente a la verdad tan cruel de sus crímenes, han tenido que ceder a la *glasnost*. El nuevo Saturno, como el antiguo, ha devorado los hijos que ha engendrado. El derrumbamiento de las ideologías y la caída de las dictaduras han sido los eventos más clamorosos, con unas consecuencias dramáticas muy semejantes a las que hicieron cambiar el rumbo de la historia antigua con la caída del imperio romano. Todos nosotros somos testigos de esta caída, plasmada en la caída del muro de Berlín, la tenemos viva en la memoria, pero la contemporaneidad aún no nos deja espacio suficiente para desvelar en el hecho todo el significado histórico que encierra. Y lo que es aún más significativo, también nos falta el genio que interpreta con profundidad el evento, capaz de desvelar la trama y la falsedad de esos sistemas, de modo similar a cómo lo hizo San Agustín en *De Civitate Dei*, frente a la caída del imperio romano.

Todo humanismo de identidad, como queda bien patente en estos eventos, conduce a la negación y a la muerte del hombre real, del hombre en su singularidad, del que sufre, del que muere, del hermano, del que en su rostro deformado por la violencia, por el hambre, manifiesta, en ese contraste, la dignidad innata de todo ser humano. Las antropologías de la identidad conducen a la desaparición de la especie humana. Es algo inaudito, pero verdadero y horrendo, conocer que en el s. XX las víctimas indefensas de esos regímenes no se reducen a algunos millares, sino que van más allá de decenas de millones. Nunca en la historia el hombre había llegado a tal extremo de barbarie colectiva. Esas víctimas siguen gritando en la presencia de Dios. En nombre de la dignidad del hombre es necesario combatir- las de modo que no puedan volver a repetirse. El humanismo que dicen promover es el auténtico antihumanismo.

Frente al humanismo de la identidad, que venía arrastrándose con dificultad en el último cuarto del siglo pasado, se alza la protesta y la situación se torna al revés. De la identidad absoluta sin fisuras, se pasa a la alteridad radical sin posible encuentro. La posmodernidad ha optado por la pura alteridad y la total diferencia. El movimiento pendular nos ha llevado al extremo opuesto. Frente a la pura identidad se proclama la pura alteridad. Ha llegado la hora del relativismo, por encima y más allá de todo principio. La razón queda excluida, la verdad resulta un sueño imposible. Frente al hombre monolítico, reducido a masa o partido en bloque, se alza el singular, el sujeto con su libertad y sus opiniones, se pasa a la pluralidad desatada. Hemos pasado de un salto a los antípodas. Esta nueva situación ha sido originada de modo decisivo por el rol que ha tenido en la posmodernidad el llamado *pensiero debole*, que no tiene otra cosa en común sino la oposición y la protesta a cualquier tipo de fundamento y de valor absoluto. Frente a la razón absoluta se aduce el triunfo del instinto, de la pasión, del absurdo. No son posibles los valores absolutos. No hay para el hombre verdades últimas, en el mejor de los casos tiene que contentarse con las penúltimas. Al imponerse la pura alteridad llega la hora tremenda del nihilismo profetizado por Nietzsche, como "*humano, demasiado humano*". La profecía ha resultado verdadera, como confirman los bien conocidos fenómenos, el de la muerte de Dios, la pérdida de la trascendencia y por ello la muerte del hombre. No nos hemos curado de esta enfermedad mortal. El panorama de la cultura de occidente en esta hora presenta todavía un aspecto desolador, de ruptura con la tradición, de enorme desolación.

Estamos atravesando una fuerte crisis de valores culturales, crisis de fundamentos, crisis que puede designarse como "epocal". La oposición a

las ideologías es absoluta, pero el resultado es idéntico. Los extremos se tocan: la persona real existente, el hombre auténtico e integral, en el mejor de los casos, es ignorado, o es arrojado al pozo de la nada. Sartre es uno de los grandes testigos de esta proximidad del hombre actual y la nada. Su concepto de ser, en la obra *L'être et le néant*, su descripción del hombre como *passion inutile*, su pretensión de presentar el existencialismo como auténtico humanismo, son pruebas fehacientes de la caída en la nada. La pretendida libertad constitutiva del hombre es pura huida de si mismo, mera invención de un trascender sin transcendencia.

La valoración de esta situación ha sido llevada a cabo de modos diversos. Bastaría evocar el ya lejano juicio determinista de O. Spengler en su obra *Untergang des Abendlandes*, el grito de protesta de los filósofos de la escuela de Frankfurt, que preguntan si, después de Auschwitz, se pueda seguir hablando de la existencia del hombre, las reiteradas denuncias de los filósofos Marcel y Heidegger, que advierten de los obstáculos y barricadas que los hombres levantan contra lo humano, o denuncian los demonios que cabalgan a escondidas en el mundo de la técnica. Henri de Lubac describe la tragedia del humanismo ateo. Bonhoeffer nos avisa que damos pasos cada vez más precipitados hacia el nihilismo. F. Fukujama anuncia que vamos muy de prisa hacia el fin de la historia con estas palabras: "si hemos llegado ahora a un punto en el cual ya no podemos imaginar un mundo sustancialmente diverso del nuestro, en el cual no es posible ver en qué modo el futuro podría aportar una mejora esencial en relación con el orden actual, en ese caso hay que tener en cuenta que la misma Historia ha llegado a su fin".⁷ Se repite la tragedia del Titanic. Mientras los viajeros se divierten alegremente, la nave choca contra un *iceberg* a la deriva y va al fondo del océano con todos sus pasajeros. Estamos ya habituados a las protestas de los ecologistas en defensa de las especies en peligro, mientras aún somos incapaces de comprender que es el hombre, este árbol con las raíces hacia lo alto, el que en verdad se encuentra en situación de peligro mucho más grave. Las raíces ya están al aire libre, por falta de tierra apropiada donde nutrirse.

La situación dramática es propicia para la búsqueda del remedio. El pensamiento cristiano no puede quedar indiferente ante tal situación. Precisamente porque el hombre es capaz de trascender las situaciones se impone una respuesta adecuada a la gravedad del problema. Es el hombre mismo el que está amenazado: *Res nostra agitur!* El incendio se ha declarado en la propia casa, y es preciso apagarlo si queremos sobrevivir. Toca al pensamiento cristiano encontrar el remedio. A lo largo del s. XX se han sucedido en perfecta continuidad las propuestas de los humanismo cristia-

nos. Gran resonancia tuvo la obra de J. Maritain, con la propuesta de su humanismo integral. Se trataba de una defensa del sujeto frente a la opresión totalitaria.⁸ Por su parte Teilhard de Chardin tomaba otro rumbo, el de la evolución, siempre hacia adelante y hacia lo alto, desde el *Phénomène humain* hasta el *punto omega*. El filósofo N. Abbagnano, tratando de trazar el perfil del hombre de los años dos mil, topaba con los senderos de humanismo cristiano, recorridos por el pensador Karol Wojtyła,⁹ y los juzgaba muy apropiados.

Con una visión retrospectiva del pensamiento cristiano podemos tomar lección al ver cómo ha reaccionado en el pasado en situaciones de angustia semejantes, buscando vías de solución. Al pensamiento griego acerca del hombre, descrito por Platón en el mito de *Protagora*, expresado por Aristóteles en la síntesis de la obra que precede a todas las antropologías en el tratado *Del alma*, con la comprensión del hombre en el horizonte del cosmos, sin una clara trascendencia, los pensadores cristianos y los Padres de los primeros siglos responden con la doctrina del *Hexameron*. El hombre para ellos es un ser creado por Dios y colocado en el mundo para ser su guardián y promotor, como *Imago Dei*. La primera antropología cristiana es del s. IV y se encuentra en la obra de Nemesio de Emessa. Su tratado *De Homine*, largo tiempo atribuido a Gregorio de Nissa presenta las líneas esenciales de la antropología cristiana: el cuerpo queda integrado en la realidad humana, y descrito con la precisión de un tratado de medicina; se pone de relieve la libertad del sujeto personal, y se propone la tesis del alma humana espiritual creada por Dios e infundida en el cuerpo. Cuando los pensadores medievales, a partir de Siger de Brabant, siguiendo una lectura de Averroes, proponen la unidad de todos los sujetos humanos en una sola alma y hablan del entendimiento separado y único para todos los hombres, Tomás de Aquino, que es el primero en advertir en París este movimiento y quien le da el nombre de “averroísta”, responde con una antropología integral, partiendo del hecho de experiencia del sujeto que piensa: *Hic homo singularis intelligit*.¹⁰

Cuando los humanistas del renacimiento responden con la retórica y la elegancia literaria a la obra pesimista de Lotario dei Conti di Segni, *De miseria conditionis humanae*, los pensadores españoles, dirigidos en Salamanca por el maestro Vitoria, por vez primera en la historia plantean a fondo el problema del ser humano y buscan una respuesta ontológica, válida para todos los hombres, españoles e indios, varones y mujeres, blancos y negros. El descubrimiento y la conquista de América es el evento de mayor relieve en la historia humana, que pide respuesta original y nueva.

A las opresiones de los conquistadores que someten a los “indios” a duros trabajos, los apóstoles dominicos de La Española, por boca de Montesinos, oponen la voz de la conciencia cristiana: *¿Acaso estos no son hombres?* Las disputas en la corte de Valladolid logran crear una nueva conciencia. Ni los indios son *homunculi*, como pretendían los opresores, ni los “negros” o las “mujeres” son seres de una especie inferior. El dominico Fray Bartolomé de las Casas se erige en protector de los indios. Su defensa de personas y culturas es ejemplar, el estilo de evangelizar que propone es plenamente evangélico y anticipa la hora actual que propone el hombre como camino primero y principal que recorre la iglesia. No es lícito someter a los indios, explotarlos, o considerarlos como seres de naturaleza inferior.¹¹

Por otro lado las situaciones históricas de antihumanismo se repiten con demasiada frecuencia. En nuestro tiempo, marcado por la dimensión antropológica, el Concilio Vaticano II se ha ocupado a fondo de todo lo humano y ha considerado al hombre como sujeto central en la pastoral de la Iglesia. El primer capítulo de la Const. *Gaudium et spes* propone la solución al problema del hombre a la luz del misterio de Cristo. En la clausura del Concilio el Papa Pablo VI, el 7 de diciembre de 1965, ponía de relieve la especial atención que los padres conciliares habían puesto en el problema del hombre y pedía a los humanistas el reconocimiento sincero de esta solitud maternal del pensar cristiano sobre el hombre.¹² Durante su pontificado proponía la creación de una nueva cultura, que designaba como *“civiltà dell'amore”*, es decir una cultura a la medida del hombre, que a su vez diera origen a la forja de hombres a la medida de Cristo. En esta misma línea, con acento aún más marcado y definido, desde el principio de su pontificado, el magisterio de Juan Pablo II es una constante lección de humanismo cristiano. Desde la primera Enc. *Redemptor hominis* hasta la última *Fides et Ratio*, se advierte una constante preocupación por el problema del hombre, como vía primera y principal que recorre la Iglesia.¹³

En esta coyuntura de la cultura antropológica de la posmodernidad, ante el problema del hombre, la respuesta cristiana es la del buen samaritano (*Lc 10, 30*) que encuentra al hombre al borde del camino, despojado, herido, y se acerca a él para curarlo. Las heridas del alma son mayores aún que las del cuerpo, pero también el remedio de los males, ya advertido por la escuela de Salerno, tiene su medicina principal en el alma. El pensamiento cristiano tiene en su tradición, como herencia, una antropología integral implícita a la cual no puede renunciar: la concepción del hombre como *imago Dei*, la dignidad inherente de toda persona humana, la condición de sujeto único e irrepetible, su situación en el centro del cosmos y de

la historia, la verdad de su origen por creación como fruto del amor de Dios, el destino humano en la comunión con Dios mismo, la revelación del misterio del Dios hecho hombre, el mandato de anunciar el evangelio de la libertad y de la liberación a todo hombre, y la garantía de la verdad toda entera acerca del hombre. Esta preciosa herencia debe ser el núcleo del nuevo humanismo: nuevo porque tiene el rango de perenne, y humanismo por ser a la medida del hombre. La situación dramática en la cual se encuentra esta heredad, tiene que servir una vez más, como en el pasado, de punto de partida para la respuesta que libera al hombre de la amenaza del nihilismo y para la conquista de la verdad integral acerca del hombre. En efecto se trata de rehacer al hombre, *rifare l'uomo*, como propone Mondin, de lograr el crecimiento en humanidad de todo hombre, de hacer posible en el III milenio el tipo de hombre cual está concebido en el proyecto de Dios.¹⁴ Se trata de una tarea cultural que resulta un imperativo para todos. El III milenio tiene que ser el espacio abierto que propicia esta aventura cultural. Nos encontramos en la situación de naufragio de los humanismos, y no podemos contentarnos con ser meros espectadores. El nuevo humanismo tiene que ser la balsa o la nave en la cual se salva también la humanidad del hombre.¹⁵

3. LOS CINCO SENDEROS DEL NUEVO HUMANISMO

El movimiento local es el más notorio y el más universal, y entre los movimientos el circular parece ser el predominante. Los cuerpos en el movimiento local se desplazan trazando círculos; así lo observamos en el sol y las estrellas, en el agua, en los seres vivientes y, a su modo, en la misma vida humana. Por su misma condición corporal el hombre se percibe como si fuera el centro del mundo en torno al cual todo gira circularmente. Tiene la impresión de que todo parte desde su puesto en relación con él y todo vuelve hacia él. El imperio romano se extendía en el mundo en la medida en que sus vías se dirigían a los cuatro puntos cardinales en torno al *mare nostrum*. El punto de partida era la *meta sudans*, y la Via Appia era la *regina viarum*. Por ella iban las legiones desde Roma para las conquistas, por ella volvían del oriente, y en ella se alzaban los arcos de triunfo cuando regresaban con los trofeos de las victorias. De un modo análogo la civilización moderna tiene su apoyo en las comunicaciones y avanza en la medida en que descubre vías nuevas para los encuentros. Este parece ser también el modo de obrar del Dios creador, que abre las manos de su bondad y de ellas brotan los ríos de sus dones: *bonum est diffusivum sui*. Pero todo se

hace en torno a un centro. La sorpresa se da cuando se topa en el mundo con el llamado principio antrópico, cuando se logra la prueba de que todo en el orbe está hecho en vistas al hombre y en él se concentra.

En el itinerario hacia el hombre se verifica también un cierto proceso circular. Siempre es el hombre el punto de partida, a continuación el itinerario encuentra la salida y recorre las etapas de alejamiento hacia la alteridad, para volver al final al hombre real y existente de donde había partido. Las vías del *homo viator* son aquellas que van del hombre al hombre, a través del hombre mismo. San Buenaventura ha descrito su *Itinerarium mentis* con la ayuda de muchos símbolos en cada una de las tres etapas de subida y bajada por la escala que une los entes y el Ser, los amantes y el Amor. Tomás de Aquino nos lo ha descrito en modo sugestivo en el breve prólogo de su comentario al libro III de las Sentencias: el hombre se encuentra como en el punto medio de la realidad: todo viene de Dios hacia él, todo se concentra en él, y todo vuelve a su principio por medio de él, como si fuera en realidad el océano del cual salen y al cual vuelven las aguas, el horizonte y el confín de los dos mundos, el de la materia y el del espíritu.

Esta imagen nos puede servir de apoyo en nuestra búsqueda del nuevo humanismo, cuando nos disponemos a recorrer los cinco senderos que nos guían hacia el encuentro con el ser del hombre, de su verdad integral y auténtica. El nuevo humanismo buscado no solo será una posibilidad, sino una gozosa realidad, cuando la inteligencia humana haya recorrido estas sendas, y haya sido capaz de penetrar en el misterio del hombre a través de las puertas que se encuentran al final de los senderos. El sendero es una pequeña vía, que debe hacerse a pie. Se designan como senderos “abiertos”, porque son transitables para el viandante, y tienen salida. En las proximidades de estos senderos hay otros sin salida, en los cuales se extravían los que van por ellos. Los atajos que van abriendo los pioneros en la alta montaña o en el bosque, nos pueden dar una idea para comprender las fatigas que nos esperan cuando nos decidimos a caminar por ellos.

El ser del hombre es complejo, problemático, y no se puede comprender desde una sola dimensión. Cuando nos acercamos a él, tenemos que imitar a los judíos en torno a Jericó, al tratar de conquistarla: dar vueltas, sonar las trompetas, llevar sobre los hombros el arca de la alianza, y tener la certeza de que llega el momento en que los muros se derrumban y las puertas de entrada se abren (*Jos* c. 6). El ser del hombre, en su verdad integral, en esa verdad toda entera y celosamente guardada, tiene que ser percibido desde cinco perspectivas complementarias: integral, personal, relacional, cultural y teologal. Son perspectivas accesibles a la experiencia. El

encuentro con estas dimensiones de lo humano se verifica al recorrer los diversos senderos que designamos con esas mismas palabras. Las cinco vías que Tomás proponía para el encuentro con Dios, tienen alguna semejanza con estas sendas que nosotros proponemos para poder tener acceso a la verdad integral del hombre, y nos ayudan a su recta comprensión. Los cinco senderos que proponemos van “del fenómeno al fundamento”, que es el itinerario que propone Juan Pablo II para lograr la conquista de la trascendencia perdida en la cultura actual (*FR*, n. 83).

Los senderos que llevan al hombre tienen que dirigirse a los cuatro polos del horizonte humano: *sursum*: hacia lo alto donde habita el Altísimo, hacia Dios; *deorsum*: hacia abajo, hacia las realidades corpóreas del mundo que es la casa donde el hombre tiene su tienda; *ad intra*, por las sendas que llevan a lo profundo del sujeto; *ad extra*, donde encuentra otros sujetos y todo el mundo cultural fruto de la presencia del espíritu en el mundo. El hombre camina con su propio mundo, y como en la pintura de Leonardo da Vinci, extiende sus brazos hacia la totalidad, porque necesita encontrarse con la naturaleza, con los otros sujetos humanos, consigo mismo y con Dios. No pudiendo en este lugar, como sería justo, hacer el recorrido paso a paso, nos limitamos a hacer un primer encuentro panorámico, como en vuelo de helicóptero. Desde lo alto se puede observar la totalidad del paisaje, se pueden divisar los diversos senderos y con un solo golpe de vista, hacernos una idea de la totalidad. Queda así presentado el panorama de conjunto, en su unidad y su pluralismo, y el programa de trabajo para llegar a la meta. El proyecto hombre en el nuevo humanismo como quehacer prevalente para el tercer milenio implica el esfuerzo del recorrido a pie de los cinco senderos abiertos en el camino hacia el hombre.

3.1. Primer sendero: *El hombre, ser integral*

El ser humano es un todo real, existente, en el cual los diversos elementos constitutivos se concentran en una complejidad enorme. Aristóteles la ha descrito con la célebre expresión que da razón del alma, *quodammodo omnia*, tan apreciada y aplicada en todos los órdenes por Tomás de Aquino.¹⁶ En la complejidad de lo humano se pueden descubrir sin gran esfuerzo los tres infinitos de los cuales habla Teilhard de Chardin: en grandeza, en pequeñez y en complejidad. El hombre solo se comprende en su integralidad.

El punto de partida de este sendero exige una apertura a la totalidad. Por consiguiente es preciso dejar de lado todos los senderos de la exclusividad. No se llega al hombre cuando se quiere reducir a una sola dimensión, para

luego poder afirmar, que el hombre es solo esto. El hombre existente se presenta en su integralidad, y se ofrece a nuestra experiencia como una totalidad compuesta de elementos diferentes, enlazados en una auténtica unidad de los opuestos. La totalidad es un dato de experiencia, y por ello es punto de partida. La mente humana, en su actuación por encima y más allá de los sentidos, comienza a percibir la totalidad del ente. Se da un punto de partida: *primum quod a mente concipitur* (*De Verit.*, 1, 1). Este principio vale también para el caso del hombre. En esa totalidad inicial, aún confusa, tenemos el dato, la realidad a la cual nos enfrentamos, el hombre existente en su singularidad. En esa totalidad se dan cita los diversos niveles de la realidad.

El itinerario hacia el hombre debe recorrer tres niveles de lo humano en profunda conexión, pero en realidad distintos: la corporeidad, la psique y el espíritu del hombre. Desde que existe en la historia la reflexión sobre el hombre se da la convicción de que el itinerario humano va más allá de las energías de cualquier itinerante. Lo testifica un célebre fragmento de Heráclito: “*Camina, camina, nunca llegarás a los confines del hombre. Tan grande es su logos*” (*Frag. B*, 32). La historia cultural confirma la verdad de esta sentencia originaria. El viaje a través del cuerpo se ha hecho más veloz en nuestro tiempo, gracias a los nuevos instrumentos de la técnica para la exploración. Pero desde siempre el hombre caviloso ha quedado sorprendido ante la maravilla del cuerpo humano y ha tratado de conocerlo y describirlo. Lo han hecho no pocos con fortuna. Basta aludir a Galeno en su obra *De usu partium*, a Gregorio de Nissa en *De hominis officio*, a Vesalio que escribe y plasma en admirables diseños, *De fabrica humani corporis*, o más cerca de nosotros, el premio Nobel, Ramón y Cajal, *La maravilla del ojo humano*. Los médicos son los itinerantes privilegiados en este viaje a través del cuerpo. En nuestros días el itinerario no se ha terminado, porque cada día resulta lleno de sorpresas, mucho más que antes. El sistema neurovegetativo, en particular el cerebro humano, nos reserva continuas sorpresas, se convierte en el centro de las investigaciones y nos desvela nuevos secretos de la corporeidad.¹⁷ El cuerpo adquiere mayor relieve en la cultura actual, en la misma medida que las ciencias biológicas desvelan los secretos de su admirable estructura. Los platónicos dejaban de lado el cuerpo al tratar del hombre, en cambio la revelación cristiana, a través del misterio de la encarnación y de la resurrección de la carne, descubre la corporeidad como esencia de lo humano. Las ciencias del hombre nos llevan a un horizonte de complejidad creciente, quizá por ello dan motivo a los extravíos de quienes buscan al hombre. La corporeidad presenta y oculta. La ciencia no produce la corporeidad humana, la desvela, solo en una medida concreta,

limitada. Es un punto de partida que nos indica el cuerpo que somos, la esencial pertenencia del cuerpo al hombre. Pero la corporeidad humana no se basta a sí misma. Más de uno quedará sorprendido y perplejo al conocer que Tomás de Aquino, tan ilustre defensor de la corporeidad como componente esencial del hombre, no duda en afirmar que es el alma la que origina la corporeidad humana. Porque el alma es la forma que da el ser, y donde no hay alma, no se puede hablar de lo humano.¹⁸

El sendero abierto a la casi infinita complejidad a través del cuerpo dispone al caminante para la nueva sorpresa, el encuentro con el alma. No es difícil de suyo demostrar la existencia del alma. Basta el análisis de los actos que ejerce. Es como meter la mano y palpar la propia corporeidad viviente, el latir del corazón. Pero lo que es más obvio se convierte en lo más difícil, conocer lo que es en verdad el alma. La posmodernidad que nos envuelve se sitúa en los antípodas del platonismo. Nadie encuentra la propia alma, ni el médico en el cuerpo, ni el psicólogo en lo profundo. Por ello se trata de dejar en el olvido el tratado del alma. En realidad estamos atravesando un período en el cual se da un gran cultivo de la psicología, pero el agudo observador tiene que concluir que en la mayor parte de los casos se trata de una paradoja, porque es *psicología sin alma*. La renuncia de la posmodernidad a la trascendencia conduce al olvido del alma. Pero el caminante avisado, a lo largo del sendero que trata de abrazar la totalidad, tiene que ser capaz de dar con el alma. Aristóteles ha precedido a todos los viajeros en este descubrimiento, ha topado con el alma y este encuentro es una de sus grandes aportaciones a la cultura de occidente.

Tomás de Aquino ha completado esta aportación. Ha dedicado al alma gran atención, llegando a afirmar que el estudio del cuerpo no es competencia del teólogo, en cambio sí lo es el tratado del cuerpo (*S.Th.*, I, 75, prol). La más larga de sus *Quaestiones Disputatae* es precisamente la dedicada al alma, en la cual expone su antropología original. El hombre es aquello que lo constituye principalmente y esto es el alma, la cual da el ser a la misma corporeidad. No basta afirmar la existencia del alma, el sendero debe llevar al misterioso horizonte del ser, de la naturaleza a través de los actos, y en los diversos escenarios de lo humano, en la corporeidad y fuera de ella cuando la muerte la separe del cuerpo al cual informa.¹⁹

El sendero va más allá del alma. Esta se encuentra a su modo en todos los vivientes. En el hombre hay algo más, porque en él alienta el espíritu, y es precisamente el espíritu del hombre, la realidad más alta de cuantas hay en el universo. Ya Avicena podía afirmar que el alma humana tiene, como la luna, dos caras: una que mira hacia el cuerpo, y otra hacia lo alto, hacia

el mundo del espíritu, porque al mismo tiempo es forma del cuerpo y es de naturaleza espiritual. La existencia de esta realidad espiritual en el hombre se constata en los actos humanos, en el origen, en el destino. No se puede afirmar alegremente que el sistema neurovegetativo basta para dar razón de lo que se le atribuye al alma. Lo que se puede discutir mientras prosigue el camino a lo largo del sendero, es si en verdad son tres los componentes del hombre, cuerpo, alma y espíritu, como se lee en algunos pasajes de la Escritura, y es habitual en los escritores neoplatónicos, o si es más exacto afirmar con Aristóteles, y con Tomás, que en realidad hay solo dos componentes esenciales, cuerpo y alma, materia quanta y forma espiritual. Lo que en verdad importa es llegar a integrar en una verdadera unidad los tres niveles de la realidad humana.

En la unidad de este triple horizonte de la integralidad es posible dar razón de los contrarios que se encuentran en el hombre: espíritu y materia, alma y carne, racionalidad e instintos, los ímpetus de las pasiones y la serenidad objetiva de la razón, las inclinaciones profundas hacia los valores de la vida y del progreso junto a la capacidad del mal, de la perversión y el atractivo de los vicios, la vida y la muerte en duelo perenne, el santo y el monstruo que parecen habitar en lo profundo del hombre, por lo cual el ser humano puede llegar a ser templo o caverna, amigo de Dios, o discípulo del diablo. La lucha entre la carne y el alma, entre la misma alma y el espíritu se encuentra en la misma estructura de fondo del hombre, es como la raíz de su problema, un dato que va con el ser del hombre y por ello afecta a todos, y nadie puede decirse ajeno. *Homo sum, nihil humanum a me alienum puto*, había escrito Terencio con fórmula lapidaria.

La apertura a la totalidad, la infinita complejidad del ser humano, es constatable desde diversos puntos de vista: desde la fenomenología, la experiencia cotidiana, desde las ciencias de la naturaleza y del espíritu, desde la filosofía y la teología. El ser humano coincide con las piedras, las plantas, los peces, los mamíferos, las aves y con los ángeles, como nos recuerda un texto de San Gregorio Magno. El término de este recorrido por el sendero de la integralidad es más gratificante que los viajes por el mundo: llegamos al encuentro con el hombre real que somos cada uno de nosotros, con la propia historia, los dramas, las aventuras, los fracasos y los triunfos. No somos un fragmento del todo, sino que cada uno de los mortales es este todo, integral, más o menos unido, un problema abierto, un enigma aún no resuelto. La totalidad no excluye la unidad de cada uno, del yo y del tú. Nos encontramos ante una realidad humana que somos y que nos excede. Tal es el hombre real.

El sendero va del todo percibido *in confuso* al hombre ya distinto en la pluralidad de sus dimensiones, de aquello que cree ser a lo que realmente es. Maritain iniciaba este recorrido por el sendero del humanismo integral con el fin de salvar al singular de los excesos a los que lo sometían los totalitarismos de los años 30, tanto el nazismo como el comunismo. Era un camino acertado. El nuevo humanismo del futuro debe comenzar por recorrer en su integralidad todos los componentes del hombre.

3.2. Sendero segundo: Hacia El ser personal

Hay un segundo sendero para el recorrido hacia el hombre, el que se dirige hacia el ser personal. Esta es la piedra angular en la concepción cristiana del hombre. La palabra *persona* adquiere en la modernidad gran aceptación y profundo significado. Su raíz podría ser etrusca, pero su concepto es cristiano. Las primeras aplicaciones del pasado pasan de la máscara habitual en el teatro a la profunda realidad de cada uno de los seres espirituales. En la historia se parte de dos misterios centrales en la vida cristiana, un solo Dios y tres personas; dos naturalezas, divina y humana, pero una sola persona en Cristo. Con el andar del tiempo la palabra pasa del teatro al misterio del hombre, llamado a vivir en el gran teatro del mundo y en una comunidad de seres humanos, con su propia diferencia, en cuanto ser único e irrepetible.

Persona es el nombre de la realidad del singular. No debería usarse nunca en plural. Porque es el sustantivo del pronombre personal, yo-tú. El filósofo Kant ha contribuido de modo decisivo a la difusión del concepto de persona con su acertada distinción entre cosa y persona. Las cosas son siempre medios que pueden ser intercambiados porque tienen un precio. En cambio la persona es siempre un fin, y no admite cambios con otra realidad. La persona indica una dignidad, una nobleza en el ser, que es también análoga en la escala de los entes espirituales. El nuevo humanismo debe ser capaz de acoger al hombre como ser personal y hacer posible el pleno desarrollo de su personalidad. Por ser persona el hombre alcanza el grado de ser más alto y noble en el mundo: *dignissimum in rerum natura* (*S.Th.*, I, 29, 3). Al seguir este sendero, nos alejamos de todos aquellos caminos, los más frecuentes, que tratan de reducir el hombre a mero objeto.²⁰

El recorrido de este sendero tiene su punto de partida en la acepción cristiana de la realidad personal, que implica la alteridad que debe ser siempre respetada en todo hombre. El sendero se extiende hacia adelante en la medida en que desvela los tres componentes del ser personal: la totalidad

que precede, la naturaleza espiritual que incluye, y la subsistencia que implica el grado más alto del ser. Las dos notas de la excelencia del ser personal son: la posesión de la naturaleza más noble, que es la racional o espiritual, y el más alto modo de ser, que es subsistir en sí mismo, con libertad y autonomía (*QD De Pot.*, 9, 6). Estas notas son inaccesibles al pensar inmanentista, y mucho más para los pensadores del nihilismo o del materialismo. El hombre se convierte en *pasión inútil*, objeto de uso y desechable, átomo irrisorio perdido en la inmensidad de los espacios, como propone J. Rostand.²¹

El término de este sendero se coloca en los antípodas de las antropologías reductivas. El ser personal se verifica en modos diversos en Dios, en los ángeles, en el hombre. La persona designa el ser concreto en su naturaleza. El nombre persona no debería jamás ser usada como un nombre común, porque en verdad solo es aplicable al ser singular, único e irrepetible. Solo Dios conoce a fondo esta singularidad de cada uno. El nos llama de la nada, nos da el nombre apropiado que designa nuestra singularidad, y la dignidad participada de ser persona. El sendero hacia la persona nos indica sus límites, el hombre es al mismo tiempo naturaleza y persona, y este pone un límite al personalismo contemporáneo, desarrollado de modo especial por E. Mounier, bajo inspiración maritainiana.²²

3.3. *Tercer sendero: Hacia El ser relacional*

Una nueva vía hacia el hombre se recorre caminando por el sendero de las relaciones que pueden ser llamadas constitutivas. La relación es una modalidad del ser que va desde las categorías al orden trascendental: *circuit omne ens*. Por un lado es la más débil y más difícil de captar entre todas las categorías, pues su debilidad radica en el ser accidental, en el *inesse*, y por otro en el respecto al otro, en *esse ad*. Esta categoría juega un papel decisivo en la cierta inteligencia que nos da la fe del misterio de la trinidad de las personas en Dios. De esta raíz cristiana deriva el interés de los pensadores modernos por la relación. El pensamiento moderno ha dejado de lado el accidente de la cualidad, y se ha aferrado apasionadamente a la cantidad por el hecho de que es medible y da origen a una afinidad entre filosofía y ciencia matemática. También han dejado en el olvido las sustancias y las formas para fijar su atención en las relaciones. El pensar personalista ha desarrollado con preferencia el rol de las relaciones entre los hombres, por cuanto son constatables en la experiencia fenomenológica y son válidas para la lectura de la realidad humana. Las relaciones brotan de la pluralidad de las sustancias. El mundo es un complejo de relaciones entre todos

sus componentes. En el orden trascendental la relación coincide con la entidad, que se define desde la misma relación. El hombre, por su misma complejidad, depende de su hacerse hombre a través de las relaciones con todos los demás.

El sendero que recorre la vía de las relaciones debe estar en grado de descubrir y dar sentido de su ser-para, *esse ad*, en tres campos que resultan decisivos en el desarrollo del nuevo humanismo: hombre-mujer, individuo-comunidad, hombre-mundo.

El punto de partida es la experiencia de las relaciones que son el horizonte del hombre, en todas direcciones, tanto *ad intra*, como *ad extra*. Por naturaleza el hombre es un ser familiar; una realidad que le viene otorgada por su condición de ser sexuado. Se nace varón o mujer; macho o hembra. Y desde su entrada en el mundo se encuentra frente al otro sexo, en una relación de reciprocidad, de seres que tienen idéntica naturaleza, pero la participan de modos diferentes. Del mismo modo se observa la condición de individuo, llamado a vivir la condición social, dentro del círculo de personas que se perciben como un “nosotros”, diferentes de los demás. Es muy claro que no se dan hombres solitarios, un hombre sin mundo, sino que solo es posible un hombre en el mundo, un individuo que se encuentra relacionado con la totalidad de los entes del mundo terrestre y celeste. El sendero que se dirige a la esencia del hombre, a través de las relaciones, tiene que recorrer estas tres modalidades. Se trata de un largo viaje en el cual se van presentando tanto la dimensión constitutiva de las relaciones interpersonales, cuanto su fragilidad y cambios constantes.

Una novedad importante en la cultura actual ha sido el descubrimiento de la raíz de la diferencia de los sexos, por qué se nace siempre y solo o varón o mujer; algo que ha sido ignorado hasta el siglo XX, y al mismo tiempo el nuevo rol de la mujer en la sociedad. La obra de Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, de 1948 indica el principio de un cambio de marcha en la mentalidad acerca del rol de la mujer. La mujer llega a ser un problema humano en busca de liberación y justa promoción. Edith Stein había presentado por los años 30, con evidente audacia y sentido común, la orientación cristiana de este problema.²³ La cuestión radical era la de encontrar la solución al hecho de la diferencia entre los dos sexos. Para el pensar moderno, que rechaza la trascendencia, no es posible dar con el fundamento. En cambio en el pensar de Tomás de Aquino, denigrado con el epíteto de “antifeminista” hay espacio para fundar la diferencia y por ello encontrar un solución objetiva al problema de la mujer. El sendero hacia las relaciones humanas debe recorrer todas estas espinosas cuestiones que se refieren al sexo, la sexualidad, y las relaciones interpersonales entre hombre y mujer.²⁴

La condición familiar del hombre lleva al desarrollo de la humanidad destinada a conformarse en dos momentos, uno físico en el vientre materno, otro espiritual en la familia: el primero en el útero físico, en el cual el embrión es arquitecto de sí mismo, y en el horizonte de la familia y la escuela, que Tomás describe gráficamente como “útero espiritual”, (*S.Th.*, II-II, 12, 10) en cuyo ámbito se propicia el desarrollo de la personalidad. Este sendero ha sido olvidado en la cultura actual, con desastrosas consecuencias para el futuro del hombre. La crisis del humanismo encuentra aquí una de sus principales causas, pues el hombre, por su misma naturaleza, es un ser familiar. Olvidarlo es olvidar al hombre real.²⁵

La dimensión cósmica del hombre funda las relaciones con los cuerpos, con el ambiente, con los elementos. El hombre es un ser en el mundo físico, un elemento central que le da sentido. Se le ha concedido la custodia del mundo, no el *jus utendi et abutendi*, como de hecho está ocurriendo, no la destrucción y el desmantelamiento. La ecología se ocupa de esta relación del hombre con la realidad física que lo envuelve y propicia su desarrollo. En este campo la nueva conciencia del hombre como ser en el mundo levanta denuncias contra el hombre depredador y le advierte que no le es lícito al guardián imitar al ladrón. Este itinerario descubre el rol del hombre y los límites de su custodia del mundo.

El término de este sendero es la constatación de la profundidad de las relaciones en el desarrollo humano: la reciprocidad y el amor del varón y la mujer en cuanto han sido llamados para fundar una familia; la capacidad de poner orden en la ciudad como individuo de una comunidad, en la cual son decisivas las relaciones interpersonales, antes que las sociales, y el ordenamiento de las realidades corporales, que son para el hombre, para todos los hombres, para el bien de la misma creación. La complejidad de las relaciones se extiende al infinito, desvelando nuevos horizontes de lo humano con la totalidad del mundo.

3.4. Sendero cuarto: *Hacia* El ser cultural

A diferencia de todos los demás seres, el hombre no solo tiene una singular naturaleza, que la cultura actual descubre desde otras variantes y apenas le reconoce el rol de realidad fundante como acontecía en el pasado, sino que tiene además un destino que es conformado por la cultura.²⁶ El hombre hace la cultura, y a su vez la cultura conforma al hombre. Cultura es todo aquello que el hombre añade a su naturaleza, tanto a la humana como a las realidades del contorno humano. El nuevo humanismo también

recorre este sendero, que en realidad es el camino del hombre en la historia. La raíz cultural se encuentra en la misma naturaleza del hombre como ser en camino y en el mundo, con dominio y señorío parcial sobre el contorno a su alcance. Comentando a Aristóteles Tomás ponía de relieve la importancia de la cultura para la vida del hombre *Homo arte et ratione vivit* (*In I Pol.*, 1, 1). Con estas palabras iniciaba Juan Pablo II su discurso sobre el rol de la cultura el 2 de junio de 1980 en la Unesco. La cultura se ordena al crecimiento del ser en el mundo, mediante el desarrollo en tres ámbitos; la tierra, el alma, el culto a Dios. De estas relaciones se ha formado el horizonte cultural, la atmósfera típica y envolvente del hombre que integra diversos factores: los modos de vivir en familia y sociedad, el lenguaje y los modos de comunicación, las técnicas de dominio del mundo, los valores que dan sentido a la vida, tanto en el orden moral como religioso. El mundo 3° de Popper es el mundo producido por el hombre como ser cultural. Este es el sendero que recorre la humanidad modelando la naturaleza y dando origen a la historia. No se trata de algo externo, sino de una profunda realidad que se extiende a todos los ámbitos del *humanum*.

El punto de partida es la realidad histórica en un momento determinado, cual se constata en los productos humanos. El hombre usa el fuego desde el momento que come cocido y no crudo; impulsado por su necesidad de dominio de la realidad, por medio de la ciencia y de la técnica, ha dado cuerpo a un nuevo orden, a la tecnosfera en la cual se mueve como en su casa y sin la cual retorna a su estado primitivo. Nuestra situación en la hora de la informática es fruto de la cultura. La mano puede ser el símbolo de este proceso. La mente y la mano son los dos signos que encuentra en el hombre Aristóteles que indican la apertura del alma a la totalidad. La mano es el instrumento del hombre frente al mundo. De la mano se ha pasado a diversos instrumentos, que son como suplementos de la misma, como prótesis aptas para el desarrollo de los diversos sentidos. Al cabo de un largo recorrido para vencer los obstáculos que el hombre encuentra en su camino, en nuestra cultura de la informática, que es el último salto cualitativo, la mano retorna a ser el instrumento de los instrumentos, capaz de mover las energías y los medios de la técnica con la facilidad de quien juega a las cartas, o toca el piano. El mundo nuevo de la técnica, con toda su complejidad, parece el mundo descrito en el Salmo 8, formado por el dedo de Dios: *opera digitorum tuorum*.

El recorrido de este itinerario implica la penetración en las grandes áreas de la cultura actual: la lengua como instrumento y medio de comunicación, es el gran tesoro cultural del hombre; la vida social con sus estructuras y

componentes en la ciudad, en la economía, en las instituciones que dan sentido a la realidad de la vida. De modo especial la técnica y la ciencia constituyen los hechos más clamorosos de la cultura de nuestro tiempo. Bacon de Verulam anticipaba esta cultura, en la que ciencia y técnica se enlazan cada vez más profundamente y del saber se pasa al poder: *Scientia et potentia in unum coincidunt*. Saber es poder. En realidad la alianza entre esos dos factores es uno de los signos más patentes de la cultura que nos conforma. La novedad es esta: el poder de la técnica penetra cada vez más en la naturaleza, aún en la humana, y hace que el arte ya no sea una cosa totalmente distinta de la naturaleza. La técnica se ha introducido en la misma ciencia, en los medios de investigar la realidad, en la capacidad de poder manipular las mismas bases de la vida, en sus componentes físico-químicos. Cada día esperamos las sorpresas que nos depara la investigación biológica, porque nos afecta en la corporeidad, en la salud, en las actividades. No se puede ignorar que este tremendo poder de la técnica y del hombre, como mero instrumento, es de suyo ambivalente, admite el uso y el abuso. En la hora actual el poder de la técnica se extiende y va más allá de la ciencia misma que quiere someter a su dominio. En este caso, ya no es solo ayuda, llega a ser amenaza para el hombre. Heidegger, en un horizonte bien lejano del actual, denunciaba al “demonio” de la técnica. Gabriel Marcel advertía el peligro que por medio de la técnica los hombres se alcen contra lo humano. No cabe duda que todos vivimos con la angustia de quien cabalga a lomos de un tigre y no sabe cómo dejarlo y ponerse a caminar por sus propios pies.

Son los valores los que conforman la cultura en todos sus dominios, las ciencias, las técnicas, las artes. Este sendero presenta también los valores, como fundamento de toda cultura humanizante. El ser humano se nutre de los trascendentales, de la verdad, de la belleza, de la bondad. El hombre, nacido para la verdad, debe conquistarla. El valor decisivo de toda cultura, es el que hace que el hombre sea en verdad humano, y este valor es el valor moral. El hombre se humaniza con el recto uso de la libertad. En la cultura moderna nada es tan frágil y se encuentra en tanto peligro como los valores morales. El auténtico humanismo es el que encuentra su base y su camino ideal en el hombre bueno, virtuoso, que es el que desarrolla la profunda humanidad del hombre.²⁷

Al final del recorrido por este sendero el hombre recobra la conciencia de su vocación cultural que hace posible el paso de la superación del ser en el devenir, mediante el crecimiento y desarrollo de sus posibilidades. El problema radical de la cultura moderna lo veía Kant en la libertad, en el uso de la misma, porque ese uso no está garantizado en el poder que ya tiene la liber-

tad. El hombre kantiano no es el que conoce su naturaleza, sino el que usa el poder de su libertad. El humanismo cristiano no crea una ruptura entre naturaleza y libertad, sino una unidad en la que descubre que en el hombre se da la conjunción de ambas y en verdad es una naturaleza capaz de libertad, Ciertamente el problema de nuestra cultura es de la *paideia de la libertad*.²⁸

3.5. Quinto sendero: *Hacia* El ser teologal

La dimensión radical del hombre no es la horizontal de las relaciones con el mundo humano, ni la relación consigo mismo, sino la vertical o trascendente de la relación con Dios. Porque ante todo el hombre es un proyecto de Dios, *imago Dei*, y por ello *capax Dei*. La relación con Dios es constitutiva en su origen, pues ha sido creado por él, y lo es en su destino, porque está ordenado a El; lo es en su estructura cognoscitiva porque busca la verdad que solo en Dios encuentra de modo definitivo; lo es en la esfera volitiva, pues tiende al bien que tiene su fuente en Dios; lo es en su dimensión estética, porque es atraído por la infinita belleza de Dios, participada de mil modos en las creaturas. El nuevo humanismo necesita recorrer este sendero de las relaciones del hombre con Dios. Nada hay tan espontáneo y arraigado en la naturaleza como la referencia y el recurso a Dios. En verdad es una paradoja que nada resulta tan difícil al hombre actual, fruto de la cultura sin trascendencia, como la relación connatural con su principio de origen y destino, como el retorno auténtico del hombre a Dios. Se ha exaltado de tal modo la libertad que el hombre la cree absoluta, y no puede pensar en Dios sin verlo como un rival que le roba este espacio. Si Dios existe, dice locamente Sartre, yo no soy libre. Pero puesto que estoy, como los demás hombres, condenado a la libertad... se sigue que Dios ni existe ni puede existir. El sendero de la relación del hombre con Dios revela al hombre el ser doblemente religado, en el origen y en fin, y por ello se encuentra como un ser teologal y teotrópico.

Frente a Dios el hombre libre puede adoptar uno de los tres comportamientos posibles: el de la *indiferencia*, como si Dios no existiese, el de la *negación*, porque en definitiva piensa, como afirma osadamente Feuerbach, que no es Dios quien crea al hombre a su imagen y semejanza, sino al revés, Dios es fruto de las creaciones humanas, una mera proyección del hombre; el de la *afirmación teísta*, que descubre la relación auténtica, la vocación radical y da la respuesta con el amor.²⁹

El punto de partida de este sendero es la misma experiencia de su presencia en el hombre, de su religación. Es algo que se da en todo hombre de

modo irreprimible. Puede encontrarse más o menos ofuscado, pero nunca del todo. Dios viene percibido como absoluto por encima de mí, caminando conmigo, dentro de mí, presente en el misterio de su ausencia. La experiencia religiosa es un dato, el hombre se descubre frente a Dios en el dolor y en el gozo. El concepto consiguiente de Dios se nos ofrece en la experiencia del bien, y en la angustia de la nada. El mismo problema del mal, tan punzante en nuestra cultura empobrecida, nos plantea siempre el problema de Dios. Job es testigo perenne de esta dura prueba. Los inocentes sacrificados por millones en el s. XX plantean de modo inevitable el problema de Dios.

El recorrido de este sendero es singular: parte del problema y las pruebas de su existencia, por cuanto Dios es siempre y para todos un *Deus absconditus*, mucho más escondido y a la vez presente, que lo pueda estar la misma alma. Nadie ha visto a Dios. Nadie lo podrá ver con sus ojos y a pesar de ser esto verdad, es también muy verdad que todos deseamos verlo y estamos llamados a la visión y que lo veremos tal cual es. En el comentario a esta expresión de Juan: *Deum nemo vidit unquam*, (Jn 1, 18) Tomás busca la concordancia entre las dos afirmaciones opuestas: Nadie lo ha visto, y todos un día lo veremos cara a cara. La verdad está en descubrir que Dios es un misterio que nos sobrepasa: *Deus semper maior*. Solo Él se comprende tal cual es. El nuevo humanismo recurre al Dios tal cual se revela en la historia de la salvación. En esa historia podemos encontrar en tres modos la raíz teológica del hombre: en la *eternidad* en cuanto Dios decide hacerse hombre, y en su momento mundo y hombre son creados conforme al proyecto originario, y el hombre predestinado a hacerse conforme al Hijo; en la *historia*, en el principio en el cual Dios crea al hombre en justicia y santidad y El mismo se hace hombre, en carne y hueso, y pone su tienda en medio de nosotros, y crea el alma de cada hombre de modo inmediato y directo; finalmente en el *destino* porque todos hemos sido creados para la salvación y comunión con él.

El término del sendero consiste en el descubrimiento de la sacralidad de todo hombre, hecho a imagen de Dios, un poco menor que los ángeles (*Sal 8, 4*). La humanidad del hombre radica en su dignidad, en su participación singular en el misterio de Dios. Por ello el hombre perfecto, *la imago Dei* en plenitud es la que sea realiza en Jesucristo, a cuyo modelo debe conformarse todo hombre.

* * *

Los cinco senderos son los caminos que debe recorrer el hombre para lograr el ideal del nuevo humanismo. Como en el poema de Parménides, en

el cual se da una neta separación entre los dos caminos que se encuentran al atravesar la puerta, el que no tiene salida y conduce al no-ser, y el que lleva al corazón férreo de la verdad, también en este ejercicio de búsqueda del ser del hombre, con la verdad toda entera, es preciso indicar con precisión las vías que no llevan al ser humano en su plenitud. El que recorre los cinco senderos se capacita para desvelar al misterio del hombre y puede poner los fundamentos del nuevo humanismo.

En el nuevo humanismo hay tres verdades que son fundamentales; la justa integración de las tres dimensiones del hombre, a un tiempo *objeto*, *sujeto* y *proyecto*; la armonía entre las tres actividades humanas por excelencia, cognoscitiva, factiva y activa, es decir, entre el *intelligere*, *facere* y *agere* del sujeto humano; y finalmente la plena conformidad del hombre con Cristo, que es el modelo del hombre en plenitud, mediante la gracia, las virtudes y los dones del Espíritu.

Ecce homo! En este principio del III milenio es conveniente hacer un proyecto con el programa de trabajo para conseguir el humanismo auténtico, nuevo, cristiano. Tenemos a disposición todo un milenio para llevarlo a cabo. El nuevo humanismo será en verdad *nuevo*, puesto que viene de Dios quien hace nuevas todas las cosas (*Ap* 21, 5) y en verdad *humano* porque todo hombre responde al plan de Dios y se conforma con Jesucristo (*Rm* 8, 28). Tomás de Aquino, desde su aportación antropológica nos ayuda como modelo de pensador cristiano, como ejemplar de hombre nuevo, y como protector de cuantos buscan la verdad, está caminando con nosotros hacia la anhelada meta.

¹ Aristóteles, *De Anima*, I, 1 420 a 10. Santo Tomás, *QD De Veritate*, 10, 8 ad 8.

² Conc. Vat. II, *Gaudium et spes*, n. 22. Cf. Ricard M. Carles, "El hombre y el misterio de Cristo", en A. Lobato, *Actas del IV Congreso Internacional de la SITA*, CajaSur, Córdoba, vol. 1, pp. 28-37.

³ Cf. A. Lobato, "Antropología y metantropología. Los caminos de acceso al hombre", en *Aquinas*, 30 (1987) pp. 5-41.

⁴ Cf. A. Lobato, "Jesucristo y el proyecto hombre", en *Actas del IV Congreso Int. de la SITA*, CajaSur, Córdoba, 1999, vol. 1, pp. 297-311.

⁵ Cf. Aristóteles *IV Phys*, 5, 14. Santo Tomás, *In IV Phys*, lectio 7, n. 485.

⁶ E. Bloch, *Soggetto, oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna, 1975, p. 337.

⁷ F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano, 1996, p. 72.

⁸ Cf. A. Lobato, *Maritain y el humanismo integral*, Angelicum, Roma, 1987.

⁹ N. Abbagnano, *L'uomo progetto 2000*, Torino, 1970.

¹⁰ Cf. Santo Tomás, *De unitate intellectus contra averroistas*, ed. y traducción de A. Lobato, Città Nuova, 1989.

¹¹ Cf. A. Lobato, "El novus Orbis y el hombre nuevo. El triple legado antropológico del tomismo del s. XVI", en AA.VV., *Dignidad personal y comunidad humana*, SITA, Barcelona, ed. Balmes, 1994, vol. I, pp. 47-72.

¹² Pablo VI, *Il valore religioso del Concilio*, OR, 7 dicembre, 1965, nn. 8-10.

¹³ Cf. A. Lobato (Dir.), *L'uomo via della Chiesa*. Studi in onore di Giovanni Paolo II, [Studia PUST, n. 32], Angelicum, Roma, 1991.

¹⁴ B. Mondin, *Rifare l'uomo*, Dino Editore, Roma, 1993.

¹⁵ Cf. H. Blumenberger, *Naufragio con spettatore*, Il Mulino, 1985.

¹⁶ Aristóteles, *De Anima*, III, 8, 430 a 21. Cf. J. Girau, *Homo quodammodo omnia según Santo Tomás de Aquino*, Toledo, 1995.

¹⁷ Cf. P. Lain Entralgo, *El cuerpo humano, Teoría actual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.

¹⁸ Cf. A. Lobato, *El hombre en cuerpo y alma*, Edicep, Valencia, 1994.

¹⁹ Cf. A. Lobato, *L'anima nell'antropologia di Tommaso d'Aquino*, [Studia PUST, 28] Roma, 1987.

²⁰ Cf. A. Boccanegra, "L'uomo in quanto persona", en *Sapienza*, 22 (1969) pp. 410-513.

²¹ Cf. B. Mondin, "Libertà umana e cultura della persona", en AA.VV., *Peri psyches. De Nomine. Antropologia*, Herder, Roma, 1994, pp. 401-418.

²² E. Mounier, *Il personalismo*, AVE, Roma, 1989.

²³ Cf. A. Lobato, *La pregunta por la mujer*, Sígueme, Salamanca, 1965.

²⁴ Cf. A. Lobato, "Varón y mujer cara a cara. El problema de la diferencia", en *Angelicum*, 72 (1995) pp. 541-578. *Idem*, "Donna, chi sei? La risposta dell'umanesimo cristiano", en AA.VV., *Il nuovo femminismo*, Regina Apostolorum, Roma, 2000.

²⁵ Cf. A. Lobato, "La familia cristiana, identidad y misión", en AA.VV., *La famiglia dono e impegno, speranza dell'umanità*, LEV, Roma, 1998, pp. 308-325.

²⁶ Cf. AA.VV., *Changing Concepts of Nature at the turn of the Millennium*, Pont. Academiae Scientiarum scripta varia, 95, Vatican City, 2000.

²⁷ Cf. A. Lobato, *Dignidad y aventura humana*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1998.

²⁸ Cf. A. Lobato, "La paideia exigida por la verdad" en AA.VV., *La formazione integrale*, EDS, Bologna, 1996, pp. 273-292.

²⁹ Cf. A. Lobato, "El eclipse de Dios en la cultura actual de Occidente", en AA.VV., *Hombre y Dios en la cultura de fin de siglo*, Comillas, Madrid, 1994, pp. 93-112.

Moderatore/Chairman

LA SANTITÀ È IL COMPIMENTO DELLA PERSONA UMANA

ZOFIA ZDYBICKA

The analysis of man's existential situation shows him as a being-person, which is finally realised by a personal relationship with God, therefore, by a religious dimension of truth and sense. The existential status of the human being is determined by the following moments: (1) experience of the existential fragility of being, (2) experience of the necessity to "put his existence into the hands" of other beings, (3) experience of transcendence of his own "I" in the acts of cognition, freedom and love and (4) openness to an absolute dimension of being and truth. With the last of the above-mentioned "existential facts" classical philosophy associates a primary directing of man to God, defining it by the formula *homo capax dei* or *desiderium naturale videntium Deum*. Explaining the above pointed out moments or structures of human experience, we can ascertain the anthropological and metaphysical grounds of religion.

Christian religion displays a particularly important perspective of the self-fulfilment of a human being. In the spiritual acts of religious life man aspires to sainthood, which is the perfection of the person steered towards God. According to this opinion, sainthood is tantamount to the greatest development of the human being. Aspiring to this sainthood – mainly through love – man develops, strives for perfection and fulfils himself. The process of sanctifying is as a matter of fact a course of growing (ontic and moral) spiritualization of man – soul-fullness and redeification of the human being. There is no question that in this context the Christian conception of sainthood is a most personalistic paradigm.

La santità è il compimento della persona umana

Nel campo della verità sull'uomo e su Dio e delle mutue relazioni tra di loro, cioè nel campo della verità sulla religione, nel pensiero contemporaneo sono sorte molte deformazioni e malintesi. La più drammatica espressione di ciò è mettere l'uomo al posto di Dio e offrire all'uomo le vie del compimento (della salvezza) senza Dio (tra gli altri Marx, Nietzsche, Sartre). Non è a caso che molti pensatori di oggi uniscono la "morte di Dio"

con la “morte dell’uomo”, e il rifiuto della religione con lo smarrimento del senso dell’esistenza dell’uomo.

Perciò attualmente è importante la conoscenza di una reale situazione esistenziale dell’uomo. L’uomo è persona, cioè un essere che si realizza mediante la relazione della persona con Dio persona, e dunque mediante il senso religioso.

Lo stato esistenziale dell’uomo come persona, che si sviluppa nel tempo, viene dato nella fondamentale esperienza umana. Essa è composta dalle esperienze dominanti:

- dall’esperienza della fragilità esistenziale (la possibilità di perdere) dell’esistenza propria e di altre cose e persone;

- dall’esperienza della necessità di “affidare” la propria esistenza ad altri esseri per consolidarla, e allo stesso tempo per sperimentare la loro accidentalità;

- dall’esperienza della trascendenza del proprio “io”, del soggetto-causa dei propri atti: di conoscenza, d’amore, di decisione (di libertà) e l’esperienza dell’inadeguatezza dei loro concreti oggetti di fronte alle possibilità del proprio “io”;

- l’uomo (l’“io”), sperimentando la trascendenza nei riguardi dei propri atti come persona, supera il mondo delle cose, delle persone ed è aperto alla Pienezza della Verità e del Bene – al *Transcendens* (Dio), che può definitivamente dare il senso ai singoli atti dell’uomo come persona e dare il senso a tutta la sua vita.

Nella filosofia classica questa apertura dell’uomo verso Dio viene espressa con varie frasi:

- l’apertura verso il bene in tutta la dimensione, sino al bene Supremo. *Homo est capax Summi Boni*. L’uomo non può non desiderare il bene e non desiderare il proprio sviluppo;¹

- il desiderio di felicità intesa come attuazione del bene, che genera gioia;²

- *Homo est capax Dei*, è capace di conoscere e di amare Dio;³

- l’uomo possiede un naturale desiderio di vedere Dio (*desiderium naturale videndi Deum*); “il desiderio naturale di ogni mente è vedere la sostanza divina”.⁴

L’uomo, come persona è un essere consapevole e libero, esiste come soggetto “in sé” e “per sé”, come un soggetto razionale. Possiede alcune disposizioni, che realizza attraverso i propri atti. Essendo una persona, sin dall’inizio della sua vita, diventa sempre più persona, mediante i propri atti (dinamismo). Finché vive nel mondo, mai è compiuto, sempre è in uno stato di formazione.

Lo sviluppo dell'uomo avviene nel modo più completo mediante gli atti di decisione, che derivano dalla cooperazione della ragione e della volontà, una sintesi di verità e di bene. Mediante essi l'uomo si compie come persona razionale e libera. In un certo senso il contesto dello sviluppo della persona umana è il mondo della natura, il mondo delle cose, ma nel senso giusto: il mondo delle persone, con le quali l'uomo si unisce mediante varie relazioni, prima di tutto mediante legami d'amore. L'essere è per l'uomo l'essere con altre persone e l'essere per loro. Insieme ad altre persone l'uomo crea dei nuovi valori conoscitivi, morali, estetici, attraverso i quali si sviluppa e si perfeziona come persona.

I beni scelti, persino le persone, completano l'uomo sotto vari aspetti, non lo riempiono tuttavia di un bene proporzionato alle sue attese e possibilità, di un bene che avrebbe esaurito la capacità della conoscenza e dell'amore umani, che è infinita ed esige un bene infinito, proporzionato alla trascendenza umana. Nella natura dell'uomo è inscritto il desiderio di un tale bene, che in definitiva avrebbe attualizzato la potenzialità dell'uomo come persona.

Nell'uomo esiste dunque l'orientamento verso ogni bene nella prospettiva di un Bene Assoluto, che dà senso ad ogni atto d'amore e di decisione. Nella vita terrena, a motivo di una incompleta conoscibilità del Bene Assoluto, esso diventa oggetto di una libera decisione da parte dell'uomo, che è l'atto religioso fondamentale. Esso consiste nel riconoscere Dio come Fonte dell'esistenza e della Pienezza del Bene, il fine definitivo della vita umana. Nient'altro, al di fuori del Bene Assoluto, è in grado di soddisfare i desideri dell'uomo e di dare senso alla sua vita come persona, alle sue scelte a volte eroiche.

Queste sono le basi antropologiche e metafisiche della religione. La loro realizzazione si attua in una religione concreta, la quale presuppone sempre la trascendenza dell'uomo. Questo vuol dire che l'uomo è per sua essenza aperto alla vita futura (eterna). In quella temporale rimane un essere incompiuto e senza la prospettiva della vita futura, o distaccato da essa, gli atti umani e tutta la vita dell'uomo sarebbero privi di senso.

Ogni religione affronta e risolve il problema della morte e della definitiva liberazione, della salvezza (del senso). Mostra le prospettive e le vie del compimento dei più profondi desideri dell'uomo. Queste sono varie. Mi concentro consapevolmente sul paradigma della religione cristiana, la principale religione della nostra cerchia culturale, al fine di avvicinare i momenti essenziali del compimento dell'uomo nella religione cristiana. Questo è un paradigma chiaramente personalistico.

Prendendo in considerazione lo stato ontico dell'uomo (persona) e il valore realizzato negli atti religiosi, la santità, essa può essere definita per mezzo del termine: "perfezione".

La massima realizzazione dell'attività spirituale dell'uomo, specialmente di quella conoscitiva e volitiva, cioè dell'amore, costituisce la perfezione di un uomo. Se tale attività, cioè la conoscenza e l'amore, si riferiscono a Dio, è una perfezione specifica, è proprio la santità. La santità così intesa sarebbe univoca al più alto sviluppo della persona umana, e dunque denota lo stato dell'uomo pienamente perfetto.

La perfezione, cioè la santità, consiste nel legame dell'uomo con Dio, che è lo scopo definitivo, termine della conoscenza umana e dell'amore umano e che dà un senso ad essi e li completa con un'ulteriore tappa della vita (la vita dopo la morte). Poiché l'uomo si lega nel modo più pieno con ogni persona, anche con la Persona di Dio mediante l'amore, l'essenza della santità è l'unione dell'uomo con Dio nell'atto d'amore: "Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui" (1 Gv 4, 16).

Nella vita presente, all'uomo è accessibile una perfezione religiosa che non è completa. È piuttosto un movimento e un processo di tensione "verso Dio", cioè è l'aspirazione ad amare Dio con tutto il cuore e il desiderio di eliminare tutto ciò che è di ostacolo in questo. I gradi dell'intensità del movimento verso Dio e il desiderio di escludere tutto ciò che gli è di ostacolo, possono essere naturalmente diversi nelle singole persone.

La perfezione – la santità – così intesa contiene due elementi distinti dai filosofi contemporanei della religione: il momento negativo, cioè la purificazione e la liberazione da ciò che è imperfetto, mutevole, e il momento positivo, cioè la realizzazione della capacità umana di conoscere e di amare Dio. Nell'atto religioso avviene dunque l'unione dell'uomo con la Persona più Perfetta: con Dio, mediante il più perfetto atto dell'uomo, che è l'amore. Nella realizzazione della santità si compie dunque la più piena realizzazione della potenzialità dell'uomo. Nell'unione con Dio mediante l'amore, l'uomo raggiunge l'apice delle sue possibilità di sviluppo. La persona umana, che è un essere nel divenire, mediante l'attività religiosa, realizza la sua più perfetta potenzialità e di conseguenza raggiunge la più alta realizzazione, cioè la perfezione ad essa accessibile.

L'attività religiosa dell'uomo (la preghiera, il sacrificio, il culto) realizza, compie, cioè sviluppa l'uomo (lo forma: *ut homo construatur* – come lo descrive Sant'Agostino) come persona: unisce nel modo più completo la persona umana e con la Persona Perfettissima: con Dio, il quale essendo la pienezza dell'essere e allo stesso tempo la pienezza dei valori, il Bene, la

Verità, la Bellezza, possiede in grado supremo ogni perfezione. È perfetto, essenzialmente Santo: è la Santità. L'uomo invece può essere santo in tanto in quanto si unisce a Dio-Santità e partecipa alla santità di Dio.

Il più perfetto atto della persona umana è l'atto d'amore, che è il dono di sé alla persona amata, e donare se stessi. Ciò riguarda anche il rapporto dell'uomo con Dio.

L'amore inteso come un dono reciproco, la piena unione con Dio, non può essere opera esclusivamente della forza della volontà dell'uomo. L'uomo, in verità, è per natura aperto a Dio, è *capax Dei*, possiede il *desiderium naturale videndi Deum*. Esso tuttavia, finché l'uomo vive sulla terra, è *inefficax* – inefficace.⁵ L'uomo riceve l'aiuto "dall'alto", da parte di Dio, il quale propone all'uomo il compimento, la salvezza mediante la rivelazione del suo amore come persona in Cristo (incarnazione e redenzione).

L'amore viene determinato dal bene oggettivo e dalla "presenza" della persona amata nel soggetto che ama. Questa presenza della Persona Divina che rende liberi e completa l'amore dell'uomo, nella teologia cristiana si chiama: grazia mediante la quale Dio è presente nell'uomo, in un modo più perfetto, che in ogni altro essere creato. Grazie a tale presenza di Dio mediante la grazia tra Lui e l'uomo può aver luogo una relazione nuova.

L'uomo infatti, in virtù della grazia, diventa partecipe della natura divina, partecipa alla vita intima di Dio, così come in virtù della sua esistenza naturale partecipa all'esistenza di Dio. Questa nuova realtà, che è una speciale relazione tra Dio e l'uomo, è frutto dell'incarnazione e della redenzione operata da Cristo, per mezzo del quale Dio "ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventassimo per loro mezzo partecipi della natura divina" (cf. 2 Pt 1, 4). "Siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo" (Rm 8, 17).

In verità Dio, essendo presente nell'uomo mediante la grazia, non riversa su lui tutta la sua natura, come avviene nella Santissima Trinità, tuttavia gli concede qualcosa della sua natura, in modo che mediante la grazia avviene una certa affinità dell'uomo con Dio, essa diventa la base di un nuovo, amichevole rapporto di Dio con l'uomo e fonte di una nuova attività dell'uomo, quasi divina, del suo dinamismo soprannaturale. Grazie ad esso l'uomo intraprende l'attività che lo trasforma sempre più, lo rende simile a Dio, lo divinizza e lo prepara a una piena, ormai stabile unione con Dio nella vita futura. L'uomo realizza così il valore della santità, cioè si unisce a Dio mediante l'amore, non soltanto in virtù propria ma in quella della grazia preveniente. Nell'edificazione dunque della santità, cioè nel processo del pieno sviluppo della persona umana, Dio si impegna in modo particolare,

questo tuttavia non sminuisce il contributo personale dell'uomo e non intacca la sua libertà.

La perfezione, la santità realizzata tramite gli atti d'amore, costituisce il più intimo valore dell'uomo, che edifica, sviluppa, perfeziona e completa la stessa persona umana. Si distingue dall'amore per altre persone per il fatto che nell'ordine naturale una persona amata non è realmente presente in colui che ama. È soltanto accanto alla persona amata, e non in essa. Nell'atto d'amore di Dio, invece, cioè nell'ordine soprannaturale, avviene la presenza reale, benché sui generis, poiché non materiale, di Dio nell'uomo, o piuttosto dell'uomo in Dio: "Benché (Dio) non sia lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo" (Ac 17, 27-28).

Prendendo in considerazione quanto è stato detto finora sul tema della santità come suprema realizzazione della persona umana, il processo di santificazione va definito come un processo di spiritualizzazione dell'uomo, cioè di un tale sviluppo della persona umana, la quale essendo un essere materiale-spirituale, si realizza sempre più e si spiritualizza in senso ontico e in quello morale. Con ciò si rende sempre più simile a Dio – Sommo Spirito, e dunque in un certo senso si divinizza.

La manifestazione della spiritualizzazione è sempre una più completa motivazione spirituale dell'agire, mediante la quale tutte le manifestazioni della vita e dell'attività umana si operano dinanzi a Dio, nella prospettiva dell'eternità e in considerazione di Lui, sorgente di ogni valore. In questo modo la spiritualizzazione comprende tutto l'uomo, pervade tutti gli strati della sua esistenza.

Si può dunque parlare di un concetto di santità, rivoluzionario in confronto ad altre religioni, portato da Cristo e racchiuso nel suo Vangelo. La santità è una consapevole, personale subordinazione da parte della persona, mediante l'atto d'amore, a Dio come Persona che ama e che è amata, di tutte le manifestazioni della vita umana.

C'è dunque un'essenziale distinzione tra il concetto naturalistico di santità, che lascia ad uso della religione alcuni atti o settori della vita umana (la sacralizzazione), propria di varie religioni, e il concetto della santità evangelica, che si manifesta in un consapevole e libero atto d'amore, che è il donarsi di una persona umana alla Persona di Dio.

Per Cristo si trattava chiaramente non solo della sacralizzazione e la santificazione di alcuni settori o di alcuni atti della vita umana, ma della spiritualizzazione, e dunque di unire tutta la vita dell'uomo con Dio attraverso il più intimo atto d'amore, che pervade tutti gli atti spirituali e che trasporta l'uomo verso Dio che lo ama.

L'amore così inteso è l'unione della persona umana con la Persona di Dio ("vincolo d'amore"). Dio essendo colui che ama l'uomo e che è presente nell'uomo, trasforma il modo dell'agire dell'uomo in un agire simile al Suo, l'agire quasi divinizza l'uomo, di conseguenza egli può dire: "Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (*Ga* 2, 20).

La santità così intesa presuppone autentici valori umani, grazie ai quali si sviluppa la persona umana, e li pervade tutti, costituisce la suprema realizzazione, e dunque la suprema perfezione dell'uomo. Grazie a questo l'uomo fa dono a Dio di tutto se stesso e si unisce a Lui, diventa persona nel modo più pieno, diventa più pienamente se stesso, consolida la propria irripetibilità, si ancora in Dio.

Se l'essenza della santità è l'unione della persona umana con Dio nell'atto d'amore, essa non costituisce un valore che potrebbe esistere accanto alla verità, al bene, alla bellezza. La santità è un valore specifico, quasi sovrapposto su quei valori, è un valore che implica e pervade gli altri valori umani. Costituisce uno specifico compimento di tutti i valori. I rimanenti valori umani senza la santità sono come morti, poiché privi di un orizzonte definitivo, di profondità, di prospettive. La loro piena concretizzazione e il conferimento di senso si realizzano soltanto mediante un atto d'amore verso Dio – Persona trascendente, spirituale, eterna, infinita, Pienezza di Perfezione, Pienezza d'Amore.

La religione cristiana indica la giusta, infinita dimensione della persona umana, perché ancorata in Dio e perché in Dio trova il proprio compimento, valorizza più pienamente ogni attività dell'uomo e ogni sforzo, che acquista il senso definitivo proprio nella prospettiva indicata dalla religione.

¹ "homo boni perfecti sit capax", *S.Th.*, I-IIae, 1.

² "homo naturaliter desiderat beatudinem", *S.Th.*, I, 2, ad. 1; "sic necesse est quod omnis homo beatudinem velit", *S.Th.*, I-IIae, 5, 8. Cf. anche *S.c.G.*, III, 48.

³ Cf. *S.Th.*, I, 8, ad 4.

⁴ *S.c.G.*, III, 57.

⁵ "visio divinae essentiae non potest homini provenire in hoc vita", *S.Th.*, I-IIae, 5, 3. Cf. anche *S.c.G.*, III, 52.

Moderatore/Chairman

DIE THOMISTISCHE ANALEKTIK UND DAS MENSCHENBILD DES HL. THOMAS VON AQUIN

DAVID BERGER

The famous German Thomist Bernhard Lakebrink (+ 1991) signified the method of St Thomas as “Analektik”: contrasting with the dialectic method of Hegel commonly adopted in our times, Aquinas uses the analogic method. While Hegel considers the nonidentical as contradictory, Aquinas by distinguishing what is not identical sees at the same time what is in common. Thomas always follows the *media via* between two extreme positions of dialectic thinking on the one hand and monism on the other. He always sees the part related to the whole, the marvellous connections of things, their similarity and dissimilarity at the same time: there is marvellous order and harmony in the universe proceeding from God who created all creatures in his similarity. Although Lakebrink has not pointed out this aspect, Analectic is also the method guiding the central leitmotifs of Aquinas’ anthropology. This is shown by the Thomistic determination of the relationship between soul and body, *intellectus* and *voluntas*, nature and grace. This relationship is crowned by Thomistic Christology, in which we can see, that “in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit” (*Fides et Ratio*, 12).

Die Anthropologie des Aquinaten sieht sich in der deutschsprachigen Mediävistik einem harten Urteil ausgesetzt, das allen Einschätzungen der Thomistenschule über das Denken des Thomas Hohn zu sprechen scheint. Es stammt von dem sehr einflussreichen deutschen Philosophiehistoriker Kurt Flasch. In seiner Philosophiegeschichte postuliert er, dass im Hinblick auf das Denken des Thomas von einer „einheitlichen Anthropologie ... aufs Ganze gesehen keine Rede sein“ könne. Vielmehr sei es – ähnlich wie bei Albertus Magnus – geradezu das Proprium der Anthropologie des Aquinaten, dass sie „in dem Reichtum nicht-koordinierter Motive“ bestehe.¹

Wir werden im Folgenden dieses Vorurteil kritisch hinterfragen, indem wir die Anthropologie des Aquinaten nicht isoliert, sondern eingeordnet in ihren systematischen Kontext, als Teilaspekt seines ganzen Denkens und Verwirklichung der von ihm kunstvoll durchgehaltenen Methode betrach-

ten, um dann in einem zweiten Schritt Einzelaspekte, an denen die genannte Methode ihre Verwirklichung findet, mehr anzudeuten als erschöpfend darzustellen.²

1. „ANALEKTIK“ ALS METHODE DES THOMISMUS

Wir haben bereits erwähnt, dass die Einschätzung Flaschs das Urteil der gesamten neueren Thomistenschule über die Denkform des Aquinaten gegen sich hat. Nicht nur Thomas selbst erklärt immer wieder als sein ausdrückliches Ziel, ein möglichst perfekt durchstrukturiertes, durch die *media via* klar proportioniertes Lehrgebäude zu errichten.³ Johannes a S. Thoma hat diesen Gedanken in seiner Isagoge ad D. Thomae Theologiam meisterhaft aufgegriffen und zeigt uns Thomas als Architekten einer faszinierenden Synthese.⁴ Auch Charles-René Billuart charakterisierte die thomistische Theologie treffend: „... non declinans neque ad dexteram, neque ad sinistram, sed *media via*, eaque regia et tuta inter utrinque syrtis incendens“.⁵ Und Matthias Joseph Scheeben bemerkt, die thomistische Methode von jener des Skotismus abhebend:

... dass die Auffassung des heiligen Thomas eine streng organische ist, d.h. bei aller Feinheit der Distinktion doch die unterschiedenen Momente nicht auseinanderreißt, sondern sie in ihrer natürlichen lebendigen Verbindung lässt, während Scotus mit dem Seziersmesser seiner Distinktion ihre organische Verbindung lockert.⁶

Und Pater Garrigou-Lagrange schreibt – ausgehend vom Aufbauplan der *Summa theologiae* und der Anordnung der Argumente in deren einzelnen Quästionen – in der Einleitung zu seinem Summenkommentar die vorstehenden Charakterisierungen weiter differenzierend:

Positio sancti Thomae, si recte intellegitur, apparet ut justum medium et culmen inter ac *supra* duo extrema ad invicem opposita ... methodus sancti Thomae est organica, et secundum naturalem mentis processum ...⁷

Dabei ist diese *media via* – genauso wenig wie sie Produkt eines dialektischen Prozesses der Aufhebung ist – eine solche des Kompromisses oder der neutralen Unentschiedenheit, die eklektisch aus verschiedenen, sich widersprechenden Positionen ein Gemisch erstellen. Ihr *Sowohl-als-auch* liegt viel mehr über (*supra*) als zwischen (*inter*) den Extremen, denen sie immer schon vorweg ist. Wie die Gipfel der Berge majestätisch weit über den nebligen Tiefen der sie umgrenzenden Täler, so erhebt sich die von ihr

gefundene Synthese unendlich weit über das Spannungsgefüge, das These und Antithese als Contrarien (nicht Contradiktorien!) aufgebaut haben.⁸

Es war dem deutschen Philosophen Bernhard Lakebrink (1904-1991)⁹ vorbehalten für diese Eigenart einen treffenden Begriff zu prägen: den der Thomistischen Analektik. Dieser Terminus geht von einer Gegenüberstellung der Hegelschen Ontologie, die den rationalistischen Deduktionalismus Spinozas ebenso in sich aufgenommen hat wie den apriorischen Deduktionalismus Kants, mit dem thomistischen Denken aus. Dies in der Überzeugung, dass die Hegelsche Philosophie sich selbst zurecht als „das Konzentrat neuzeitlichen Philosophierens“¹⁰ begreift und daher im modernen Denken eben jene Stelle innehat, die Thomas von Aquin für das Mittelalter, aber darüber hinausgehend für die gesamte *philosophia perennis* besitzt.¹¹

Thomas und Hegel werden so verstanden als die „ragenden Gipfel zweier Welten“,¹² deren Vergleich zu tiefen Einsichten in ihr jeweiliges Denken führen kann, gemäß dem Grundsatz des Thomas selbst: „*contraria iuxta se posita magis elucescunt*“ (*S.Th.*, Ia-IIae, q. 42, a 5 ad 3). Dabei ergibt sich freilich die Schwierigkeit, dass Hegel über seine Methode zahlreiche Aussagen gemacht und sie selbst als „Dialektik“ bestimmt hat. Ganz anders Thomas, der eine solche „Reflexion der philosophischen Reflexion“ nicht durchgeführt hat. Den Grund dafür sieht Lakebrink im thomistischen Objektivismus: Dieses „hatte für eine solch reflexive ‚Er-innerung‘ der Methode selbst gleichsam keine Zeit“.¹³ Er handhabt vielmehr „seine Methode mit der instinktiven Sicherheit des Genies“.¹⁴ Es ist nun Sache des modernen Denkens und seiner Reflexion über die Methode, sein Interesse Thomas zuzuwenden und sein Denken auf seine Methode hin zu befragen.

Was mit „Analektik“ genau gemeint ist, definiert Lakebrink folgendermaßen:

Eine natürliche und ungezwungene Haltung und Ausgeglichenheit dem Kosmos gegenüber, die Absage an alles Extreme, der Blick aufs Ganze, dessen Priorität vor allen Teilen, mag es innerhalb dieses Ganzen noch so gespannt und unterschiedlich zugehen – diese Methode der Zusammenschau alles dessen, was ist, dieses Gespür für die netzartige Verwandtschaft aller Dinge und die Organizität des Seienden im Ganzen, den ständigen Versuch, im noch so Differenten die ursprüngliche Mitte auszuloten, dieses Denken, das nichts übersieht, allem Sein das Seine gewährt und seinsgerecht verfährt, nicht gewalttätig und konstruktivistisch, sondern bescheiden und anpassungsfähig sich verhält im Umgang mit den Dingen, diese

Schmiegsamkeit und Liebe zum ‚sanften Gesetz‘, dieses Denken, das die Wahrheit niemals setzt, wohl aber sich ihr fügt in Einvernahme und Adäquation, den Geist dieses Denkens nennen wir Analektik.¹⁵

Der Begriff ist natürlich im bewussten Gegensatz zu jenem der Dialektik konstruiert, die sich als das gerade Gegenteil dieses Denkens zeigt:¹⁶ hat sie doch gerade nicht „die ursprüngliche Mitte in allen Unterschieden im Blick, sondern ist immer nur aus auf die extreme Verschärfung alles Differenten zu Wechselseitig-Negativem und überspanntem Widerspruch, auf dass die so überreizten Gegensätze zusammenschlagen zu aufhebender Identität, in der sie unversöhnt und friedlos gären, um zu neuem Zwiespalt und abermaligem Zerwürfnis aufzubrechen“.¹⁷ Lebt die Hegelsche Dialektik so vom absoluten Widerspruch, von der gleichermaßen unrealistischen wie unkritischen „Identifizierung des Nicht-Identischen als des Sich-Widersprechenden“¹⁸, vom „feindseligen Extremismus gedachter Positionen, der Unerbittlichkeit jäher Umschwünge im Begrifflichen, dem ‚wildem Wechsel‘ (Hegel, Logik, II, 112) in Ding und Denken“;¹⁹ von der *duplex negatio*, die als solche stets „umschlagen muss in die alle Unterschiedenheit vernichtende Identität“²⁰ resp. eine monistische Konfundierung von Kausalität und Finalität, Gott und Welt, Protologie und Eschatologie, Gnade und Natur; so finden wir beim Aquinaten eine Methode, die stets die schon vor allem Denken mit dem Sein selbst gegebene Mitte, den „*lentus passus*“, die *media via* zwischen den Extremen sucht. Denn – und dies ist das die Methode des Thomismus gut umschreibende Leitmotiv: „*fides autem catholica media via incedit ...*“ (*Ver.*, q. 24, a. 12).

Während der Widerspruch die Mitte der Dialektik besetzt hält, ist das Herz der Analektik die Kategorie der Verhältnis-Ähnlichkeit, der „*similitudo et dissimilitudo simul*“ (*S.c.G.*, I, I, c. 29) bzw. die Proportionierung des Nicht-Identischen, „als des zum Voraus immer schon Proportionablen und Konvenienten“,²¹ das „gestufte Ineinander von Wissenschaft und Offenbarung, von Natur und Gnade, Gott und Welt“.²² Dies ist die Grundstruktur, die dem vielgerühmten Ordnungsdenken des hl. Thomas, der *merveilleuse ordonnance* (Etienne Gilson) seines Werkes, welche die der Wirklichkeit eigene *mirabilis rerum connexio* (*S.c.G.*, I, II, c. 68) im Denken widerspiegelt, zugrunde liegt. Diese Ordnung lebt aus einer sehr differenzierten und festgefügtten Hierarchie mit klarer Über- und Unterordnung. Alle Stufen der analektischen Ordnungswelt sind aufs feinste und beständigste untereinander abgestimmt; aber ein solches superpositionales Denken führt niemals zur Knechtung oder gar Zerstörung eines ihrer Ordnungselemente. Es ist die Ähnlichkeit, die dies verhindert und von der gilt: „*superius habet similitudinem cum inferiori*“ (*S.Th.*, Ia, q. 52, a. 2 ad 2).

Die Ähnlichkeit wird somit zum *gegensatzmildernden Medium*, in dem Wirklichkeit und Möglichkeit, Stoff und Form, Ursache und Wirkung, Ding und Denken, Gott und Welt, immer schon vermittelt sind und ineinander scheinen. Jede dieser Proportionen, weil innerlich in ihrer Gegensätzlichkeit doch nach dem Gesetz der Ähnlichkeit gefügt, scheint nunmehr auch über sich hinaus in alle anderen. Diese transzendente *similitudo proportionalitatis* (*Ver.*, q. 2, a. 11 ad 4) vermittelt alles mit allem und lässt doch ein jedes im Gegensatz zur dialektischen Identifizierung in seiner Eigenheit bestehen.²³

2. ASPEKTE DER ANALEKTIK IN DER ANTHROPOLOGIE DES AQUINATEN

Lakebrink hat in all seinen Schriften immer wieder auf diese Analektik des thomistischen Denkens hingewiesen. Dabei war er vor allem bemüht, ihr Vorhandensein bei Thomas an den streng metaphysischen Fragen aufzuzeigen. Überlegungen zum Menschenbild des Thomas kommen dabei nur am Rande vor. Aber auch hier spielt die Analektik, wie wir im folgenden zeigen wollen, eine bedeutende Rolle.

2.1. *Der Ort der Lehre vom Menschen in der Summa theologiae*

Die grundlegenden Aussagen des Thomas zum Menschen hat dieser in seiner *Summa theologiae* im Rahmen der Schöpfungslehre behandelt (Ia, qq. 75-102). Neben der Vorstellung von Gott als *ipsum Esse subsistens* ist aber auch hier, in dem Bild, das Thomas von dem Ergebnis der Schöpfungstat, der geschaffenen Welt, entwirft, der die Analektik grundlegende Gedanke des *ordo* als Urleitmotiv greifbar.²⁴ Die Schöpfungslehre sagt uns eindeutig, dass es in dieser Welt nichts gibt, das nicht ausnahmslos von Gott stammt. Zugleich liest Thomas im Römerbrief (13, 1), dass „alles, was von Gott stammt, geordnet ist“ und er folgert: „Was immer aber von Gott ist, ist unter sich aufeinander und auf Gott hingeeordnet.“²⁵ Darin besteht die höchste Vollkommenheit des Alls, das ihm diese klare Ordnung zugrunde liegt (*S.c.G.*, III, 64). Die Wirklichkeit ist klar geordnet und von daher auch klar erkennbar, gestuft in ein festes Seinsgefüge, das sich von der untersten, noch ganz der Materie verhafteten Stufe der leblosen Dinge bis zur höchsten Ebene, dem Reich der reinen Geister erstreckt (*S.Th.*, Ia, q. 47, a. 2). So begegnet uns die Welt bei Thomas als eine gestufte, unaufhebbare Einheit, die von der *imperfectio* bzw. Potentialität der Materie bis zur *perfectio* bzw. Aktualität der Form ausgespannt ist.

Woher erhält nun eine jede Komponente ihren festen Platz in dieser Ordnung? Und wodurch werden diese Stufen zusammengehalten, so dass sie eine echte Synthese der Wirklichkeit bilden? Die Ordnung der Schöpfung ist bestimmt durch ihren Schöpfer als ihrer umfassenden Ursache. Dieser ist aber von Thomas in der Gotteslehre vor allem als das Sein selbst, als das *ipsum esse subsistens* erkannt worden. Es ist also eine Ordnung des Seins, in der die Dinge der Schöpfung organisiert sind. Dabei gilt dann: „Je höher der Rang, den ein Wesen im All innehat, desto mehr ist es notwendig, dass es teilhat an jener Ordnung, in welcher das Gut des Alls besteht“.²⁶ Je größer das Maß des Seins ist, das das Geschöpf nicht aus sich hat, sondern an dem es sein Schöpfer, als die Quelle allen Seins, teilhaben lässt, um so höher steht es in dieser hierarchischen Ordnung. Dabei ist das Sein nicht als univoker (eindeutiger), sondern als analoger Begriff zu verstehen: Diese Analogie des Seins (*Analogia entis*) verhindert durch ihre Nähe und Distanz zusammenzuhaltende Grundstruktur ein vorschnelles undifferenziertes Reden und eine Vermenschlichung Gottes, zugleich hält sie den Menschen doch in der Nähe Gottes und verhindert so ein Auseinanderfallen von Schöpfer und Geschöpf.

Dementsprechend ist die Ordnung, die Thomas in der Schöpfung verwirklicht sieht, nun nicht einfach völlig statisch in dem Sinne, dass jede Seinstufe eine eigene, für sich abgeschlossene Insel bilden würde. Sie ist ausgespannt zwischen einer nur begonnenen und einer noch ausstehenden Vollkommenheit (*S.Th.*, Ia-IIae, q. 1, a. 6). So strebt die Schöpfung von Natur aus zu ihrem Schöpfer, zur Vollendung, aus der sie hervorgegangen ist, zurück. Bei diesem Streben gibt es eine universale Solidarität der Seinstufen, denn die Ordnung der Dinge zeichnet sich dadurch aus, dass die einen durch die anderen zu Gott geführt werden (*S.Th.*, Ia-IIae, q. 11, a. 1). Gott könnte diese Führung von seiner Macht her auch völlig ohne das Zutun des Geschöpfes übernehmen, und doch tut er es nicht:

Es liegt also nicht an einem Mangel seiner Macht, wenn er durch Vermittlung seines Geschöpfes wirkt, sondern an dem Überschwang seiner Güte. Daher kommt es, dass er nicht nur dem Geschöpf mit-teilt, in sich gut zu sein, sondern auch die Würde, für andere Ursache der Güte zu sein.²⁷

Ordnung basiert auf Unterscheidung. Die allgemeinste Unterscheidung jedoch, die sich bezüglich der Schöpfung treffen lässt, ist jene zwischen der rein geistigen und der rein körperlichen Schöpfung (*S.Th.*, Ia, q. 50 prol.). Erst nachdem beide ausführlich behandelt wurden, wendet sich Thomas in seiner Summa dem Menschen zu: Die Abhandlung über den Menschen

stellt gleichsam die Krönung und Synthese der Gedanken über die rein geistigen Kreaturen auf der einen und die rein körperlichen Geschöpfe auf der anderen Seite dar. Denn der Mensch ist „gleichsam wie der Horizont und die Grenze der geistigen und körperlichen Natur“.²⁸ Er ist „citoyen de deux mondes“ (J. de Finance).²⁹ Wie der Horizont Himmel und Erde vermählt, so steht der Mensch zwischen den beiden Welten nicht als trennender Fremdkörper, sondern als verbindende Mitte, indem er beide in sich vereint. Sehr anschaulich wird dies, wenn Thomas bemerkt, dass in uns „nicht allein die Lust lebt, die wir mit den Tieren, sondern auch die Lust, die wir mit den Engeln gemein haben“.³⁰

In dieser Grundoption ist auch Lösung für die im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts in der deutschsprachigen Thomasforschung so kontrovers diskutierte Frage nach der Lehre des Thomas vom Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft, zu suchen. Richtig hat hier Erich Przywara bemerkt:

Sieht man den Menschen als die unterste Grenze des Reiches des Geistes, dann wird man ihm Vorzug als qualitatives Einzelwesen bezeichnen: mit der Richtung auf eine besondere Selbständigkeit des Individuums gegenüber der Gemeinschaft. Sieht man den Menschen aber als die oberste Grenze des Reiches der Natur, dann wird man ihm den Charakter einer rein formalen quantitativen Einzelung lassen müssen: mit der Richtung auf ein Überwiegen der Gemeinschaft.³¹

Sieht man beides, wie der Aquinate, synthetisch zusammen, können auch Individuum und Gemeinschaft in ein gesundes analektisches Verhältnis gebracht und die entsprechenden praktischen Konsequenzen – etwa in der damals ebenfalls heiß diskutierten Frage nach dem Eigentumsbegriff – daraus deduziert werden.

Die Grundkonzeption des Menschen als Horizont zwischen zwei Welten wird zuerst und vor allem aber an der leibseelischen Natur des Menschen deutlich.

2.2. *Das Verhältnis von Leib und Seele*

Während Plato behauptete – und die christliche Tradition vor Thomas darin überstark beeinflusst hatte –, der Menschen sei die Seele, und damit zwischen Seele und Leib einen dialektischen Gegensatz grundgelegt hatte, so lehrt nun Thomas, hierin eindeutig Aristoteles folgend: „Offenbar ist der Mensch nicht einzig die Seele, sondern eine Seinseinheit aus Seele und Leib“.³²

Die Seele als das geistige Prinzip ist mit dem Leib als dem materiellen Prinzip zu einer einzigen Natur vereint. Dabei wird diese Vereinigung wie jene von Materie und Form als eine solche zweier komplementärer, sich entsprechender Prinzipien gedacht. Wie die Form generell die Seinsursache der Materie ist, so ist die Seele das Seinsprinzip des Menschen, die Form, die der Materie das Leben und die Form der Körperlichkeit verleiht. Sie ist das einzige Wesensprinzip des Körpers (*anima unica forma corporis*). Dabei überträgt die Menschenseele alle anderen Formen der gemischten Körper, da ihre Kraft – der Verstand (*intellectus*) – die Materie am weitesten übertrifft, sie ist die „höchste im Adel der Formen“.³³ So wird auch verständlich, dass zur Seele als der höchsten Stufe der gesamten Schöpfung, die ganze Materie hinstrebt (*S.c.G.*, III, 22). Während die Materie zur Seele aufstrebt, neigt sich wiederum die Seele aber auch zur Materie nieder. Denn sie ist auf eine Vereinigung mit dem Körper hin angelegt. Es gehört zur Seele von ihrem Wesen her, dass sie mit dem Leib vereinigt ist. Dieser Gedanke ist Thomas so wichtig, dass er sich sogar strikt gegen die Vorstellung Augustins wendet, die Seele des ersten Menschen sei vor dessen Leib zusammen mit den Engeln erschaffen worden:³⁴ Die Seele ist nur ein, wenn auch dem Leib übergeordneter Teil der menschlichen Natur. Sie ist auf den Leib als das ihr zugeordnete Werkzeug, dass sie aller erst in der Welt des Menschen handlungsfähig macht, angewiesen. Nur durch die Verbindung mit dem Leib erreicht sie die ihr von Natur aus zukommende Vollendung (*S.Th.*, Ia, q. 90, a. 4). Der Leib ist trotz seiner Mängel, auf die Seele als das dieser am besten dienende Werkzeug hingeeordnet (*S.Th.*, Ia, q. 91, a. 3).³⁵ Wie eng Thomas die Verbindung von Leib und Seele sieht, wird deutlich, wenn er im Anschluss an Aristoteles sagt, „dass, je besser der Leib bereitet ist, ihm eine um so bessere Seele zuteil wird“ (*S.Th.*, Ia, q. 85, a. 7), da ja Akt und Form entsprechend der Kapazität der Materie in diese aufgenommen werden. Hier spiegelt sich die analektische Zuordnung von Materie und Form, die das Denken des Aquinaten richtungsweisend prägt: Die Potentialität der Materie und die Aktualität der Form bilden eine gestufte Einheit, beide Komponenten bestimmen sich gegenseitig entsprechend der Verschiedenheit der Ursachen. So kann auch Thomas sagen: „Die Materie ist in gewisser Weise Ursache der Form, und in gewisser Weise verhält es sich umgekehrt“.³⁶

In dieser Zuordnung von Leib und Seele, die im Unterschied zu der in der damaligen franziskanischen Tradition allgemein verbreiteten Theorie von der Mehrheit der Formen, aber auch im Kontrast zu den Theorien einer psychophysischen Wechselwirkung (Platoniker, Descartes, Leibniz) oder dem Okkasionalismus eines Malebranche, eine echte, substantielle Einheit

des Menschen begründen und damit auch eine einheitliche anthropologische Synthese schaffen kann, zeigt sich die der Analektik eigene „priorité mutuelle“³⁷ resp. reziproke Kausalität der zu verbindenden Elemente. Das Leitmotiv, das hier herrschend ist, hat in dem thomistischen Axiom: *Causae sunt sibi invicem causae, sed in diverso genere*³⁸ seinen Ausdruck gefunden; das heißt dasselbe kann Ursache und Verursachtes sein, entsprechend der verschiedenen Art der Ursache (*Sent IV, d. 17, q. 1, a. 4, sol. 1*). So entsteht auch bei der Erklärung des Zusammenspiels von Seele und Leib eine „Kreisbewegung, die sich zwischen Ursachen und Verursachtem zufolge der verschiedenen Ursachen findet“.³⁹ Oder mit Lakebrink:

Es ist der analektische Zirkel wechselseitiger Priorität, der Seiendes und Sein, Materie und Form, Leib und Seele, Wille und Verstand ineinander fügt. Dabei wird der Widerspruch nicht durch die Vermittlung der Beziehungsrichtungen ausgeräumt, sondern die innere Gemäßheit und Konvenienz der Seinsprinzipien ermöglicht ein harmonisches Zusammenspiel.⁴⁰

Dieses harmonische Zusammenspiel zeigt sich in besonderer Weise auch in dem häufig in seiner Bedeutung für die Ergründung der thomischen Anthropologie übersehenen Traktat *De passionibus animae* (Ia-IIae, qq. 22-48): Thomas gelingt es hier, die von ihm rezipierten, bis dahin weitgehend unkoordiniert nebeneinander stehenden Quellen, angefangen von der platonischen Lehre von einer Hierarchie von Seelenteilen und dem aristotelischen Alternativentwurf dazu, über den Eklektizismus der Spätantike bis hin zur Seelenlehre der muslimischen Gelehrten Al-Farabi und Ibn Sina (Avicenna), schlüssig zu einer stimmigen, in sich kohärenten Synthese zu führen:

Diese Leistung besteht ... neben einer außerordentlichen systematischen Klarheit der Darstellung in der gelungenen Überbrückung vorher bestehender Brüche zwischen verschiedenen Denkmodellen; konkret in der Umformung einer ursprünglich platonischen Doktrin zu einer sich in eine Seelenlehre aristotelischen Musters sinnvoll einfügenden Lehre. Thomas gelingt es, die systematischen Vorzüge unterschiedlicher und schwer kompatibler psychologischer Theorieansätze in einem Modell zu integrieren.⁴¹

Dabei kann man mit Italo Sciuto⁴² weiter darauf hinweisen, dass sich an dem Traktat *de passionibus animae* die thomatische Konzeption des Leib-Seeleverhältnisses *a fortiori* zeigt und so der dort angenommene enge Zusammenhang von seelischem und leiblichem Geschehen, der wiederum das Herz der gesamten thomischen Anthropologie bildet, besonders

deutlich wird. – Womit dann natürlich das genannte negative Urteil Flaschs bezüglich der Anthropologie des Aquinaten im Hinblick auf dessen Traktat von den *passiones animae ad absurdum* geführt ist.

Allerdings ist dieser Leib, wie Thomas aus der Erfahrung weiß, der Seele nicht, wie es einem Werkzeug zukommt, völlig untertan, deshalb ist er auch vergänglich (*Ver.*, 13, 3 ad 2). Ganz im Unterschied zur Seele. Die Seele des Menschen ist zwar aufgrund ihrer reinen Geistigkeit unzerstörbar bzw. unsterblich (*S.Th.*, Ia, q. 75, a. 6-7), dennoch ist sie nicht ewig, sondern aus dem Nichts von Gott geschaffen (*S.Th.*, Ia, q. 90, a. 1). Dies spiegelt sich in der Tatsache, dass es in ihr – ganz im Unterschied zu Gott, der reinste Wirklichkeit ist, – immer Seinkönnen (Potenz) und Wirklichkeit (Akt) gibt. Dies zeigt sich besonders beim Erkennen des Menschen:

Die Erkenntniskraft ist im Hinblick auf die erkennbaren Dinge, natürlicherweise im Zustand der Potenz. Bevor sie also zum Wirklichsein geführt wird, ist sie unvollkommen. Sie vollendet sich erst, indem sie die Dinge erkennt und so ins Wirklichsein überführt wird.⁴³

So ist es auch kein Zufall, dass Thomas mit Aristoteles das äußerste Glück des Menschen in der Erkenntnis sieht. Hierher begründet sich auch die Einschätzung des Thomas als eines „Intellektualisten“.

2.3. *Voluntas und intellectus*

Die häufige Charakterisierung des hl. Thomas als „Intellektualisten“ lässt leicht übersehen, dass dieser gerade nicht den anscheinend gegensätzlichen, doch – wie schon die Geschichte der Stoa zeigt –⁴⁴ nicht selten ineinander dialektisch überschlagenden Positionen eines übertriebenen Intellektualismus auf der einen und eines extremen Voluntarismus auf der anderen Seite huldigt. Auch hier erweist sich die Konzeption des Thomas als souverän über den beiden Extrempositionen liegend.

Auf den ersten Blick finden sich bei Thomas Aussagen, die als Beleg für beide Extrempositionen dienen könnten. So lesen wir: „Der Verstand ist im Verhältnis zum Willen das erste“.⁴⁵ Oder: „Das Wollen muss der Beschaffenheit der Wahrnehmung folgen“.⁴⁶ Und in seinem Kommentar zum Johannesevangelium vergleicht Thomas im Anschluss an den hl. Kirchenvater Augustinus den Willen gar mit der Frau, den Verstand mit dem Mann:

Der Wille empfängt und gebiert von dem ihn bewegenden Auffassungsvermögen; daher ist der Wille gleichsam wie eine Frau, der den Willen bewegende Verstand jedoch ist ihr Mann.⁴⁷

Auf der anderen Seite schreibt Thomas in seinen *Quaestiones de Potentia* (1, 5), dass das ganze Bewegen der Vernunft im Willen liegt, und in *De Veritate*, „dass der Verstand durch den Willen zu etwas bestimmt wird“.⁴⁸ Und metaphysisch exakter unter Zugrundelegung der fundamentalen Lehre von Akt und Potenz: „Der Wille überführt jede Potenz in ihren Akt. Wir erkennen nämlich, weil wir wollen, und stellen uns vor, weil wir wollen“.⁴⁹

Thomas verbindet nun die Optionen der Vorordnung des Intellekts vor dem Willen einerseits und jener des Willens vor dem Intellekt andererseits gerade nicht durch das dialektische „entweder-oder“, sondern durch das dialektische *et-et*. Sie werden stets als *ad invicem ordinatae* (*Ver.*, 22, 13) betrachtet, da sie ihre gemeinsame Verwurzelung in der beide umfassenden *mens* des Menschen haben⁵⁰ und sich so zur Seele *sicut actus primus ad secundum* (*S.c.G.*, II, cap. 60) verhalten. Dies zeigt schon der interessante wechselweise Gebrauch der Begriffe *appetitus intellectivus* und *intellectus appetitivus* dort, wo Thomas im Anschluss an den Stagiriten das Wesen der freien Entscheidung erklärt (*Ver.*, 24, 4). Ähnlich äußert er sich auch in der *Summa theologiae*: „Das Denken denkt vom Willen her, und der Wille will denken“.⁵¹ Noch deutlicher wird es wieder, wo Thomas Intellekt und Willen als zwei Potenzen in ihrer Hinordnung zum Akt erklärt:

Die Vernunft bewegt in gewisser Weise den Willen, und der Wille die Vernunft ... So ist jedes der beiden früher als das andere, und jedem kann, mit Beziehung auf das andere ein Akt zugeschrieben werden.⁵²

Jeder der beiden Potenzen kommt der Primat unter jeweils bestimmter Hinsicht zu: dem Willen, insofern sein Primat im Hinlenken (*inclinatio*) besteht; der Vernunft, indem diese die Ausführung der *inclinatio* durch diesen oder jenen anordnet und bestimmt (*Ver.*, 22, 12 ad 4). Entsprechend gehen sich beide in verschiedener Weise wechselseitig voran:

Der Verstand geht dem Willen im Empfangen voraus; denn damit etwas den Willen bewegen könne, muss es erst im Verstand aufgenommen werden ... Doch im Bewegen oder Tun ist der Wille früher, denn jede Tätigkeit oder Bewegung geht aus dem Streben nach dem Guten hervor.⁵³

Durch dieses reziproke Sichvorhergehen entsteht auch hier wieder eine Art *motus circularis* (*Ver.*, 22, 12 ad 1), in dem der Wille und die Erkenntnis „sich gegenseitig durchdringen und wo jeder mehr und mehr er selbst wird dank dem anderen“.⁵⁴ Mit Joseph de Finance kann man hier also durchaus von einer „gegenseitigen Immanenz“⁵⁵ oder mit Hans-Karl Rechmann von einer bis „zur Perichorese reichenden Möglichkeit einer reziproken Kausalität“⁵⁶ von Wollen und Erkennen sprechen. Diese aber stellen wiederum, wie bereits dargelegt, grundlegende Konstitutiva analektischen Vermittlungsdenkens dar.

2.4. *Natur und Gnade*

Thomas hat keinen geschlossenen Traktat über das Verhältnis von Natur und Gnade vorgelegt. Doch ist die in den letzten zwei Jahrhunderten viel diskutierte Frage ohne Zweifel auch für ihn – nicht zuletzt dort, wo er die biblisch-dogmatische Lehre von der gestuften Gottebenbildlichkeit des Menschen rezipiert⁵⁷ – von fundamentaler Bedeutung. Ohne ihre Kompliziertheit verdecken zu wollen, kann man doch zwei Leitmotive,⁵⁸ welche die besonders von der thomistischen Schule im Anschluss an den engelgleichen Lehrer vertretene Doktrin von Natur und Gnade prägen, festhalten.

Zunächst: Zwischen Natur und Gnade ist strikt zu unterscheiden (Unterschied *quoad substantiam*). Zwischen beiden besteht eine Distanz ohne Maß.⁵⁹ Obgleich, oder besser: gerade weil der Aquinate eine tiefe Ehrfurcht vor der Schöpfung, eine große Vorstellung von der von Gott geschaffenen Natur und der natürlichen Vollkommenheit des Menschen hat, betont er doch immer wieder: Die Gnade als wirkliche und formelle Teilhabe am ungeschaffenen innergöttlichen Leben, am subsistierenden Übernatürlichen, ist unendlich weit über die geschaffene Natur erhaben. Eine einzelne Gnade, etwa eines Kindes nach dem Empfang des Taufsakramentes, überragt alle irdisch-natürlichen Güter zusammen genommen um ein Unendliches (*S.Th.*, Ia-IIae, q. 113, a. 9 ad 2). Thomas lehrt daher ganz folgerichtig, dass es etwas unendlich Größeres ist, wenn Gott einen Sünder wieder zur Gnade zurückführt, als wenn er Himmel und Erde erschafft (*S.Th.*, Ia-IIae, q. 113, a. 9).

Daher spricht man von der Gnade als von einem strikt übernatürlichen Gut. Das heißt keine geschaffene oder auch nur erschaffbare Natur, und sei sie noch so vornehm und edel, weder die des Menschen noch des vollkommensten Engels, hat auch nur den winzigsten Keim zu einem solchen übernatürlichen Leben in sich. Die Gnade übersteigt die Kräfte und Ansprüche jeder geschaffenen Natur um ein Unendliches.⁶⁰ Ja, die angesehensten Gottesgelehrten gehen mit Thomas an ihrer Spitze (*S.Th.*, Ia, q. 12, a. 3) sogar soweit zu sagen, Gott könne trotz seiner Allmacht und absoluten unbegrenzten Freiheit kein Geschöpf hervorbringen, dem die Gnade natürlich wäre, da sich eine solche Kreatur nicht mehr von Gott unterscheiden würde.⁶¹

Zudem wehrt die konsequente Unterscheidung von Natur und Gnade der stets lauenden Versuchung des Pelagianismus, der den Beginn der Gnade durch die Natur bewirkt sieht:

Zwischen beiden Ordnungen besteht kein positives Verhältnis, und deshalb können die natürlichen guten Werke die göttliche Gnade absolut nicht verdienen, noch positiv auf sie vorbereiten.⁶²

Die uns durch die unendlichen Verdienste Christi geschenkte Gnade ist wirksam durch sich selbst, nicht kraft unserer Zustimmung. Vielmehr ist sie es bereits, die uns in feinsten Zartheit und zugleich mit höchster Kraft bewegt, in Freiheit dem Gnadengeschenk Gottes zuzustimmen.

Die klassische Theologie, und hier besonders der Thomismus, hat diese klare Unterscheidung von Natur und Gnade stets wie ihren Augapfel gehütet. Das Lehramt der Kirche hat ihn im Ersten Vatikanischen Konzil mit der Lehre vom *duplex ordo cognitionis* endgültig festgeschrieben (DH 3015). Ganz abgesehen davon, dass sie Dogma ist, hat die absolute Gratuität der Gnade aber auch heute einen kaum zu überschätzenden didaktischen Wert. Richtig bemerkt der große Kölner Dogmatiker Matthias Joseph Scheeben:

Je mehr sich die Möglichkeit eines Gutes bei den Geschöpfen von selbst versteht, desto weniger erregt und verdient es unsere Verwunderung und Bewunderung; nur das Unerwartete, Außerordentliche, unsere Begriffe und Erwartungen Übersteigende bewundern wir.⁶³

Die klare und konsequente Unterscheidung, die der Thomismus im Anschluss an den engelgleichen Lehrer zwischen Natur und Gnade vindiziert, hat manche Theologen des 20. Jahrhunderts dazu veranlasst, den Thomismus für die radikale Trennung von Natur und Gnade, von Philosophie und Theologie, von Welt- und Gottesdienst in der Neuzeit verantwortlich zu machen. Dabei hat man nicht nur den feinen Unterschied übersehen, der zwischen Trennung und Distinktion besteht. Auch, dass sich Einheit und Unterscheidung gegenseitig fordern, dass nur der zur vereinigenden Synthese fähig ist, der vorher alles sorgfältig geordnet unterschieden hat, ist ihnen völlig entgangen.⁶⁴

Und in der Tat begegnet uns sowohl bei Thomas selbst wie in dem besten, was die thomistische Tradition zu bieten hat, die feste Überzeugung von einer erhabenen Harmonie der beiden Ordnungen. Sie hat als Grundlage den vielzitierten Satz: *gratia perficit naturam*: Die Natur soll durch die Gnade nicht zerstört, sondern vervollkommen werden.⁶⁵ Wie muss man sich diese Vervollkommenung denken? Weder rein äußerlich noch als bloße Potenzierung oder Verlängerung des rein Natürlichen. Natur und Gnade verbinden sich, wenn die Seele mit der heiligmachenden Gnade geschmückt wird, nicht nur äußerlich miteinander. Auch wenn die Gnade bei der Begnadigung des Menschen immer als Quasi-akzidenz zur Natur hinzutritt, so schenkt sie als entitativem Habitus der menschlichen Natur doch eine übernatürliche Teilnahme an der ungeschaffenen göttlichen Natur, die den

Menschen selbst in physischer und ontologischer Weise vergöttlicht (*S.Th.*, Ia-IIae, q. 112, a. 1). Diese ontologische und physische Vergöttlichung besteht darin, dass der ewig in der Trinität der Personen selige Gott, das substanzierende Übernatürliche, in einer neuen, übernatürlichen Ordnung vom Menschen erkannt und geliebt wird, wie er sich selbst erkennt und liebt (*S.Th.*, Ia, q. 43, a. 3). Sie macht uns, wie der zweite Petrusbrief sagt, zu *consortes divinae naturae* (2 P 1, 4). Dabei besitzt der Mensch zwar keinen Keim des Übernatürlichen, der durch diese Begnadigung gleichsam in seinem Wachstum gefördert würde, aber er hat, wie die Theologie sagt, eine passive und aus sich unwirksame Fähigkeit, Anlage oder Hinordnung zur beseligenden Gottesschau und damit auch einen Anknüpfungspunkt für das Wirken der göttlichen Gnade. Diese Anlage fällt mit der *potentia oboedientialis* zusammen, d.h. der passiven Eignung jeder Kreatur dem Wirken Gottes vollkommen zu entsprechen, empfangen zu können, was Gott schenken will.⁶⁶

Dass bei dieser wunderbaren Vergöttlichung angesichts der absoluten Heiligkeit Gottes im Menschen keinerlei Sünde neben der heiligmachenden Gnade zurückbleiben kann und von daher ein Kompromiss mit dem lutherischen *simul justus et peccator* ausgeschlossen ist, ist leicht einsichtig: In einem Augenblick wird so bei der Rechtfertigung des Menschen zugleich die Gnade eingegossen, der Wille zu Gott hin- und von der Sünde abgewendet und die Schuld nachgelassen. Umgekehrt geht mit jeder Todsünde der Gnadenstand zugleich verloren (*S.Th.*, Ia-IIae, q. 113, a. 3-7).

Die von Thomas zitierten Väter haben die innige Verbindung von Natur und Gnade mit beeindruckenden Bildern, häufig aus dem Bereich des Kultes, beschrieben: Wie der Duft des Balsams die eingeriebene Dinge ganz mit seinem Wohlgeruch durchdringt (Athanasius), wie das Siegel im weichen Wachs seine Gestalt eindrückt, wie der Tropfen Wasser, der in den Wein gegeben wird, ganz in diesen eingeht und seine Farbe, seinen Geschmack und Geruch annimmt (Gregor von Nazianz),⁶⁷ wie die dunkle, kalte Luft der Nacht bei Sonnenaufgang vom Sonnenlicht erfüllt und so erleuchtet wird (so Thomas selbst am häufigsten), ja, wie die Seele die Form des Leibes und mit diesem zu einer substantiellen Einheit, einem organischen Ganzen verbunden ist, so vermählen sich Natur und Gnade bei der Begnadigung der von Gott Erwählten.⁶⁸

3. DIE HYPOSTATISCHE UNION ALS LETZTE KRÖNUNG DER ANALETIK

Die Begnadigung des Menschen ist zwar unermesslich wunderbar und übernatürlich. Sie ist aber nicht der Höhepunkt und das Zentrum der

Vermählung von Natur und Gnade. Dieses bildet vielmehr die Verwirklichung des Gott-menschlichen Prinzips in Jesus Christus, der als einziger Mittler Quelle aller Vermittlungen ist bzw. alle anderen Personen *dispositive vel ministerialiter* am Heilswerk teilhaben lässt (S.Th., IIIa, q. 26, a. 1):⁶⁹ In diesem Geheimnis wird die Natur von der Übernatur nicht nur von ihren natürlichen Unvollkommenheiten gereinigt und mit der außerwesentlichen Beschaffenheit der Gnade ausgestattet. Die menschliche Natur hört in der hypostatischen Union auf, sich selbst zu besitzen. Sie hat kein eigenes Sein und keine Person mehr. Sie wird nun von einem Subjekt getragen, einer Person einverleibt, die eigentlich Träger der göttlichen Natur ist. Die menschliche Natur wird hier der Gottheit „eingepflanzt“, sie wird geradezu eine Natur Gottes. Menschliche Natur und Gottheit fließen hier tatsächlich in der Person des Gottmenschen zu einem substantiellen Ganzen, eine alle Einheiten der Natur übertreffende, ganz exceptionellen Einheit zusammen. Im Geheimnis der Fleischwerdung und im wunderbaren gott-menschlichen Gleichgewicht, das die hypostatische Union durchwaltet, findet die Thomistische Analektik ihr letzte Vollendung.⁷⁰

Hier wird deutlich: Der im Gottmenschen seine Krönung erreichende analektische Zirkel zwischen dem Unendlichen und Endlichen, zwischen Gott und Mensch, bildet die Urform aller analektischen Vermittlungen, von der alle weiteren immanenten Vermittlungen abhängig sind. Daraus resultiert dann, dass die vom Gottmenschen herrührende Gottähnlichkeit des Menschen

nicht nur innerhalb seiner selbst vermittelt, sondern auch über ihn hinaus zwischen ihm und der Unendlichkeit Gottes ... Die zwischen Gott und Mensch vermittelnde Ähnlichkeit ist dieselbe, die innerhalb des Menschen Wesenheit und Existenz, Körper und Seele, In-Sein und Hin-Sein, Natur und Gnade, Freiheit und Notwendigkeit einander vermittelt und proportioniert, um diese innere Ähnlichkeit der Proportion auf sie selbst als äußere zu gründen. Diese ‚transzendierende‘ Ähnlichkeit geht jeder ‚immanenten‘ ursächlich voraus ... Die transzendente Ähnlichkeit enthüllt sich damit als das ursprüngliche Ganze, das jenen abgestimmten assimilierten Teilen (Wesenheit – Sein usw.) immer schon zugrunde liegt.⁷¹

So enthüllt sich an dieser Stelle auch der tiefe Sinn eines immer wieder von Papst Johannes Paul II. (z.B. *Fides et Ratio*, 12) zitierten Satzes aus der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils (22):

Reapse nonnisi in Mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit: Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf.

¹ Kurt Flasch, *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Bd. 2: Mittelalter, Stuttgart ²1994, pp. 295-296.

² Ausgehend von der zentralen Frage nach der Stellung der Seele in der Anthropologie des Thomas, hat bereits Carlos Bazán eine profunde Kritik an Flasch vorgelegt: Carlos B. Bazán, "The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelism", in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 64 (1997) pp. 95-126. Zur synthetisierenden Quellenverwertung des Thomas vgl.: Abelardo Lobato, "Le fonti dell'antropologia tomista", in Margherita M. Rossi / Teodora Rossi, *Persona Humana. Imago Dei et Christi in istoria. Atti del Congresso Internazionale* (Roma 2000), PUST: Rom 2002, pp. 235-266.

³ So macht etwa Ia, q. 1 ganz deutlich, dass Thomas sich selbst als Architekt eine Synthese versteht, der stets bestrebt ist, der Perfektion, die in dem Wissen Gottes und der Offenbarung als Manifestation dieses Wissens liegt, im System seiner *Summa theologiae* eine möglichst angemessene Entsprechung zu verschaffen.

⁴ Johannes a S. Thoma, "Isagoge ad D. Thomae Theologiam", in *Cursus theologicus in Summam theologicam D. Thomae*, Bd. I, ed. Paris 1883. Cf. dazu: David Berger, "Auf der Suche nach dem Wesen des Thomismus", in *Angelicum* 79 (2002) pp. 585-645.

⁵ Carolus R. Billuart, *Summa Sancti Thomae hodiernae Academicarum moribus accommodatae* (ed. Letouzey & Ané, Paris o.J.), Praefatio, Bd. I, XVIII.

⁶ Matthias Joseph Scheeben, *Katholische Dogmatik*, Bd. I, Gesammelte Schriften III, p. 465.

⁷ Réginald Garrigou-Lagrange, *De Deo uno. Commentarius in Primam Partem S. Thomae*, Turin ²1950, pp. 23-24.

⁸ Cf. *ibid.*, 18: "Ita procedebat Aristoteles, et pariter sanctus Thomas praesertim in Quaestionibus disputatis, in quibus initio exponitur oppositio, ut ita dicam, inter thesim et antithesim, antequam mens, plene difficultatem solvendam cognoscens, ad synthesim superiorem ascendat. Et haec est pars veritatis contenta in methodo hegeliana, sed ab Hegelio adulterata ...".

⁹ Cf. David Berger, Bernhard Lakebrink (1904-1991). Katholischer Philosoph, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon [= BBKL] XIX* (2001) pp. 861-864.

¹⁰ Bernhard Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik*, Köln ¹1955, p. 14.

¹¹ *Ibid.*, p. 9. Diese Gegenüberstellung hat in Richard Schenk einen Kritiker gefunden: „So ist die bekannte Kritik etwa eines B. Lakebrink, der den Subjektivismus und die Anthropozentrik ausschließlich für die Neuzeit gelten lassen will, kaum zu halten“: Richard Schenk, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie*, Freiburg/Breisgau 1989, p. 99.

¹² *Ibid.*, p. 10.

¹³ *Ibid.*, p. 10.

¹⁴ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵ *Idem*, *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik*, Freiburg/Breisgau 1967, p. 8.

¹⁶ Als völlig deplaziert, ja die Grenzen der Peinlichkeit überschreitend, muss man die Bemerkungen von Wolfram Hoyer zu dem Begriff bezeichnen. Hinzu kommen noch die angesichts der gegenwärtigen Lage nur als anachronistisch zu bezeichnenden Ausfälle gegen jene Thomisten, die sich dem Lehramt der Kirche verpflichtet fühlen: *Angelicum* 79 (2002) p. 998.

¹⁷ Lakebrink, *Klassische Metaphysik*, p. 8.

¹⁸ *Ibid.*, p. 13.

¹⁹ *Idem*, *Perfectio omnium perfectionum. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel*, Vatikan 1984, p. 11.

²⁰ *Idem*, *Hegels dialektische Ontologie*, p. 12.

²¹ *Idem*, *Hegels dialektische Ontologie*, p. 13.

²² *Ibid.*, p. 119.

²³ *Idem*, *Hegels dialektische Ontologie*, p. 436.

²⁴ Cf. Santiago Ramirez, *De ordine placita quaedam thomistica*, Salamanca 1963 [zu Pater Ramirez vgl.: David Berger, "Santiago Ramirez. Spanischer Thomist und Dominikaner", in *BBKL XX* (2003) pp. 1229-1233].

²⁵ *S.Th.*, Ia, q. 47, a. 4: "Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum ...".

²⁶ *S.c.G.*, I, III, cap. 90: "Quanto aliqua sunt nobiliora in universo, tanto oportet quod magis participant ordine, in quo bonum universi consistit".

²⁷ *S.Th.*, Ia, q. 47, a. 3 ad 1: "Non ergo est ex defectu potentiae ejus quod mediante creatura agit; sed ex abundantia bonitatis ipsius, ex qua provenit quod non solum communicat creaturae quod sit in se bona, sed hanc dignitatem ut sit aliis causa bonitatis".

²⁸ *Sent.* III prol.: "homo enim est quasi orizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, bonitates participet et corporales et spirituales".

²⁹ Cf. auch: Abelardo Lobato, *Le fonti dell'antropologia tomista*, pp. 243-244.

³⁰ *S.Th.*, Ia-IIae, q. 31, a. 4, ad 3: "... in nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum angelis".

³¹ Erich Przywara, "Thomas von Aquin und die geistigen Grundmotive der Gegenwart", in *Metodej Haban, Sbornik. Mezinárodních tomistických Konferencí v Praze*, Olmütz 1933, p. 90.

³² *S.Th.*, Ia, q. 75, a. 4: "manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore".

³³ *S.Th.*, Ia, q. 76, a. 1: "Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum".

³⁴ *De Gen* ad litt. VII, cap. 24. *MPL* 34, pp. 368-370.

³⁵ Cf. dazu: Alma von Stockhausen, "Anmerkungen zur Schöpfungsgeschichte des Menschen nach Thomas von Aquin", in *Studi tomistici* 44 (1991) pp. 208-223.

³⁶ *S.c.G.*, I, III, cap. 14: "materia enim est quodammodo causa formae, et quodammodo e converso ...". Cf. auch: *De princ. naturae*, c. 4.

³⁷ Réginald Garrigou-Lagrange, *Synthèse thomiste*, Paris ¹1946, p. 494.

³⁸ *Idem*, *De Deo uno*, p. 30. Cf. auch: *idem*, *Synthèse thomiste*, p. 494; Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1961, pp. 319-343; 343: "Causalité synthétique thomiste".

³⁹ Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie*, p. 414.

⁴⁰ *Ibid.* cf. Dazu, *S.c.G.*, I, III, cap. 14: "... circulum inventum in causis et causatis secundum species diversas causarum ...".

⁴¹ Alexander Brungs, *Metaphysik der Sinnlichkeit. Das System der Passiones Animae bei Thomas von Aquin*, Halle 2003, p. 20.

⁴² Italo Sciuto, "Le passioni dell'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino", in C. Casagrande u.a. (Hrsg.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Florenz 1999, pp. 73-93.

⁴³ *Ver.*, q. 20, a. 3: "Intellectus autem possibilis naturaliter est in potentia ad intelligibilia: unde antequam in actum reducatur, est imperfectus; perficitur autem cum in actum reducitur, ...".

⁴⁴ Cf. Estanislao Arroyabe, *Das reflektierende Subjekt. Zur Erkenntnistheorie des Thomas von Aquin*, Frankfurt/Main 1988, 113: „Am Anfang steht ein klarer, beinahe über-

triebener Intellektualismus, am Ende dagegen, in der römischen Stoa, ein ebenso klarer Voluntarismus“.

⁴⁵ *Ver.*, 12, 5: “Intellectus autem est prior affectu ...”.

⁴⁶ *S.c.G.*, I. I, cap. 79: “Oportet quod ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis”.

⁴⁷ *In Joan.*, cap. IV, lect. II: “Vir autem iste, secundum Augustinum, est intellectus: nam voluntas parit et concipit a vi apprehensiva movente eam: unde voluntas est sicut mulier; ratio vero movens voluntatem est vir eius”.

⁴⁸ *Ver.*, 14, 2: “... quod intellectus determinetur ad aliquid per voluntatem”.

⁴⁹ *S.c.G.*, I. I, cap. 72: “nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum; intelligimus enim quia volumus, et imaginamur quia volumus”.

⁵⁰ *Ver.*, q. 10, a. 1 ad 2: “mens potest comprehendere voluntatem et intellectum”.

⁵¹ *S.Th.*, Ia-IIae, q. 17, a. 1: “ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari”.

⁵² *Ver.*, 22, 13 ad 2: “ratio movet quodammodo voluntatem, et voluntas quodammodo rationem ... et sic utraque diversis respectibus est altera prior, et utraque potest attribui actus in ordine ad alteram”. Cf. auch: *S.c.G.*, I. III, cap. 26; *S.Th.*, Ia-IIae, q. 14, a. 1 ad 1.

⁵³ *Ver.*, q. 14, a. 5 ad 5: “quod voluntas et intellectus diversimode se praecedunt ad invicem. Intellectus enim praecedit voluntatem in via receptionis: ad hoc enim quod aliquid voluntatem moveat oportet quod primum in intellectu recipiatur ... Sed in movendo sive agendo voluntas est prior: quia omnis actio vel motus est ex intentione boni”.

⁵⁴ Arroyabe, *Das reflektierende Subjekt*, p. 112. Inwieweit Pierre Rousselot, S.J., dabei mit seiner These von einer *circuminsessio* von Verstand und Wille die authentische Lehre des Thomas traf, kann hier nicht diskutiert werden. Dazu: A. Fabrizio, “Il tomismo di Pierre Rousselot nelle considerazioni filosofiche di Maurice Blondel”, in *Vetera novis auge-re. Studi in onore di Carlo Giacon*, Rom 1982, pp. 93-105.

⁵⁵ Joseph De Finance, *Être et agir dans la philosophie de St. Thomas*, Paris 1945, p. 286.

⁵⁶ Hans-Karl Rechmann, *Die Liebe als Form des Glaubens. Studien zum Glaubensbegriff des Thomas von Aquin*, Neuried 2001, p. 63.

⁵⁷ Dazu: Klaus Krämer, *Imago Trinitatis. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin*, Freiburg/Breisgau 2000; Thomas Marschler, “Gottes Bild im Menschen. Eine neue Studie zur thomanischen Anthropologie”, in *Doctor Angelicus 2* (2002) pp. 181-189.

⁵⁸ Romanus Cessario, *Le thomisme et les thomistes*, Paris 1999, pp. 89-90 schreibt zu den *thèmes distinctifs de la théologie thomiste*: “Les thomistes déclarent, en outre, que la distinction entre la grâce et la nature n’est pas seulement modale mais s’étend aussi à la substance même des choses (*quoad substantiam*) ... La foi et la grâce créent dans la personne humaine une réelle participation à la vérité et à la vie de Dieu même, sans pour cela faire violence à la nature humaine, puisqu’il existe une harmonie ordonnée, de manière intrinsèque, entre la nature et la grâce ...”.

⁵⁹ Cf. Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris ⁵1958, p. 507: “... il y a encore une distance infinie entre cet ordre-là et l’ordre de la grâce ...”. Und: Abelardo Lobato, *Le fonti dell’antropologia tomista*, p. 245: “La distanza tra Dio e l’uomo è infinita ...”.

⁶⁰ Interessant scheint es in diesem Zusammenhang, dass Thomas die Ursünde nicht so sehr in dem Verlangen sieht, so sein zu wollen wie Gott, sondern vielmehr in der Vorstellung, die *visio beatifica* ohne die Gnade, allein aus eigener Kraft, erlangen zu können: *S.Th.*, Ia, q. 63, a. 3; *S.Th.*, IIa-IIae, q. 163, a. 2.

⁶¹ Cf. etwa: Francisco Suárez, *De div. subst.*, tr. 1, l. 2, c. 9; Reginald Garrigou-Lagrange, *Mystik und christliche Vollendung*, Augsburg 1926, pp. 316-317. Eine Ausnahme

machen hier einige Jesuitentheologen der Barockscholastik. So besonders Ripalda (*De ente supernat.* I, disp. 23), dessen Sonderlehre im Denken Karl Rahners vermischt mit der Transzendentalphilosophie ihre eigentliche Sprengkraft entfaltet hat: cf. dazu: David Berger, "War Karl Rahner Thomist? Überlegungen anhand der Rahnerschen Gnadenlehre", in *Divinitas* 43 (2000) pp. 155-199.

⁶² Garrigou-Lagrange, *Mystik und christliche Vollendung*, p. 317.

⁶³ Matthias Joseph Scheeben, *Die Mysterien des Christentums* (GS II, Freiburg/Breisgau 1958), p. 174.

⁶⁴ Jacques Maritain, *Distinguer pour unir*, VII: "... et de même personne ne connaît vraiment l'unité s'il ne connaît aussi la distinction. Tout effort de synthèse métaphysique, particulièrement s'il porte sur les complexes richesses de la connaissance et de l'esprit, doit donc distinguer pour unir".

⁶⁵ Thomas F. O'Meara (*Thomas Aquinas Theologian*, Notre Dame 1997, p. 81) betrachtet diese Doktrin als führendes Leitprinzip im Gedankengebäude des Thomismus: "Through the centuries many Thomists have seen in the axiom, 'grace brings nature to completion' (I, 1, 8), the guiding principle of Aquinas' way of thinking ... Grace leading human nature to its destiny includes theologically other Thomistic principles ... This principle colors the span of Aquinas' insights".

⁶⁶ *De virtutibus*, q. 1, q. 10 ad 13; *S.Th.*, IIIa, q. 11, a. 1; *Ver.*, q. 8, a. 4 ad 13.

⁶⁷ Cf. auch die schöne Erklärung, die der hl. Thomas (*S.Th.*, IIIa, q. 74, a. 69) von der Vermischung von Wasser und Wein bei der Opferung gibt.

⁶⁸ Cf. die spekulative Entfaltung der thomasischen Ausführungen bei Scheeben, *Dogmatik*, 3. Buch, Nr. 992 (GS V, Freiburg/Breisgau 1961, p. 472).

⁶⁹ Dieser Gedanke ist auch wichtig, wenn nach der Einstellung des Thomismus zur Mittlerschaft der Gottesmutter in Christus gefragt wird: Manfred Hauke, "Maria, 'compagna del Redentore'. La cooperazione di Maria alla salvezza come pista di ricerca", in *Rivista teologica di Lugano* 7 (2002) pp. 47-70.

⁷⁰ Cf. dazu: David Berger, "Die Menschwerdung des ewigen Wortes – Aktuelle Aspekte der thomistischen Christologie", in *Forum Katholische Theologie* 19 (2003) pp. 14-38.

⁷¹ Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie*, p. 321.

LA FUNCIÓN INTEGRADORA DEL CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD¹

MIGUEL ANDRÉS ACOSTA LÓPEZ

Since Thomas Aquinas's consideration about knowledge by connaturality "the knowledge that provides the intelligence with more data than the purely rational, especially all data provided by affectivity", it is possible to make an integral approach to reality and establish a relationship with other areas of wisdom and their study objects. This helps to confront some actual philosophical problems, like the loss of the reality holistic view, epistemological reductionism and gnoseological relativism.

The study started in the first part of the 20th century by well-known Thomists about connaturality would help to have a better understanding on reality and the human being, and it would make easier the dialogue between Philosophy, Science and Theology, on subjects like ecology, aesthetics or mystics.

1. LA PÉRDIDA DE UNIDAD EN EL ESTUDIO DE LA REALIDAD

¿Con qué palabras podríamos describir de modo general nuestra actual situación filosófica? En la Encíclica *Fides et Ratio*, el Papa repasa algunos problemas de la filosofía, sobre todo los relacionados con la fe:

si consideramos nuestra situación actual, vemos que vuelven los problemas del pasado, pero con nuevas peculiaridades. No se trata ahora sólo de cuestiones que interesan a personas o grupos concretos, sino de convicciones tan difundidas en el ambiente que llegan a ser, en cierto modo, mentalidad común. Tal es, por ejemplo, la desconfianza radical en la razón que manifiestan las exposiciones más recientes de muchos estudios filosóficos. Al respecto, desde varios sectores se ha hablado del "final de la metafísica": se pretende que la filosofía se contente con objetivos más modestos, como la simple interpretación del hecho o la mera investigación sobre determinados campos del saber humano o sobre sus estructuras.²

En el elenco de dificultades aparecen el “excesivo espíritu racionalista de algunos pensadores”,³ “el recelo cada vez mayor hacia la razón misma”,⁴ el predominio de una mentalidad positivista en el ámbito de la investigación científica, el surgimiento del nihilismo como consecuencia de la crisis del racionalismo,⁵ y siguiendo las grandes transformaciones culturales, el abandono de la búsqueda de la verdad por parte de los filósofos, para limitarse a lograr la certeza subjetiva o la utilidad práctica. “De aquí se desprende como consecuencia el ofuscamiento de la auténtica dignidad de la razón, que ya no es capaz de conocer lo verdadero y de buscar lo absoluto”.⁶

La especialización de las ciencias particulares, que se ha ido acrecentando desde la revolución científica en la Edad Moderna por razones del método de investigación, ha ido separando a muchos científicos alejándolos de un paradigma unificador (T. Khun) que les permitiera establecer un correcto orden de las partes en el todo. Muchos científicos han llevado a cabo una demarcación tan estricta de su área del saber, que han conseguido conquistas importantes en ellas a costa de sacrificar el contexto mayor (todo) en el que se relacionan y tal vez encuentren sentido. Esta postura reduccionista ha dificultado no solamente el diálogo con la filosofía y la teología, sino incluso entre las mismas ciencias, y ha empañado el concepto mismo de verdad. Con frecuencia se habla de un saber disgregado de la realidad.

Sin embargo, hoy día, los esfuerzos más denodados son aquellos que tienden a buscar la “interdisciplinariedad”, la unificación de teorías y la mutua conversación científica. Lo que ocurre es que sólo unos pocos pueden sentarse a la mesa en dicha conversación, y entre esos pocos casi ni se cuenta con los filósofos que admiten la metafísica como verdadero saber, y la filosofía del ser como legítima filosofía. Esto se puede comprobar cuando revisamos los fundamentos epistemológicos de las últimas investigaciones en biología molecular, ecología o psicología, por ejemplo.⁷ En cambio, vemos que las relaciones con otros tipos de filosofía son más cordiales. Por ejemplo, la filosofía analítica parece tener más sintonía con las nuevas Ciencias de la Mente, o la Programación Neuro-Lingüística en Psicología. Lo mismo ocurre con la hermenéutica y toda la orientación existencialista del siglo XX. En estos dos casos es indudable que el lenguaje tiene primacía a la hora de discernir la posibilidad de diálogo entre culturas distintas y visiones del mundo antagónicas.

Quizá por eso, las corrientes actuales de la filosofía, la dialéctica, la analítica y la fenomenológica existencial, desembocan y se encuentran en una filosofía de la comunicación. Quizá por eso los problemas que más abordan son el de la praxis intersubjetiva, el del sentido de la acción y el de la interpretación y comprensión.⁸

La directa reflexión sobre la vida dan explicaciones que ayudan al hombre en sus luchas y problemas diarios. Sus angustias y preocupaciones se ven analizadas de forma tan próxima que la antropología se ha volcado en este método.

Con todo, los problemas de fondo siguen estando allí y la brecha no se termina de acortar. A mi modo de ver, el caballo de batalla sigue siendo el problema de la verdad y una adecuada gnoseología. Poner entre paréntesis el aspecto espiritual humano o reducirlo a simple epifenómeno, atenta contra su dignidad y no resuelve la tremenda fractura existencial que le hace pensar en una vida que puede ser productiva, pero sin sentido (V. Frankl).

Los principios de la filosofía aristotélico-tomista tienen “mala prensa”, muchos de ellos no son admitidos, se los rechaza por considerarse superados. Tal es el caso del concepto de naturaleza. A lo largo de los siglos, el concepto de naturaleza se ha ido pervirtiendo y se lo ha ido despojando de sus sentidos originales⁹ llevando, por ejemplo, a la pérdida de una de sus características más importantes, la teleología.¹⁰ Aunque no me voy a detener en este concepto, empero, es la base para sostener el conocimiento por connaturalidad, ya que en él se justifica el principio de unificación de los seres y de las diversas disciplinas que versan sobre los entes reales, porque operan en cada uno de modo insito señalando el principio de sus operaciones.

El concepto de naturaleza se halla estrechamente relacionado con el término connaturalidad y el tipo de conocimiento que se funda en él.

El término “connaturalidad” indica la relación entre dos entes con propiedades semejantes, de tal manera que puede darse entre ellos cierta comunicación con sustento ontológico, fundada en la naturaleza. Esto se puede observar en las potencias apetitivas humanas. El bien produce en la potencia apetitiva, cierta inclinación, aptitud o connaturalidad para con el bien. Santo Tomás dice que,

en cada uno de los apetitos se llama amor aquello que es principio del movimiento que tiende al fin amado. Y en el apetito natural, el principio de este movimiento es la connaturalidad del que apetece con aquello a lo que tiende, que puede llamarse amor natural.¹¹

En este sentido podemos decir que la connaturalidad es una consecuencia del amor.¹² Así, el componente afectivo es claro en este tipo de conocimiento.

En el hombre, la relación entre afectos e inteligencia pasa por la voluntad, por eso Pero-Sanz afirma que,

el conocimiento por connaturalidad de que habla Santo Tomás no es sino un conjunto de juicios que el intelecto humano profiere, en

razón de la disposición en que se encuentran sus facultades apetitivas, especialmente la voluntad. La connaturalidad, que da nombre a tal conocimiento, es simplemente la concordancia o sintonía con que, por una razón u otra, se halla nuestro apetito respecto al objeto de dichos juicios.¹³

En la presente comunicación, quisiera volver a llamar la atención con respecto a este conocimiento como una de las claves de la filosofía de Santo Tomás que ha despertado mi interés por la versatilidad que tiene para abordar algunas cuestiones que parecen necesarias hoy día en el campo epistemológico. El conocimiento por connaturalidad es un tipo de conocimiento con el que se puede abordar los distintos estatutos del saber y encontrar en ellos cierta correlación, porque este tipo de conocimiento es de índole “transversal”. De índole transversal significa que “atraviesa” diferentes estatutos epistemológicos. Está presente tanto en el saber vulgar, como en el científico, el filosófico o el teológico, por citar los principales.

2. CARACTERÍSTICAS DEL CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD

Tomás de Aquino habla de la connaturalidad en cuarenta y un oportunidades.¹⁴ Además, se refiere al conocimiento por connaturalidad o conocimiento afectivo con diversas terminologías.¹⁵ De todas formas, es preciso advertir que el Aquinate utiliza este término sobre todo cuando se refiere a los efectos de este tipo de conocimiento en el ámbito sobrenatural.

El conocimiento por connaturalidad es una forma de aprehensión de la realidad de manera experimental, intuitiva e impregnada de datos afectivos, que precede y acompaña a los actos de la razón y a los actos de la voluntad.¹⁶ Es el resultado del ejercicio de la vida espiritual del hombre unificada de manera integral. Por eso se puede decir que el conocimiento afectivo representa una síntesis del conocimiento y del amor, afirmando la realidad de un único dinamismo *simple*, aunque con múltiples *manifestaciones*. Esto hace que el modo humano de conocer no sea reductivo, sino más completo. También esto subraya que todo conocimiento humano está transido de datos que no son “puramente racionales”, eso no sería propio de nuestra condición. Cuando se dice “conocimiento afectivo”, lo que se está indicando es la influencia de los afectos en el conocimiento, no que exista una potencia afectiva que tenga funciones cognoscitivas, para ello basta la inteligencia.¹⁷

Mediante la connaturalidad pueden producirse en el hombre algunos efectos que le relacionan con los demás seres de su entorno. Eso provoca

una sintonía o “empatía” que surge por esa relación convertida en hábito. De ahí que la experiencia tenga especial importancia.

El hombre establece tres tipos de relación si consideramos el orden ontológico: con los seres no racionales (minerales, vegetales y animales) en el ámbito *ecológico*; con sus iguales los demás hombres en el ámbito *social*, y con los seres espirituales no corpóreos (los ángeles y Dios) en el ámbito *religioso*. La peculiar unidad de su substancia, compuesta de alma y cuerpo, le permite cubrir este amplio espectro donde despliega sus operaciones sensibles y espirituales. La inclinación hacia el bien, obrada por el amor se presenta en tres ámbitos de relación: el amor natural – en relación con la naturaleza a modo de apetito natural –, el amor sensitivo – en relación a los animales – y el amor intelectual-volitivo – que hace referencia a los seres espirituales –.¹⁸

Es preciso considerar dos inconvenientes que se suelen mencionar acerca de la connaturalidad. Por un lado, cómo explicar el modo en que se transmiten los datos afectivos a la inteligencia – Santo Tomás se refiere a flujos por “redundancia” de una potencia sobre otra, San Agustín dice que son como reflujos que se transmiten¹⁹ –; y por otro, cómo salvar la subjetividad que pueden contener esos datos para hablar de objetividad en el conocimiento. Esta última dificultad en realidad es un pseudoproblema, porque justamente lo que la connaturalidad subraya son esos datos que un sujeto concreto percibe al entrar en contacto con otros seres, y esa percepción varía según las disposiciones personales del sujeto y su inclinación con respecto a los seres de su entorno. Una persona que tenga una relación más perfecta con un ser, por la convivencia y el trato, podrá tener mayor conocimiento de ese ser que aquel que pasa de largo. Esta inclinación “natural” y su disposición se pueden estudiar más detenidamente en la teoría tomista acerca de la voluntad,²⁰ y en la de los hábitos.²¹ Además, que algo sea subjetivo no significa que sea falso de entrada. Por otro lado, el mismo método tomista de aproximación a la realidad, que respeta el modo de ser de los entes y cuida la verificación de los juicios a partir de la crítica legítima de argumentaciones, es lo que salva a la connaturalidad de caer en el mero subjetivismo relativista.²²

Con respecto a la primera dificultad, es adecuado pensar en la dinámica operativa del obrar humano, donde no analizamos las partes, sino más bien percibimos la síntesis del todo. Es por ello que la repercusión de una potencia sobre otra no signifique anarquía o desorden. Sabemos que tanto en los actos de la voluntad como en los de la inteligencia, las dos potencias se interrelacionan, por ello, no está mal pensar que pueda haber esa “redundancia”.

Otra dificultad importante es el modo como se expresa la connaturalidad. Al ser datos más bien afectivos, el sentir produce conmociones que a veces son difíciles de explicar. El hombre, justamente por su carácter unitario, intenta formular un *logos* de todo cuanto le ocurre, también en estos actos. De ahí que, el modo de expresar esos afectos, o la connaturalidad que se siente por la sintonía con las cosas, encuentre su mejor cauce en el arte. El lenguaje del arte es el que mejor se adapta a la connaturalidad, porque a través de símbolos y metáforas transmite una carga sintético-analógica de lo que a veces se presenta como inefable. Aquí se percibe una clara relación entre connaturalidad y estética.

3. CONNATURALIDAD Y ESTÉTICA

La condición metafísica de la belleza tiene relación con el bien, los griegos lo pusieron de manifiesto utilizando la palabra *kalokagathia*, que une ambos términos.²³

Mediante el arte uno puede decir más cosas, descubrir el contenido exuberante que transporta un frágil continente como puede ser la palabra u otro similar. Que el arte sea la forma más propia de expresar el conocimiento afectivo, no significa que sea la única. En la conversación coloquial o en una terapia psicológica, cuando uno refiere lo que le ocurre anímicamente, no está haciendo arte, sino que se sirve de la expresión para describir un suceso interior. Pero es justamente en el relato directo de los estados afectivos donde se puede advertir la gran dificultad para explicar exactamente lo que le sucede. Una cosa es sentir y otra es pensar qué es lo que se siente. La formación estética de la persona influye mucho tanto en la creación como en la apreciación artística; esto dará por resultado distintos niveles de conocimiento, aquí viene bien recordar el famoso principio filosófico *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*.

Si el conocimiento afectivo permite una sintonía de la persona con la realidad percibida de una manera no meramente racional sino también sensible, es porque su realidad metafísica le permite una apertura hacia los entes mediante una “coaptación” de naturalezas. Esta coaptación es una adaptación que con el tiempo genera hábito. Es flexible porque puede situarse en los diferentes ámbitos de los seres.

El artista, por su peculiar disposición para captar la belleza de las cosas que le rodean, puede leer con mayor finura el “mensaje” encerrado en la naturaleza. La belleza a veces tiende a oscurecerse en otras personas, prin-

cialmente por la precipitación o el acostumbramiento al que suele conducir una actividad rutinaria, o por el vicio. El buen artista rehuye de esta rutina por una especial sensibilidad que posee, y desencadena un proceso creativo que se concreta en sus obras. Con el talento “artístico”, puede expresar de manera sublime el resultado de esa relación connatural con los seres bellos. Al hablar del arte nos referimos a las distintas especies, no sólo a la poesía o a la música, también a la pintura, escultura, la fotografía o el cine.

4. CONNATURALIDAD Y ECOLOGÍA²⁴

El hombre por sus características corpóreas tiene una relación natural con el medio ambiente y con los seres de la naturaleza. Esta relación se establece por su misma constitución humana, bajo aspectos apetitivos y cognitivos. Desde los primeros instantes de la vida humana tiene una referencia instintiva hacia la conservación de su vida y para ello “despliega” todo su ser que entra en contacto con el entorno para “adaptarse” y “convivir”. La relación con la naturaleza surge en función de esta mutua adaptación, porque todos los seres naturales coinciden en un lugar físico y por tanto están en “inter-relación”.

El mundo natural es la casa (*oikía*) del hombre. Tal vez sea más apropiado el nombre de “hogar” que el de “casa”, porque el término hogar tiene una connotación mayor que la de “casa”. El hogar hace referencia a un componente afectivo, es más “entrañable” porque es el lugar de vida del hombre. La casa, en cambio, hace referencia a algo material, puesto a modo de artefacto – puede ser una cueva, una choza, un castillo –. Pero al decir “hogar” se indica el sitio donde mora habitualmente un hombre.²⁵

La ecología (*oikos – logos*) es la ciencia que, de manera específica, estudia las interrelaciones de los diversos elementos del ecosistema, para poder dilucidar y orientar la mejor manera de utilizar los recursos en la Tierra.

La ecología no es otra cosa que una nueva comprensión de que ‘habitar’ para el hombre no significa sólo consumir, usar, explotar y, al fin, destruir la realidad natural para el propio provecho, sino abrirse un mundo donde sea posible vivir y convivir. Ese mundo u *oikos* para el ciudadano es, en efecto, la ciudad, pero la ciudad ha tenido su origen en el *oikos* natural que es la tierra, el terruño. Hay en la ecología más que una ciencia del planeamiento, con definidas incidencias en el campo de la economía, de la salud, etc.; se trata de una actitud, de una filosofía o estilo de vida, de una moral.²⁶

Un hombre que establezca una relación positiva con la naturaleza puede alcanzar a descubrir su belleza y bondad, y comprender la necesidad del “respeto” que merece. Este “respeto” llevado al plano racional significa situar este elemento de una manera ordenada en el todo del sistema vital, sabiendo que lo material es limitado y no se lo puede malgastar o usar indebidamente, abusarlo. Por eso, el respeto a la naturaleza exige su cuidado. A veces la admiración que suscita puede sublimarse, como ocurre con algunos artistas o como ocurría en las antiguas religiones de culto naturalista, que no comprendían plenamente el orden natural – incluso de lo inerte – y los supervaloraba confundiendo muchas veces, criatura con Creador. Este abuso también suele aparecer en la actualidad en las corrientes más extremas de los movimientos “verdes” que polarizan la comprensión de la naturaleza en un biocentrismo fuerte.²⁷

Los hombres primitivos percibían claramente el *logos* de la naturaleza y buscaban una aproximación que muchas veces era retribuida en forma de desvelamiento de los poderes inmersos en ella. Por ejemplo, los poderes curativos de las plantas, o la “sabiduría” atribuida a algunos animales que mediante su comportamiento advertían de peligros o descubrían alimentos durante las épocas de escasez, o fuentes de agua en tiempos de sequía. Toda la sabiduría desarrollada por estos hombres hace referencia a cierto conocimiento por connaturalidad surgido del contacto *experiential* con la naturaleza. Pero tampoco se puede dejar de mencionar que el acceso al verdadero orden de los elementos requiere de un discurso racional arduo, ya que también en los mismos ejemplos mencionados acerca de los hombres primitivos, pueden apreciarse interpretaciones que rayan la ignorancia por sustentarse en mitologías o invenciones fantásticas. Por eso en estas civilizaciones incluso ha habido casos de sacrificios humanos y otros tipos de sometimiento a las fuerzas del hado, que en realidad era el sometimiento impuesto por el brujo de turno de la tribu.

5. CONNATURALIDAD Y MÍSTICA

Más brevemente, podemos indicar la relación entre connaturalidad y mística. La relación con Dios también supone que hay algo común, por eso podemos establecer comunicación con Él. Aquí la connaturalidad se puede manifestar en dos niveles, el natural y el sobrenatural. La reflexión del tema místico resulta interesante para mostrar que nuestra relación con Dios no es antinatural ni absurda, sino un efecto directo de nuestra condición de

seres espirituales. Una buena interpretación acerca de nuestra relación con la trascendencia permitiría mayores alternativas para comprender mejor aspectos de nuestra vida que no se reducen a lo material, sino que están abiertos al misterio y a una solidaridad fundada en nuestra condición espiritual. La antropología no podrá explicar cabalmente al hombre si se cierra al horizonte espiritual.

La teología estudia la mística como un fenómeno sobrenatural, en este sentido, Santo Tomás habla de un conocimiento por connaturalidad ligado al don de sabiduría.²⁸ Pero, ¿cabe la posibilidad de que pueda haber una mística natural?, ¿habría alguna posibilidad de este fenómeno a modo de cumbre del conocimiento como consecuencia del amor y de la sabiduría naturales? Esto se plantea Maritain:

¿Hay una contemplación mística de orden natural?, ¿hay una experiencia mística de orden natural? Evidentemente, si se da a la expresión ‘experiencia mística’ un sentido vago, englobando las diversas analogías que de la contemplación infusa nos ofrece el orden natural, se podrá responder que sí, y nosotros responderemos así de buen grado ... Preguntamos: una experiencia mística *auténtica y propiamente dicha*, es decir, 1º) que no sea una falsificación o una ilusión, 2º) que lleve a Dios mismo y nos haga sufrir la realidad divina, un conocimiento experimental de Dios ¿es posible en el orden natural? A esta pregunta debemos responder que no, de la manera más categórica. Se halla en juego aquí toda la distinción entre la naturaleza y la gracia.²⁹

No hay que confundir la relación del hombre en estado natural con lo sobrenatural, con la relación del hombre en estado sobrenatural con lo sobrenatural. El segundo caso es el de la mística propiamente dicha, que es la especial relación afectiva de Dios con el hombre, incoada y propiciada por el mismo Dios. En el primer caso, en cambio, no es apropiado hablar de mística; basta con hablar de comunicación con lo sobrenatural, y esto porque dentro de un ámbito religioso hay una apertura del hombre a Dios pero imperfecta, no de forma sublime. En este sentido, es lugar común admitir la relación con lo sobrenatural a lo largo de la historia, incluso fuera del ámbito cristiano. Desde un punto de vista filosófico, se puede admitir la “relación con lo sobrenatural” sin necesidad de apelar a la gracia, como esa tendencia natural se habla de una natural amistad con Dios. Tomás de Aquino deja ver que la posibilidad de una relación de intimidad con Dios, sin intervención de la gracia, es remota, si no imposible. Esto se debe al estado de “naturaleza caída” en que se encuentra el hombre; así es

como llama al estado natural – no sobrenatural –. En este estado es muy difícil que el hombre pueda realizar todo el bien que le es connatural sin incurrir en alguna deficiencia³⁰ y llegue por sus solas fuerzas a “amar” a Dios; hasta en esto necesita ser movido por Dios. Así, no es posible hablar en el Aquinate de una “mística natural” por el amor a Dios, en esto tiene razón Maritain.³¹ De todas formas, en este tema todavía hay aspectos que investigar; solamente pongo de manifiesto que también en este ámbito puede operar la connaturalidad.

6. CONCLUSIÓN

Como se puede ver, la amplitud del conocimiento por connaturalidad permite una aproximación a casi todas las realidades del mundo de una manera “natural”, no forzada ni adulterada. Es cierto que su desarrollo requiere tiempo, porque para adquirirlo hace falta una relación con los seres hasta constituir un vínculo habitual. Además, esos hábitos deben ser buenos, porque también se puede desarrollar una connaturalidad con el mal. De cualquier manera, la baza fuerte que trae este tipo de conocimiento es su dificultad de caer en reduccionismos, su aprehensión holística y su patente conexión con la realidad. Este quizá sea el argumento más fuerte para la epistemología.

Es necesario seguir profundizando en este tema, continuar el trabajo iniciado por tomistas como Maritain,³² Noble,³³ Roland-Gosselin,³⁴ Biffi,³⁵ D’Avenia,³⁶ Bortolasso,³⁷ Simonin,³⁸ Camporeale,³⁹ Pero-Sanz,⁴⁰ Gaspar,⁴¹ Caldera,⁴² McInerny,⁴³ Faricy,⁴⁴ o Dockx,⁴⁵ entre otros. Me parece que las consecuencias serán altamente positivas en el terreno de la gnoseología y la epistemología, y redundarán beneficiosamente en la antropología filosófica. Es cierto que Santo Tomás no realizó explícitamente ninguna teoría acerca de este tipo de conocimiento, pero los principios están allí y es posible un desarrollo a partir del Aquinate. Una mejor comprensión y explicación de la realidad, sin lugar a dudas facilitará el tipo de conversación que hoy día echamos de menos.

¹ Esta comunicación tiene relación con una investigación que estoy llevando a cabo sobre este tema, agradeceré las críticas y comentarios que pudieran enviarme a la siguiente dirección de correo electrónico: macosta@ceu.es.

² Juan Pablo II, Enc. *Fides et Ratio*, n. 55.

³ *Idem*, n. 45.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Idem*, n. 46.

⁶ *Idem*, n. 47.

⁷ Se puede acceder a algunas revistas desde portales de Internet, como por ejemplo: Electronic Journals Service, Science Direct, InterScience, Ovid, EBSCOhost Electronic Journals Service (EJS), Swetsnet Navigator, Springerlink, etc.

⁸ Choza, J., *Los otros humanismos*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 17.

⁹ Para un estudio más detenido cf. Panikkar, R., *El concepto de naturaleza*, CSIC, Madrid, 1972, y relacionado con el tema de esta comunicación: Spaemann, R., *Lo natural y lo racional. Ensayos de antropología*, Rialp, Madrid, 1989.

¹⁰ En la obra de Spaemann se puede ver sintéticamente las deformaciones en torno a este concepto.

¹¹ *S.Th.*, II, q. 26, a. 1 c. Las obras de Santo Tomás están citadas según el *Index Thomisticus*.

¹² Cf. *S.Th.*, II, q. 23, a. 4 c.

¹³ Pero-Sanz, J.M., *El conocimiento por connaturalidad. La afectividad en la gnoseología tomista*, Eunsa, Pamplona, 1964, p. 100.

¹⁴ Cf. 1 *SN*, ds 28, q. 2, ar 3, ag 4; 3 *SN*, ds 3, q. 3, ar 1b, ra 1; 3 *SN*, ds 26, q. 2, ar 3b co; 4 *SN*, ds 1, q. 1, ar 2b, ag 2; 4 *SN*, ds 15, q. 3, ar 1b co; *S.c.G.*, l. 3, cp 47, n. 1; *S.Th.*, I, q. 13, a. 1, ra 3; *S.Th.*, I, q. 93, a. 6, ra 4; *S.Th.*, II, q. 23, a. 4 c.; *S.Th.*, II, q. 26, a. 1 c.; *S.Th.*, II, q. 26, a. 1 c.; *S.Th.*, II, q. 26, a. 1, ra 3; *S.Th.*, II, q. 27, a. 1 c.; *S.Th.*, II, q. 27, a. 4 c.; *S.Th.*, II, q. 32, a. 2, ra 3; *S.Th.*, II, q. 32, a. 3, ra 3; *S.Th.*, II, q. 52, a. 1 c.; *S.Th.*, III, q. 29, a. 2, ra 1; *S.Th.*, III, q. 29, a. 2, ra 1; *S.Th.*, III, q. 45, a. 2 c.; *S.Th.*, III, q. 45, a. 2 c.; *S.Th.*, III, q. 45, a. 2 c.; *S.Th.*, III, q. 45, a. 2 c.; *S.Th.*, III, q. 45, a. 4 c.; *S.Th.*, III, q. 153, a. 4 c.; *S.Th.*, III, q. 16, a. 6, ra 1; *QDP*, q. 3, a. 6, ra 8; *S.c.G.*, l. 1, lc 11N.-3; *CTC*, l. 2 lc 3N.12; *CTC*, l. 2 lc 5N.-5; *CTC*, l. 10, lc10N.-4; *CBT*, ps 1, q. 1, a. 2, c. 2; *CDN*, cp 11, lc 1; *CDN*, cp 11, lc 1; *CDN*, cp 11, lc 1; *CDN*, cp 11, lc 2; *CDN*, cp 11, lc 2; *CIS*, cp-lc 1 (In Isaiam); *REI*, cp 1, lc 1 (Super Evangelium Johannis); *XFT*, tr 1, cp 046 (Liber de Fide Trinitatis), y *XP*, 6 (De natura loci).

¹⁵ Para revisar el léxico, cf. Marín-Sola, F., *La evolución homogénea del dogma católico*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952, pp. 403-404.

¹⁶ Algunas características de este tipo de conocimiento se pueden encontrar en: *CTC*, l. 7, lc 13, n. 14; *S.Th.*, I, q. 81, a. 2 c.; *S.Th.*, I, q. 87, a. 4; *S.Th.*, III, q. 24, a. 11 c.; 2 *SN*, ds 25, q. 1, a. 2 c.; *QDV*, q. 24, a. 4, ra 11; 3 *SN*, ds 23, q. 3, a. 3b, ra 2; 3 *SN*, ds 34, q. 1, a. 2 c.; 3 *SN*, ds 34, q. 1, a. 2 c.; 3 *SN*, ds 35, q. 2, a. 1 c.; *CBT*, ps 2, q. 3, a. 1, ra 4; *QDV*, q. 26, a. 3, ra 18; *S.Th.*, I, q. 1, a. 6, ra 3; *S.Th.*, I, q. 1, a. 6, ra 3; *RPL*, cp 1, lc 2; *S.Th.*, I, q. 43, a. 5, ra 2; *S.Th.*, III, q. 18, a. 14 c.; *S.Th.*, III, q. 24, a. 1, ra 2; *S.Th.*, III, q. 97, a. 2, ra 2; *S.Th.*, III, q. 24, a. 11 c.; *CRO*, cp 12, lc 1, ln 275; *RHE*, cp 5, lc 2, ln 286; *S.Th.*, III, q. 9, a. 1, ra 1; 3 *SN*, ds 35, q. 2, a. 1 c.; *S.Th.*, IV, q. 55, a. 1 c.; 3 *SN*, ds 35, q. 2, a. 1a c.; *CDN*, cp 2, lc 4, ln 312; *S.Th.*, III, q. 45, a. 3, ra 1.

¹⁷ Cabe recordar el principio que dice: “*Natura non facit per duo quod per unum potest facere*”, *S.Th.*, II, q. 51, a. 1, ag 2.

¹⁸ Tomás de Aquino recoge estos tres tipos de amores de los cinco que comenta el Pseudo Dionisio Areopagita; se queda con tres a fin de que correspondan con cada uno de los apetitos que hay en el hombre: “distinguit, primo, quinque amores: quorum primus est amor divinus; secundus amor angelicus; tertius amor intellectualis, quo scilicet homines amant secundum intellectivam partem; quartus est amor animalis qui pertinet ad sensitivam partem sive in hominibus sive in animalibus; quintus est naturalis qui pertinet ad

appetitus naturalem, sive in animalibus quantum ad nutritivam partem sive in plantis sive etiam in rebus inanimatis”, *CDN*, cp 4, lc 12.

¹⁹ “... es ipsa beatitudine animae, ut Augustinus dicit in Epistola ‘ad Dioscorum’, fiet quaedam refluencia in corpus et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur”, *S.Th.*, II, q. 3, a. 3 c.; también Santo Tomás habla de efluvios por superabundancia: “Propter colligantiam virium animae in una essentia, et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam corpus invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat; et inde est quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem, et usque ad mortem; contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere”, *QDV*, q. 26, a. 10 c.; o también: “Quod quamvis qualitas corporis animae nullo modo conveniat, tamen esse coniuncti est commune animae et corpori, et similiter operatio; unde passio corporis per accidens redundat in animam”, *QDV*, q. 26, a. 2, ra 3.

²⁰ Especialmente el objeto y motivo de la voluntad, y el modo como se mueve la voluntad, cf. Cuestiones 8, 9 y 10 de la *Prima Secundae*.

²¹ Cuestiones 49 a 54 de la *Prima Secundae*.

²² Este tema debe ser estudiado con mayor detenimiento. Incluso se podría analizar la relación de la filosofía tomista con las aportaciones legítimas de otros métodos filosóficos, como pueden ser la fenomenología husserliana, o el método bergsonianos de análisis de la realidad.

²³ Platón dice que “la potencia del bien se ha refugiado en la naturaleza de lo bello”, Filebo, 65 A. Aristóteles en la *Ética Eudemo* cifra en la *kalokagathía* el compendio de todas las virtudes donde se cifra la virtud perfecta, que es lo que determina la vida feliz (VIII, 3), cf. Uscatescu Barrón, J., *La teoría aristotélica de los templos. Un estudio histórico-filosófico de la teoría de la afectividad en la Antigüedad*, Sociedad Iberoamericana de Filosofía, Madrid, 1998, p. 241.

²⁴ Los apartados sobre la ecología y la mística los he abordado con mayor extensión en *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria N°102, Universidad de Navarra, Pamplona, 2000. Aquí sólo describo algunos aspectos generales.

²⁵ En este sentido, Alvira señala que los términos *ecológico* y *ecosistema*, dejan su sitio a palabras tales como *medio ambiente*, *entorno* (*environment*, *Umwelt*), entre otros. Cf. Alvira, R., “Habitar y cultivar”, *Ecología y Filosofía*, Actas del primer simposio internacional sobre ecología y filosofía, Massini, C. (Compilador), Universidad de Mendoza, Argentina, 1993, p. 21.

²⁶ Espinosa, N.A., “Conciencia, libertad, responsabilidad: los supuestos antropológicos de la ecología”, en *Ecología y Filosofía*, Actas del primer simposio internacional sobre ecología y filosofía, Massini, C. (Compilador), Universidad de Mendoza, Argentina, 1993, p. 28.

²⁷ Algunas hipótesis del biocentrismo fuerte se pueden leer en: Lovelock, J.E., *Gaia: A new look at life on Earth*, Oxford University Press, Oxford, 1979; Naes, A., “The Shallow and The Deep, Long-Range Ecology Movement. A summary”, en *Inquiry*, 16 (1973), pp. 95-99. Para un estudio introductorio al problema ecológico sugiero Martínez de Anguita, P., *La tierra prometida. Una respuesta a la cuestión ecológica*, Eunsa, Pamplona, 2002.

²⁸ Cf. *S.Th.*, III, q. 45, a. 2 c.

²⁹ Maritain, J., *idem*, *op. cit.*, p. 425.

³⁰ Cf. *S.Th.*, III, q. 109, a. 2 co.

³¹ “Et ideo dicendum est quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia; licet

indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis”, *S.Th.*, III, q. 109, a. 3 c.

³² Cf. Maritain, J., *Distinguer pour unir ou le degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963, VIII ed., pp. 515-521, 556-557 y *The range of reason*, Scribner's, New York, 1952, pp. 22-29 (trad. it. “La conoscenza per connaturalità”, en *Humanitas*, 1981, pp. 383-390). También, Caspani, A.M., “Per un'epistemologia integrale: La conoscenza per connaturalità' in Jacques Maritain”, en *Doctor Communis*, 35 (I-IV, 1982), pp. 48-50.

³³ Cf. Noble, H.D., “La connaissance affective”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 7 (1913), pp. 637-677.

³⁴ Cf. Roland-Gosselin, M.D., “De la connaissance affective”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 28 (1938), pp. 5-26.

³⁵ Cf. Biffi, I., “Il giudizio ‘per quamdam connaturalitatem’ o ‘per modum inclinationis’ secondo San Tommaso analisi e prospettive”, en *Revista di Filosofia Neoscolastica*, 46 (1974), 2-4, pp. 356-393.

³⁶ Cf. D'Avenia, M., *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992, p. 219.

³⁷ Cf. Bortolaso, G. (S.J.), “La connaturalità affettiva nel processo conoscitivo”, en *La Civiltà Cattolica*, 103 (1952), 1, pp. 374-382.

³⁸ Cf. Simonin, H.D., (O.P.), “La lumière de l'amour. Essai sur la connaissance affective”, en *La Vie Spirituelle*, supp. 46 (1936), pp. 65-72.

³⁹ Cf. Camporeale, I. (O.P.), “La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso”, en *Sapienza*, 12 (1959), 3-4, pp. 237-271.

⁴⁰ Cf. Pero Sanz, J.M., *El conocimiento por connaturalidad. La afectividad en la gnoseología tomista*, Eunsa, Pamplona, 1964.

⁴¹ Gaspar, P., “O conhecimento afectivo en S. Thomas”, en *Rivista Portuguesa de Filosofia*, 16 (1960), pp. 411-436 y 17 (1961), pp. 13-48.

⁴² Caldera, R.T., *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1980.

⁴³ McInerny, R., “A propos of Art and Connaturality”, en *The modern schoolman*, vol. XXXV (1958), n. 3, pp. 173-189.

⁴⁴ Faricy, R.L. (S.J.), “Connatural Knowledge”, en *Sciences Ecclésiastiques*, 16 (1964), fasc. 1, pp. 155-163.

⁴⁵ Dockx, S.I., *Fils de Dieu par grâce*, Paris 1948, c. 4: “De la connaissance amoureuse de Dieu”, pp. 88-105.

SANTO TOMÁS DE AQUINO INSIGNE MAESTRO DEL HUMANISMO CRISTIANO

ENRIQUE ALMEIDA, O.P.

According to St Thomas, humanism can be considered in two ways: namely, the nature of man and humanity as a virtue, which consists in an exterior help condescending to the faults of others. Humanism is a doctrine, which teaches the true nature of man and a great effort for the comfort of others. St Thomas considers man as an image of God. Man as a person composed of body and soul. Man is a person. In the works of St Thomas we find the fundamentals of Christian humanism. The false systems do not recognize man as a person, but as an instrument of social authority, without freedom. St Thomas's doctrine on humanism is valid for the present time. With his vivid sense of man John Paul II declared St Thomas Doctor of Humanity. He really is a famous master of Christian humanism.

Muchos significados se han dado a este término humanismo. Se mencionan los errores del Humanismo marxista ateo, que reduce al hombre a pura materia; y del humanismo existencialista, que supone una pura posibilidad.

Se da también un sentido sociológico al término de humanismo. Ser humano equivale a decir sentir amor, lealtad, benevolencia, servicio y otras cualidades semejantes.

Por encima de estos significados se halla el humanismo enseñado por Santo Tomás de Aquino. *Hombre significa aquel que tiene la naturaleza humana.*¹ También explica Santo Tomás el doble significado de humanidad. "La humanidad se toma en un doble sentido, a saber: la naturaleza del hombre y humanidad como virtud que consiste en una ayuda exterior condescendiendo a los defectos de otros".²

Y así tener sentido humano quiere decir experimentar benevolencia y servicio para otro. Humanismo sería la doctrina que enseña la verdadera naturaleza del hombre y un gran interés por el bienestar humano.

Pero además, afirma que el hombre es imagen de Dios. Se dice en la S. Escritura: el hombre fue hecho a imagen de Dios. Se afirma: hagamos al

hombre a nuestra imagen y semejanza, para que domine sobre los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todas las alimañas.³ Dice el Angélico Doctor: *el hombre supera a todos los animales, porque tiene razón y entendimiento, y así es imagen de Dios por la razón y el entendimiento.*⁴

En realidad, el hombre es un compuesto de alma y cuerpo. El alma esta situada en el confín de los cuerpos y de las sustancias incorpóreas. Como existentes en el horizonte de la eternidad y del tiempo.⁵

El alma humana es la única forma sustancial, por la cual el hombre es un ser en acto, y es cuerpo, y es viviente, y es animal y es hombre; así lo declara Santo Tomás de Aquino.⁶ Su concepción sobre el hombre como persona es muy cristiana; no en el sentido que se apoye en la revelación, sino que es conforme a ella. Su antropología sobre el hombre es integral original, nueva, como lo es toda su filosofía.

Es la única filosofía integral surgida del pensamiento cristiano. Tomás nos ha dejado un pensamiento antropológico de gran alcance. Su comprensión del hombre es la más alta entre cuantas ha producido el pensamiento cristiano: debe contarse entre los grandes antropólogos de la humanidad.

Tomás consideró al hombre como persona, como imagen de Dios. En la segunda parte de la Suma Teológica afirma claramente: el hombre se dice hecho a imagen de Dios, en cuanto que la imagen significa un ser intelectual, con libre albedrío y potestad propia; estudia la imagen de Dios, que el hombre es en cuanto principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos.⁷

El Aquinate es muy actual por su humanismo. Por su sentido vivísimo del hombre puede definirse Doctor de la Humanidad; así lo ha dicho Juan Pablo II. *Ha estado pronto y disponible a recibir los valores humanos de toda cultura.*⁸

No cabe duda. En las obras de Santo Tomás encontramos los principios fundamentales de aquel humanismo cristiano, que se identifica con la civilización de la persona, la única civilización de la persona verdaderamente humana. Ella tiene por centro al hombre.

Consiste en la máxima realización de la persona como ser inteligente y libre. En la doctrina tomista la persona es el mayor valor de todo el universo visible. Todo se ordena a su bienestar y desarrollo. El hombre tiene significado en la historia, en el trabajo, en la economía, en el progreso y no viceversa. Es el artífice de su destino, el protagonista, el fin de la vida social, y de todo progreso.

Todos los sistemas erróneos destruyen la realidad substancial del individuo. El concepto tomista del hombre respeta todas sus exigencias tanto

material como espiritual y resuelve de modo verdaderamente humano el gran problema de la relación entre individuo y comunidad, entre libertad y autoridad. Supera los varios socialismos e individualismos exagerados. No reduce la persona a la masa, ni exalta al individuo como valor absoluto.

Defiende los derechos de la persona y exalta los valores de la comunidad, salva la exigencia de la vida social y al mismo tiempo los derechos de los individuos.

Los totalitarismos convierten al individuo en simple instrumento del poder político y económico y aparecen en ambientes culturales dominados por el materialismo o idealismo. No reconocen el valor del personalismo, que coloca a la persona sobre cualquier otro valor humano, con derechos propios anteriores a los del Estado e impone al Estado el deber de respetarlos y favorecer sus ejercicios.

La moral que se apoya en la persona, contiene un valor objetivo y universal. Es la única de la que puede surgir una sociedad justa y humana. Hay morales particulares, que se fundan sobre ideologías falsas y defienden los intereses de ciertas categorías de las personas. Por ello son fuentes de injusticias. Sólo la moral que se apoya en la persona, no encierra privilegio, defiende a todos los hombres, porque defiende al hombre en cuanto hombre.

Sólo en una sociedad que reconoce el primado de la persona, se puede obtener el bien común como obra de los que tienen la responsabilidad de la cosa pública. Las Leyes del Estado encuentran sus límites en los derechos fundamentales de la persona. En esta sociedad los derechos de la persona implican siempre deberes. Se reconoce el derecho de propiedad; se acepta la función social de los bienes materiales, se defiende igualmente el derecho de la libertad y se afirman los deberes de una persona libre, con sentido de responsabilidad y con respeto a la libertad de otro.

En esta sociedad no se da la lucha de clases. Se impone la solidaridad, como ley fundamental del desarrollo; no se acepta el privilegio, sino el sentido moral, la justicia social, la fraternidad como base de la convivencia civil. No se reconoce el provecho, ni la economía, ni la técnica, ni tampoco el beneficio material, sino que se afirma la exigencia moral procedente de los derechos de la persona. Tienen la preeminencia absoluta. Cuando el progreso ya sea técnico e industrial-económico niega el primado de la persona, surgen el tecnicismo, el industrialismo, el consumismo.

La ideología social, que se funda en los principios del materialismo, del positivismo, o del individualismo, no podrá jamás resolver el problema de la convivencia civil de los hombres porque ignoran el valor real de la persona. Sólo la concepción personalista del hombre, como enseña Santo

Tomás; puede constituir la base de una civilización verdaderamente humana. Una civilización en la que las exigencias del vivir material no excluyen las exigencias espirituales y éstas requieren las necesidades materiales. La autonomía de la persona no se opone al deber de la solidaridad social.

Las exigencias de la economía y de la producción se armonizan con los derechos de la persona. Todo hombre debe reconocer que el beneficio propio no puede crecer al menoscabo del beneficio de otro y la verdadera libertad propia se afirma con el respeto de la libertad de otro.

La Antropología de Santo Tomás será siempre actual, porque considera la persona en su realidad objetiva. Es ante todo Aristotélica. Tomó de Aristóteles el concepto clave de alma, acto primero y única forma sustancial del compuesto. Pero se elevó más el Doctor Angélico con su concepción de Alma como espíritu y es como horizonte y confín de lo corpóreo e incorpóreo. El alma está situada en el confín de los cuerpos y de las sustancias incorpóreas, como existentes en el horizonte de la eternidad y del tiempo.⁹

Es la única forma sustancial por la cual el hombre es ser en acto y es cuerpo, y es viviente, y es animal y es hombre.¹⁰

La antropología de Santo Tomás es cristiana, no en el sentido que se apoya en la revelación, sino que es conforme a ella. Todo lo que ha escrito sobre el hombre, su origen, su naturaleza, sus operaciones y su fin absoluto, todo está conforme a la verdad revelada. En plano sobrenatural, puede hablarse de una Antropología Teológica, ya que Santo Tomás de Aquino es principalmente teólogo. Su antropología es integral, original, propia, nueva, como lo es toda su filosofía.

Es la única filosofía integral surgida del pensamiento cristiano.

Tomás nos ha dejado un pensamiento antropológico de gran alcance. Su comprensión del hombre es la más alta entre cuantas ha producidos el pensamiento cristiano y debe contarse entre los grandes antropólogos de la humanidad.

La base de su doctrina antropológica es la unión esencial y personal entre alma y cuerpo. Santo Tomás refuta varios errores. Declara que si la sustancia intelectual se une al cuerpo no solo como motor, como pensó Platón ni comunica con él solamente como las imágenes sensibles, como dice Averroes, sino como forma; sin embargo, el entendimiento con que entiende el hombre, no es una preparación en la naturaleza humana, como dijo Alejandro, ni en la complexión como pensó Galeno, ni la armonía como afirmó Empédocles, ni es cuerpo, ni sentido o imaginación, como dijeron los antiguos; se sigue, por tanto, que el alma humana es sustancia intelectual unida al cuerpo como forma.¹¹

Al mismo tiempo enseñó Santo Tomás la unión personal. El concepto de persona implica una perfección de un modo de ser singular. Lo repite mucho esta afirmación y lo expresa de varios modos. Comenta la definición de Boecio: sustancia individual de naturaleza racional.

Afirma que es la realidad más alta entre las que ofrece la naturaleza; *Omnium Naturarum* dignísima.¹² Lo más perfecto que hay en toda la naturaleza y así da esta definición: el ser subsistente en la naturaleza racional o intelectual.¹³

Cuanta dignidad tiene la naturaleza humana, lo afirma Santo Tomás con estas palabras: por la Encarnación se nos instruye sobre la gran dignidad de la naturaleza humana para que no la manchemos pecando. De aquí que San Agustín: *Dios nos ha mostrado haciéndose verdadero hombre el lugar prominente que ocupa la naturaleza humana entre las demás criaturas*. El Papa S. León dice: “Conoce ¡Oh cristiano! Tu dignidad; y, ya que ha sido hecho partícipe de la naturaleza divina no quieras volver a tu antigua vileza por un comportamiento indigno”. Por ello se puede calificar a Santo Tomás como insigne Maestro del humanismo cristiano.

¹ *S.Th.*, III, q. 4, a. 3.

² *In Tit.*, n. 3, lec. 1.

³ Cf. *Gen* 1, 1-26.

⁴ Q. 3, a. la objeción.

⁵ *S.c.G.*, II, 80 y 81.

⁶ *S.Th.*, I, q. 76, a. 6.

⁷ *S.Th.*, I-II, prólogo.

⁸ Discurso del 13 de septiembre de 1980.

⁹ *S.c.G.*, II, 80 y 81.

¹⁰ *S.Th.*, I, q. 76, a. 6, obj. 1.

¹¹ *S.c.G.*, I, 68.

¹² *De Pot.*, a. 3.

¹³ *S.Th.*, III, q. 1, a. 2.

LA THÉORIE THOMISTE DES RELATIONS PERSONNELLES

ARTUR ANDRZEJUK

The theory of person itself is connected with the field of personal relations – which prepares the grounds for Thomistic moral philosophy. Love is regarded here not as a feeling, pleasure or joy – although it may be accompanied by feelings. It is neither the admiration for beauty, truth or good – however, beauty, truth and kindness may protect it. Direct relation between love and existence forced Saint Thomas to express the priority of love over all other relations which a human being is subjected to.

Introduction

La définition de la théorie des relations personnelles – ainsi que la notion même de relations personnelles – est une oeuvre incontestable de Mieczyslaw Gogacz – fondateur du thomisme conséquent.

Cette théorie des relations constitue un exemple typique des conséquences philosophiques issues des conceptions d'Aquinat. En effet Thomas lui-même n'emploie qu'accidentellement la notion "relation personnelle" et nulle part n'en présente de description détaillée.

Le sujet des relations en général et celui des relations personnelles en particulier est devenu objet des analyses approfondies faites par les disciples de M. Gogacz. Ceux-ci, parfois fermement opposés à certaines thèses de leur maître, ont pourtant suivi la ligne directrice désignée par lui, ce qui nous autorise – semble-t-il à ne présenter ici (pour les besoins de cet exposé) que la conception des relations personnelles fournie par le Professeur.

M. Gogacz lui-même a constaté qu'il avait trouvé des idées inspiratrices pour ses réflexions pendant la lecture des travaux de Martin Buber (*Moi et Toi*). Toutefois notons que lorsque on étudie la première formule de ladite théorie (contenue dans le livre *Wokół problemu osoby – Autour du problème de la personne*) on ne peut pas se défaire de l'impression qu'elle avait aussi

pour fondement, en quelque sorte, l'affirmation de Mieczyslaw Krapiec sur le caractère relationnel de certains transcendants constituant la base de l'unité réelle du monde. Nous pouvons trouver la conception "définitive" des relations personnelles selon M. Gogacz dans son *L'abécédaire de la métaphysique (Elementarz metafizyki)* ainsi que dans son livre paru deux ans plus tôt, intitulé *L'homme et ses relations (Człowiek i jego relacje)*. Dans les publications suivantes du professeur nous retrouvons des propositions d'appliquer la théorie des relations personnelles à la philosophie "pratique": à l'éthique (*Wprowadzenie do etyki chronienia osob – Introduction à l'éthique de la protection des personnes*), à la pédagogie (*Osoba zadaniem pedagogiki – La personne en tant que sujet de la pédagogie*), et même à la politique (*Madrosc buduje panstwo – La sagesse édifie l'État*).

La position strictement théologique du Professeur vis-à-vis de la problématique des relations personnelles a trouvé son expression dans les travaux beaucoup plus antérieurs (*Filozoficzne aspekty mistyki – Les aspects philosophiques de la mystique; Modlitwa i mistyka – La prière et la mystique*).

L'étape suivante du développement de la théorie des relations personnelles est constituée par les remarques et les commentaires des disciples de M. Gogacz qui ont essayé d'appliquer cette théorie à de différents domaines plus détaillés et parfois plus pratiques: Jakob Wojcik à la pédagogie de famille, Krzysztof Wojcieszek à la prophylaxie, Arthur Andrzejuk à l'éthique, Krzysztof Kalka à la pédagogie scolaire. Certains d'entre eux – comme Wojcik et Andrzejuk – ont abouti même à élargir les formules de M. Gogacz par leurs propres réflexions. Tandis que Ryszard Kalka et Wladyslaw Kubiak ont repris les aspects métaphysiques de la théorie des relations personnelles à l'égard desquels ils ont formulé de nombreuses objections de nature différente.

Il est incontestable que le professeur Gogacz ainsi que tous les autres qui soulevaient la problématique des relations personnelles puisaient aux sources de Thomas d'Aquin. Dans cet exposé je me permets d'omettre ces sources en mettant pourtant l'accent sur le fait que le plus grand texte autonome traitant ce sujet sont *Questiones disputate de caritate* consacrées surtout à la problématique de l'amour liant la personne humaine à Dieu. Une conception complète de l'amour, de la foi et de l'espoir (quoique dispersée dans les différentes parties de l'oeuvre et assez synthétique) se trouve dans *Summa Theologiae*: et ainsi l'amour de Dieu y est démontré dans la question *De amore Dei*,¹ la théorie des sentiments – dans le *Traité des sentiments*² et l'amour intellectuel dilectio – dans le *Traité de l'amour*.³ Les traités séparés sont aussi consacrés à la foi⁴ et à l'espoir.⁵

1. LA THÉORIE DES RELATIONS PERSONNELLES ET LES PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES QUI EN DÉCOULENT D'APRÈS M. GOGACZ

Les relations personnelles se fondent sur les manifestations de l'existence dans l'être et constituent l'élément primordial, fondateur et le plus naturel rapportant toutes les personnes humaines les unes aux autres.

Il y a trois relations personnelles: l'amour, la foi et l'espoir.

1.1. *La relation personnelle d'amour*

L'amour – d'après M. Gogacz – se fonde sur la propriété existentielle de la réalité et comme celle-ci, est primordial et fondateur à l'égard de toutes les autres relations existentielles. Il consiste en "une coexistence bienveillante des personnes"⁶ et est décrit à travers les effets qu'il produit en personnes.

Autrement dit c'est une rencontre réelle de deux personnes fondée sur une certaine communion de goûts, la bienveillance mutuelle, l'approbation, la convenance de caractères et l'ouverture.

M. Gogacz énumère – en se référant à saint Thomas – plusieurs formes d'amour:

1) *Connaturalis (complacentia)*

Le propre de cet amour est la complaisance (*complacentia*) suscitant l'approbation et une certaine attitude de bienveillance entre deux personnes. Il commence à partir de leur existence, de ce qu'elles sont présentes et de ce qu'elles sont justement personnes. C'est donc une relation qui se repose sur la convenance des natures (*connaturalitas*).

2) *Concupiscibilitas (concupiscentia)*

Cette forme d'amour englobe – à travers les sentiments – d'une façon particulière aussi le corps de l'homme. Son motif profond est la beauté qui suscite l'admiration, l'adoration, la tendresse mais parfois aussi la jalousie et même la colère. C'est donc l'amour enrichi d'un bien sensuel que nous traitons pourtant encore comme quelque chose pour nous (*quo ad nos*) ce qu'on appelle la concupiscence (*concupiscentia*).

3) *Dilectio*

C'est un plein amour personnel dans lequel nous englobons, grâce à l'intellect, toute la personne avec ses compréhensions et ses décisions. Ainsi, en voulant le bien, nous désirons ce que désire la personne aimée. Cet amour personnel possède plusieurs niveaux:

a) L'amitié (*amicitia*) qui est la pleine confiance. Elle ne suscite ni d'inquiétude ni de peur et se distingue par la pleine réciprocité.

b) L'amour qui n'attend pas d'être partagé (*caritas*). Il revêt un caractère désintéressé. Il est charitable, discrète, prêt au sacrifice et orienté vers la protection de notre bien. Selon M. Gogacz c'est de cet amour que parle saint Paul dans son *Hymne à la charité*.⁷

c) L'amour lié à la souffrance (*amor*) qui se manifeste par un désir constant d'être en présence de la personne aimée. L'absence de celle-ci suscite en effet une nostalgie et apporte une souffrance. C'est un typique amour humain ainsi que celui de l'homme envers Dieu. C'est cette forme d'amour qui est décrit, selon M. Gogacz, dans *Le Cantique des Cantiques*.

d) L'amour de Dieu envers l'homme (*agape*) qui se caractérise – selon la Révélation chrétienne – par un désintéressement total. C'est une jonction particulière de l'amitié et de *caritas*. Cet amour est révélé le plus nettement dans les psaumes.

1.2. *Les relations personnels de foi et d'espoir*

La foi est la relation qui se fonde sur la propriété de vérité. Elle est donc l'ouverture et la confiance de personne à personne qui ne s'identifie pas à la connaissance et au savoir.

Dans sa perception subjective, à savoir quant à nous, elle constitue un rapport plein de confiance et d'ouverture envers l'autre personne. Tandis que dans son aspect objectif elle est une ouverture sur tout ce que l'autre personne apporte dans cette relation.

En ce qui concerne la relation de foi se rapportant à Dieu, la foi est conçue comme un moyen surnaturel, propre à Dieu, de se donner aux êtres humains. A ce niveau-là, envisagée subjectivement, elle se définit par la confiance en la véracité divine, en la Personne de Dieu qui agit grâce à son aspect de vérité ce qui implique la reconnaissance des vérités révélées.⁸

La relation d'espoir est fondée sur le bien qui ne fait qu'un avec l'existence. Cela veut dire que l'espoir est tout ce qui produit le bien. Il apparaît donc comme l'attente que la personne à qui nous avons témoigné notre foi et amour, entrera en ces relations avec nous et les protégera.⁹

1.3. *La problématique de l'humanisme et de la religion*

Les relations personnelles constituent le fondement de tous les rapports interhumains. Selon l'expression préférée de M. Gogacz, elles sont pour les personnes tout simplement leur maison (*Kosciol moim domem*). Cette maison, si elle est constituée des rapports de l'homme avec les personnes

humaines – est l’humanisme. Et si ce sont l’amour, la foi et l’espoir qui unissent l’homme aux Personnes Divines – c’est la religion.

L’humanisme et la religion en tant que milieu fondamental de l’homme exigent notre attention soutenue et notre protection. Mais, dans ce but, l’homme doit tout d’abord comprendre qu’ils sont précieux. D’où l’importance de la formation dans l’esprit de l’humanisme et de la religion qui conditionne les compréhensions correctes de l’homme, du monde et de Dieu. Toutefois pour que l’homme puisse protéger efficacement les relations personnelles il doit savoir le faire. Il doit donc acquérir certaines habilités et savoir-faire mais aussi, ce qui est très important, être éduqué à l’esprit de l’humanisme et de la religion. Car c’est l’éducation qui permet à l’homme de persister dans ces rapports, de vivre parmi les personnes sans lesquelles il va en déclinant et meurt.

1.4. *La persistance des relations personnelles en tant que valeur*

M. Gogacz propose une nouvelle compréhension des valeurs, liée à la théorie des relations personnelles et formulée à la base de la métaphysique classique. En effet la reconnaissance des relations personnelles et la décision qu’elles persistent en tant que but et tâche de l’homme uni aux autres par ces relations, démontrent une importante valeur humaine: la persistance des principales relations personnelles. D’où la définition: La valeur est une persistance de l’effet produit en l’homme par des relations principales l’unissant aux autres lorsque l’homme, au moyen de sa compréhension et sa décision, s’applique à continuer ces relations comme son but et sa tâche.

Remarquons que le fait de définir la valeur en tant que la persistance des relations de bienveillance, d’ouverture et de confiance entre les personnes, ne permet pas d’envisager comme valeur une chose quelconque. Une telle acception de valeur élimine en effet les dénominations quelconques appartenant à l’axiologie, à une conception du monde où à une idéologie.

Notons aussi qu’elle ne s’identifie aucunement (en employant le langage philosophique d’Aristote) à la substance ou à l’accident. Car la valeur ce n’est pas l’homme ni les relations personnelles. Ce n’est pas non plus la plus importante des relations – l’amour mais la persistance de cet amour et cela non par rapport à une chose quelconque mais uniquement par rapport à la personne.

2. LES REMARQUES ET LES COMMENTAIRES DES DISCIPLES DE M. GOGACZ

2.1. *La structure des relations personnelles*

Selon M. Gogacz au sein des relations personnelles il y a deux sphères d'être: existentielle et essentielle.¹⁰ La première s'exprime dans la révélation de l'existence et apparaît au moment où deux personnes entrent en relation.

La seconde est tout ce que les essences des personnes apportent dans ces relations. Kubiak se demande si c'est une seule relation si deux et s'interroge sur la possibilité de transformer la relation dans sa sphère essentielle.¹¹ Il nous paraît juste la constatation de Kubiak que le manque du même ordre dans le terme quelconque entraîne le manque de relation personnelle. Alors on ne peut parler que de "la relation de la personne" et de la relation "concernant la personne".¹² La première d'entre elles a lieu lorsque le sujet de la relation est la personne tandis que le terme – l'être impersonnel. À une telle relation il manque d'élément personnel du côté de l'essence. Au deuxième type appartiendront les relations dans lesquelles le sujet sera impersonnel et le terme personnel. À une telle relation il manque d'élément personnel du côté de l'existence.

Mais il arrive que le sujet et le terme sont du même ordre à savoir les êtres personnels, et pourtant la relation qu'ils créent ne peut pas être classifiée comme personnelle. Kubiak est d'avis que ce qui décide si une relation donnée est personnelle et ce qui distingue les relations personnelles des autres c'est – en dehors du sujet et du terme étant du même ordre – le caractère personnel de l'essence de la relation.

2.2. *La foi en tant que relation personnelle*

En ce qui concerne les relations personnelles de foi et d'espoir, il faut encore envisager un aspect important à savoir que ce sont les relations réciproques (symétriques ou bilatérales). Cette constatation se rapporte à la définition classique de la relation conçue comme *ordo unius ad aliud* où l'une substance est le sujet de la relation est l'autre – son terme. Le comportement actif du sujet de la relation est dit *actio* tandis que le comportement passif de son terme – *passio*. Au sein des relations personnelles chacune des personnes que ces relations unissent est en même temps leur sujet et leur terme. Elle a donc sa part aussi bien à *actio* qu'à *passio*. Ceci dit, nous pouvons cerner de plus près la sphère essentielle de ces deux relations personnelles.

La foi en tant que relation personnelle est déterminée par la propriété existentielle de la vérité. En tant que relation réciproque elle est donc un

échange particulier de la vérité, une transmission mutuelle de celle-ci entre les personnes. Une telle transmission de la vérité à quelqu'un, impliquant le comportement actif du sujet dans l'acte de cet échange et appelé la véracité. Celle-ci constitue donc l'essence de la relation personnelle de foi, considérée dans son aspect actif. La réception de la vérité que quelqu'un nous communique est conditionnée par la confiance. Celle-ci constitue donc l'essence de la relation de foi dans son aspect passif. Par conséquent, nous pouvons constater que la véracité et la confiance constituent l'essence ou, autrement dit, la nature de la relation personnelle d'espoir.¹³

2.2.1. *Le rapport entre la relation personnelle de foi et la relation catégorielle de connaissance*

Lorsque la relation s'appuie sur les propriétés de la vérité de deux personnes, celles-ci sont liées par la relation de foi. Mais lorsque la relation déterminée par la propriété de la vérité d'un être trouve son terme dans les puissances cognitives d'un autre être, p. ex. dans l'intellect potentiel de la personne humaine, nous avons affaire à la relation catégorielle de connaissance. Il semble donc que toute la relation de connaissance s'inscrit en quelque sorte dans le contexte de la relation existentielle de foi. Cela joue le rôle prépondérant dans l'enseignement et dans chaque transmission du savoir qui, en effet, ne s'opère que dans la sphère et l'ambiance de la relation personnelle de foi.

Nous pouvons donc nous imaginer à quel point le fonctionnement des liens personnels peut être perturbé par le mensonge qui est le contraire et l'opposé de la véracité. En effet il ébranle la confiance et détruit la relation personnelle de foi. En amour *dilectio* il annihile la possibilité de nouer l'amitié étant la forme la plus égalitaire de cette relation personnelle. De même il produit des effets très négatifs au niveau des sentiments qui se basent toujours sur les idées. Or, bâtis sur le mensonge, les sentiments se fondent sur les idées fausses que la vie va vérifier plus tôt ou plus tard mais parfois trop tard du point de vue des effets existants.

Le manque de confiance entrave le développement d'un lieu personnel, rend impossible la vie sur une base égalitaire, abuse de la franchise de quelqu'un et par conséquent affaiblit la relation personnelle de foi. Remarquons que ce qui est actif précède toujours ce qui est passif ce qui signifie que c'est grâce à la véracité que nous gagnons la confiance de quelqu'un et pas à l'inverse: la confiance plutôt rarement incite à la véracité. En plus, il est beaucoup plus difficile de récupérer la confiance une fois perdue que de la

gagner tout au début (à crédit particulier). Toutes ces observations nous amènent donc à dire que la confiance est fonction de la véracité.¹⁴

2.3. *L'espoir en tant que la relation personnelle*

La relation personnelle de l'espoir est déterminée par la propriété existentielle du bien. Dans son aspect essentiel elle consiste donc en échange particulier du bien. Dans l'aspect actif cet échange est basé sur la manifestation, l'accomplissement du bien conçu comme le désir du bien de l'autrui. Nous pouvons appeler cela la bienveillance (*benevolentia*). L'espoir dans l'aspect passif est l'ouverture sur le bien apporté par l'autre personne et, en même temps, une certaine aptitude à recevoir le don. Cet échange mutuel du bien constitue – selon Aristote – l'essence de l'amitié.

Selon M. Gogacz dans la relation personnelle d'espoir se situe aussi notre comportement en tant que relation vers le bien. Car le comportement n'est pas seulement une relation catégorielle. En effet en nous dirigeant par son intermédiaire vers une autre personne nous l'atteignons réellement, ce qui constitue la propriété des relations personnelles. Ainsi le comportement – selon l'expression de M. Gogacz – nous transfère d'une façon particulière de la rencontre (relation catégorielle) à la présence (relation personnelle) et "essentiellement à la relation d'espoir, car c'est elle qui est fondée, dans les deux êtres, sur la propriété transcendante du bien".¹⁵

2.3.1. *Le rapport entre l'espoir et la relation de comportement*

Dans son *Abécédaire de la métaphysique*¹⁶ M. Gogacz remarque que la relation de comportement tout en restant codifiée dans l'ensemble des relations catégorielles est déterminée par la volonté. Elle a pour terme l'être dans son aspect du bien. En effet la relation déterminée par la volonté ne "pénètre" que jusqu'à cet aspect de l'être. Elle n'englobe pas l'être directement car la volonté ne peut pas quitter le contenu de l'être dont elle est pouvoir. Les relations personnelles sont seules à passer au-dessus du contenu de l'être car elles se fondent directement sur les manifestations *esse* de l'être dont la nature même est de dépasser les contenus catégoriels. C'est pourquoi – selon M. Gogacz – la volonté incite les propriétés transcendantes à fonder les relations personnelles. Dans cette perspective la relation de comportement constitue un "passage" particulier de la rencontre à la présence.

Pour cerner plus précisément la "nature" de ce "passage", il faut avant tout considérer le rapport existant entre la relation personnelle d'espoir et

la relation catégorielle de comportement, toutes les deux ayant pour terme la propriété existentielle du bien. On peut donc constater que le comportement s'inscrit d'une façon particulière au contexte de la relation personnelle d'espoir.

M. Gogacz met plus en relief le rapport particulier entre la problématique de l'espoir et l'éthique. Une telle situation de la philosophie morale est proche aussi à saint Thomas qui lie d'une façon explicite l'espoir avec le bonheur conçu comme l'effet de la possession du bien.¹⁷

3. CONCLUSION: LA PRÉSENCE EN TANT QU'EFFET DE LA PERSISTANCE DES RELATIONS PERSONNELLES

La présence est l'un des plus anciens sujets philosophiques et théologiques.¹⁸ On peut même avancer une hypothèse que certaines traditions philosophiques (p. ex. le néoplatonisme) constituent, dans leur ensemble, les théories justement de la présence.

Le problème philosophique de la "rencontre" a surgi relativement tôt et il a été sonorisé par la philosophie populaire de l'objet. Dans cette situation on peut tenter d'interpréter la rencontre et la présence dans le contexte des relations personnelles.

3.1. *La distinction entre la rencontre et la présence*

À établir une telle distinction autorisent d'une part les textes de saint Thomas lequel emploie justement le mot *praesentia* pour définir le fait de l'union d'amour de l'homme avec un autre homme¹⁹ et d'autre part la philosophie contemporaine, notamment celle de l'objet, qui, pour ainsi dire, a provoqué cette distinction en s'occupant du problème de la "rencontre".

Il paraît que cette distinction facilite aussi les significations étymologiques des mots "rencontre" et "présence". En effet la rencontre fait penser à un contact momentané des personnes tandis que la présence – à quelque chose de plus durable. Nous allons donc appeler la rencontre une fascination mutuelle que deux personnes éprouvent au début de leur connaissance tandis que leur union ultérieure et durable sous la forme du mariage ne va plus être rencontre mais la présence quotidienne de ces personnes dans leur vie. Cela amène la constatation que nous pouvons dénommer rencontre chaque contact des personnes qui résulte de leurs fonctions: de l'enseignant et de l'élève, de l'employé et du client, du médecin et du patient.

Car la rencontre a lieu toujours dans certains systèmes relationnels; le plus souvent ce sont les relations de raison dans lesquelles l'autre personne est celui qui nous fournit un bien désiré. Parfois ce bien est constitué par quelque chose qui appartient directement au contenu d'être de cette personne, p. ex.: son savoir, son charme, son sens d'humour. Envisagée de cette manière la rencontre se caractérise par deux traits principaux:

- l'attribution des fonctions ce qui est typique pour les choses (le produit)
- le fait de "chosifier" la personne.

Par contre la présence se réalise dans un contact réel des personnes. Donc, elle se concrétise au sein des relations personnelles. Et c'est seulement dans le contexte de la présence que nous entrons en relation avec l'autre personne du seul fait qu'elle est une personne. À la lumière de ce qui a été dit ci-dessus on pourrait postuler que les relations de raison se rapportant à la personne ne soient prises que dans le contexte de la présence. Car c'est ainsi qu'on éviterait le fait de réduire la personne à une fonction qu'elle accomplit.

3.2. *Les relations personnelles en tant que formes de la présence*

En prenant en considération la présence en tant que fonctionnement au sein des communautés de personnes des relations d'amour, de foi et d'espoir, on peut constater que ces trois relations constituent la forme de la présence dont l'essence est la relation personnelle d'amour tandis que les relations personnelles de foi et d'espoir sont des moyens de protéger cette présence, en particulier dans le contexte de la relation personnelle d'amour. Cette protection s'opère en effet à travers l'action de l'intellect et de la volonté c'est-à-dire à travers la connaissance et le comportement. Ainsi la relation personnelle de foi "met en marche" les actions cognitives protégeant l'amour de même que la relation personnelle d'espoir mobilise le comportement protégeant les personnes et les rapports les unissant.

Nous pouvons aussi traiter comme formes de la présence les classifications de l'amour connues de la littérature. Dans la classification thomiste présentée ci-dessus nous allons apercevoir plus nettement les différences entre les niveaux et les formes de l'amour. C'est surtout l'amitié – cette forme de l'amour qu'Aristote et Thomas estimaient le plus – qui semble être le plein et harmonieux fonctionnement de toutes les trois relations personnelles. Car c'est elle seulement qui peut-ce qu'accentuaient ces philosophes dans leur description de l'amitié – fructifier par la pleine réciprocité, la pleine confiance et la disposition constante à aider les autres. Au sein de *caritas* en tant que

forme de la présence il semble dominer la relation personnelle d'espoir. C'est elle qui désigne dans celle-ci le désir du bien identique à la présence de la personne aimée. C'est donc à juste titre que les moralistes chrétiens voyaient en Dieu le Bien suprême et la fin ultime de la vie de l'homme.

La charité est la domination de la foi en tant que confiance et véracité. La vérité révélée au sein de la relation de connaissance met en valeur les besoins et les manques auxquels la charité veut remédier. La domination dans la charité de la relation personnelle de foi fructifie par une indifférence particulière vis-à-vis de son propre bien, un rejet de son propre bénéfice, par un altruisme au sens positif.

La théorie des relations personnelles peut être donc traitée comme une version thomiste du sujet de la présence qui se réalise d'une part au sein de la religion et qui est conçue comme un rapport de l'homme avec Dieu et d'autre part dans l'humanisme traité comme les rapports personnels inter-humains.

BIBLIOGRAPHIE

- M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, 1997.
- M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, 1985.
- M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, 1987.
- M. Gogacz, *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, 1991.
- M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, 1997².
- M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, 1985.
- M. Gogacz, *Mądrość buduje państwo. Człowiek i polityka. Rozważania filozoficzne i religijne*, 1993.
- M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, 1985.
- M. Gogacz, "Rola wiary i nauki w życiu chrześcijanina", w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12, Warszawa 1980, s. 223-288.
- M. Gogacz, "Tomizm", *Studia Philosophiae Christianae*, 30 (1994)1, s. 103.
- M. Gogacz, *Kościół moim domem*, 1999.
- W. Kubiak, *Teoria relacji na podstawie „Sumy Teologii” Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1991 (thèse de doctorat).
- W. Kubiak, *Charakterystyka relacji osobowych w ujęciu Gogacza*, SPC 32 (1996) 2, s. 61-75.
- W. Kubiak, *Klasyfikacje relacji w tomizmie konsekwentnym*, SPC 33 (1997) 1, s. 21-40.
- W. Kubiak, *Charakterystyka relacji kategorialnych*, SPC 33 (1997) 2, s. 47-63.

- W. Kubiak, *Koncepcje relacji kategorialnej bazującej na jej identyfikacji metafizycznej*, SPC 34 (1998) 1, s. 5-24; W. Kubiak, *Kategorie fundamentów relacji kategorialnych*, SPC 35 (1998) 2, s. 39-52.
- W. Kubiak, *Różnorodność i jednostkowienie relacji kategorialnych*, SPC 35 (1999) 1, s. 43-65.
- R. Kalka, *Relations personnelles leur sources philosophiques et théologiques*, Paris 1981 (thèse de doctorat).
- R. Kalka, *Structure métaphysique de la relation chez s. Thomas d'Aquin*, JP 4 (1985), s. 218-239.
- M. Prokop, *Réinterprétation de l'athéisme sous l'aspect des relations personnelles*, JP 1 (1985), s. 39-46.
- A. Andrzejuk, *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, 1999.
- A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, 1998².
- A. Andrzejuk, *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, 2000; *Człowiek i dobro*, 2002.
- A. Andrzejuk, "Miłość i uczucia", w: M. Gogacz, *Filozofia. Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 85-92.
- A. Andrzejuk, "Sposoby bytowania jako wyznaczniki odniesień do osoby", w: M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki*, 1997, s. 167-74.

¹ S.Th., I, 20.

² S.Th., I-II, 22-48.

³ S.Th., II-II, 23-44.

⁴ S.Th., II-II, 1-6.

⁵ S.Th., II-II, 17-22.

⁶ *Elementarz*, p. 103.

⁷ 1 Cor 13.

⁸ Cf. "Rola wiary w życiu chrześcijanina".

⁹ *Elementarz* ..., p. 108; *Człowiek* ..., p. 15.

¹⁰ *Tomizm* ..., p. 103.

¹¹ *Ogólna charakterystyka* ..., p. 64.

¹² *Teoria* ..., p. 90.

¹³ *Prawda o dobru*, pp. 247-248.

¹⁴ *Prawda o dobru*, pp. 249-250.

¹⁵ *Elementarz* ..., p. 91.

¹⁶ pp. 91-92.

¹⁷ S.Th., II-II, 17, 2 c.

¹⁸ *Wprowadzenie* ..., pp. 15-29; *Teoria* ..., pp. 65-71.

¹⁹ *Super Sententias*, III, d. 22, q. 3, 1; S.Th., I, 8, 3, ad 4.

RELATORI PRINCIPALI
KEYNOTE SPEAKERS

VERSO L'AUTENTICO UMANESIMO A PARTIRE
DALL'AUTENTICO CRISTIANESIMO.
LA PROSPETTIVA DI SAN TOMMASO D'AQUINO
DOCTOR HUMANITATIS
E DOCTOR COMMUNIS ECCLESIAE

ZENON CARD. GROCHOLEWSKI

1. The incarnation of Christ is the deep root, the sound foundation and the ultimate apex of Christian humanism. God was made man. In the Incarnation lies the supreme and universal reason for new humanity, for what humanity is, what humanity wants to be in its noblest wishes and what it will be. The single truth about man revealed by Jesus Christ, 'the way, the truth and the life' (*Jn* 14, 6), and the 'eldest-born among many brethren' (*Rm* 8, 29) – makes the dignity of the human being, *created in the image and likeness of God* (cf. *Gn* 1, 26), shine forth in its fullness.

2. The Holy Father John Paul II, often recognised as *Defensor hominis*, has appreciated and developed in a forceful way the teaching of St Thomas Aquinas in the spirit of Vatican Council II (*OT* 16, *GE* 10). He himself gave the Angelic Doctor the new title of *Doctor Humanitatis*, a title added to *Doctor Divinitatis* and *Doctor Communis Ecclesiae*. As a philosopher of the person, the Pope had already drawn up his philosophical approach which was deeply rooted in Thomistic metaphysics and anthropology, from which arises the need for ethics and aesthetics. In the encyclical letter *Fides et Ratio* (43-45), the perennial newness of the thought of St Thomas Aquinas is offered at the dawn of the third millennium as a proven path of Catholic philosophy and theology.

3. St Thomas Aquinas demonstrated humanism to us as a philosopher and even more as a theologian; as a man, as a Christian, and as a religious. The concept of the 'person' in Thomistic doctrine reflected one of the fundamental new features of Christian thought. In addition, by specifying the relations that exist between philosophy and theology, St Thomas also provided *the principle* for the solution to the problem of Christian humanism. Basing the mystery of man in the *actus essendi*, and recognising his natural capacity to know truth, he embraced the mystery of integral humanity in its opening to transcendence and the absolute, in its theological being, *capax Dei*.

4. At the dawn of the third millennium the need urgently presents itself for the promotion of genuine Thomism, open to dialogue with the world and able to engage in a discussion with today's various philosophical currents; a Thomism that in its *recta ratio* is directly nourished by the gospel spirit of the Holy Angelic Doctor. The spirit of Thomistic balance should be promoted, on a pilgrimage amongst the peoples of the earth and participating in the new evangelisation.

Eccellenza Reverendissima,
Reverendissimo Presidente,
Illustri Accademici Pontifici,
Professori,
Gentili Signore e Signori,

Sono particolarmente lieto di aprire, con questa relazione introduttiva, i lavori del Congresso Internazionale promosso dalla Pontificia Accademia di San Tommaso e dalla Società Internazionale di San Tommaso d'Aquino all'inizio del terzo millennio cristiano.¹ Colgo l'occasione per me propizia, quale Prefetto della Congregazione dell'Educazione Cattolica, per esprimere l'apprezzamento a quanti lavorano nel testimoniare la ricchezza dell'umanesimo cristiano. Il Congresso, infatti, nella varietà delle discipline che autorevolmente rappresenta, dalla storia alle scienze dell'uomo, dalle discipline filosofiche a quelle teologiche, vuole concretizzarsi in un contributo all'umanesimo cristiano alla luce dell'insegnamento dell'Aquinate, che il Santo Padre Giovanni Paolo II ha voluto chiamare il *Doctor Humanitatis*.²

La tematica, nella sua estrema attualità e ampiezza, sarà trattata sotto vari punti di vista nei giorni dedicati al Congresso. In questa sede di introduzione, mi limiterò, perciò, ad alcune considerazioni di ordine generale sulla sfida contemporanea dell'umanesimo nel suo approccio tomista.

Ci sono valide ragioni per ricercare la prospettiva tomista per il mondo contemporaneo partendo dal Magistero di Giovanni Paolo II, promotore del nuovo umanesimo cristiano. Egli, già da filosofo, sviluppando il proprio pensiero, aveva sempre presente la dottrina di Tommaso, operando il confronto tra essa e il pensiero moderno.³ Questo prezioso indizio ci permette di cogliere il pensiero tomista come una prospettiva di fondo, aperta al dialogo con l'uomo del nostro tempo. Per di più, l'inizio stesso del Pontificato del Santo Padre coincideva con il centenario dell'enciclica *Aeterni Patris* (04.08.1879) di Leone XIII e diventava un programma della presenza di San Tommaso nel suo Magistero pontificio.⁴ Egli, infatti, nel settembre 1980, confermava espressamente: "fin dagli inizi del mio Pontificato non ho lasciato passare occasione propizia senza richiamare la eccelsa figura di San Tommaso".⁵ Nell'imminenza del giubileo del XXV anniversario del Pontificato, possiamo sperimentare quanto egli sia rimasto fedele a questo principio del suo Magistero. Un posto del tutto particolare occupa in esso la lettera enciclica *Fides et ratio*, sui rapporti tra fede e ragione (14.09.1998), proclamata nella prossimità dei centoventi anni del documento di Leone XIII, dove riproponeva alla Chiesa l'Aquinate come "un autentico modello per quanti ricercano la verità".⁶ Il promettente desiderio del Congresso, che

apriamo quest'oggi, è dedicato proprio all'impegno di come inserire la prospettiva tomista nella sfida contemporanea di evangelizzazione di tutto l'uomo, riscoprendo e rifondando la ricchezza dell'umanesimo cristiano. Siamo convinti che esso ben si rispecchi in questa intuizione dell'insegnamento di Giovanni Paolo II. L'impegno dell'umanesimo cristiano oggi non solo è possibile, ma il suo sviluppo si presenta, ora più che mai, in tutta la sua urgenza. Perciò ho voluto riassumere questa relazione introduttiva nel titolo tratto da un discorso di Giovanni Paolo II che offre la sua illuminante analisi delle sfide del tempo presente. Partendo dal patrimonio conciliare e riferendosi all'eredità del rinnovamento tomista in atto, egli diceva:

Alla luce del Concilio Vaticano II vediamo, forse meglio che un secolo fa, l'unità e continuità *tra l'autentico umanesimo e l'autentico cristianesimo*, tra la ragione e la fede, grazie alle direttive della *Aeterni Patris* di Leone XIII, il quale con tale documento, che aveva come sottotitolo: *De philosophia christiana ... ad mentem Sancti Thomae ... in scholis catholicis instauranda*, manifestava la coscienza che era avvenuta una crisi, una rottura, un conflitto o, quanto meno, un offuscamento circa il rapporto tra la ragione e la fede.⁷

Stiamo progredendo sulle esigenti vie dell'unione *tra l'autentico umanesimo e l'autentico cristianesimo*, tra la natura e la grazia, tra la ragione e la fede, e, più precisamente, tra le scienze e la filosofia, da un lato, e la teologia, dall'altro. L'Aquinate rimane senza dubbio il modello eccellente per il cammino così impegnativo, che egli ha saputo percorrere nella sua teologia (*sacra doctrina e scientia Dei*) e in cui rimane maestro anche per la Chiesa e per il mondo contemporaneo. Il Pontefice diceva alla chiusura del IX Congresso Tomistico Internazionale, che a San Tommaso, eminente *Doctor Divinitatis* ben "si può attribuire anche la qualifica di *Doctor Humanitatis* in stretto collegamento e con una essenziale relazione alle fondamentali premesse e alla stessa struttura della Scienza di Dio."⁸

Difatti, l'Aquinate è *Doctor Humanitatis*, in quanto comprende il mistero dell'uomo a partire dalla scienza divina, cioè alla luce che parte dalla Rivelazione soprannaturale. *L'humanitas* è intesa da Tommaso a partire dall'*humanitas Salvatoris nostri Dei*, che nel mistero dell'Incarnazione si è rivelata al mondo (*Tt 2, 11*). La celebrazione della dignità umana non è svolta, quindi, in una prospettiva esclusivamente antropocentrica, ma piuttosto teocentrica. In questa prospettiva l'umanesimo assume la sua forma integrale e riesce a riconoscere ed esprimere tutte le dimensioni della persona umana, cominciando dai suoi fondamentali valori spirituali, etici e morali.

L'umanesimo a partire dall'Incarnazione – la vera svolta antropologica per un umanesimo teocentrico

Dobbiamo domandarci, quale è la condizione indispensabile di un umanesimo cristiano? E prima ancora: quando possiamo parlare di un umanesimo? Sembra che si potrebbero riassumere in due i presupposti di un umanesimo, che percepisce la priorità dell'uomo a partire dalla priorità di Dio, o filosoficamente parlando, dalla priorità dell'Assoluto. Il primo sta nella questione della verità, un'esigenza fondamentale di ogni uomo di tutti i tempi. Il secondo è la conseguenza della conoscenza della verità e si pone proprio nell'esigenza di un vivo rapporto tra natura e grazia, tra ragione e fede, tra filosofia e teologia. Su entrambe le linee, il Dottore Angelico è la guida sicura, come "Apostolo della verità"⁹ e Dottore della certezza di una armonia fondamentale tra fede e ragione.

1. L'uomo, nella sua natura, è mosso dalla passione della ricerca della verità; osserva il Santo Padre: "si può definire uomo colui che cerca la verità".¹⁰ Questa basilare definizione è esposta ai pericoli del clima contemporaneo, filosofico e culturale, che non di rado nega la stessa capacità della ragione umana nella conoscenza della verità, mettendo in dubbio che si possano raggiungere le realtà immutabili a partire dal mutevole e dal diveniente. Si opera una riduzione drammatica del razionalismo ad una funzione strumentale e utilitaristica. Si perde così il luogo proprio del pensare umano che è il suo naturale realismo. Spesso la frattura nasce già al livello delle domande sul divenire, che nella sua natura non è originario né in sé contraddittorio, ma per la sua comprensione, esige una realtà eterna e immutabile. Perdendo il nesso tra contingenza e trascendenza, si pretende che la realtà finita e diveniente possa essere autofondante e spiegarsi in se stessa.¹¹

Esiste invece una verità immutabile ed assoluta, che offre una forza originariamente realistica al pensiero umano. Altrimenti rimane una *fede* nell'assoluta inesistenza di verità eterne e, quindi, una debolezza logica di un pensiero che arriva a fare proprio un enunciato di per sé assoluto – come quello della negazione dell'eterna verità – contraddicendo, a sua volta, la sua stessa pretesa di non riconoscere l'esistenza degli annunciati assoluti.

In questa prospettiva negativa cresce l'ostilità verso la metafisica e la dimensione dei principi primi che toccano il senso più profondo delle cose. L'umanesimo fondato su questi fragili presupposti, rinuncia ad ogni possibile rapporto con la religiosità della persona, con la sua apertura alla trascendenza, ripiegandosi in un'immanenza frammentaria e chiusa. Infatti, la ragione ridotta alla sola dimensione scientifica non si interessa della fede, perché ha rinunciato all'interesse per le verità ultime e definitive del-

l'esistenza. La limitazione della ragione alla sperimentabilità non può che fermarsi sulla conoscenza parziale e fragile, riducendo tutto all'opinione e a verità provvisorie¹² e, di conseguenza, comportando una nuova forma di fideismo rivolto alla cose finite. Tra queste appare anche l'uomo tra i due rischi estremi: da una parte, di essere sperduto nel non-senso della casualità e, dall'altra, portato esasperatamente al centro dell'universo, come un suo padrone assoluto.

2. Dobbiamo ricercare, quindi, il vero denominatore di un umanesimo che riconosce la centralità della persona umana e non la chiude nella strutturale debolezza del pensiero. Per fondare correttamente l'umanesimo cristiano bisogna partire dall'uomo, ma non da un uomo qualsiasi, come si presenta nella contingenza e limitatezza, ma piuttosto dall'Uomo perfetto che il cristiano trova rivelato in Gesù Cristo, Figlio dell'eterno Padre. Si potrebbe parlare di una vera svolta antropologica che nel Suo avvento è divenuta atto per tutti; una svolta nell'accedere al mistero dell'umanità, in quanto "il Figlio stesso di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo".¹³

L'Incarnazione di Cristo è la radice profonda, il fondamento adeguato e l'apice ultimo dell'umanesimo cristiano. Dio si è fatto uomo – nel fatto dell'Incarnazione sta la suprema e l'universale ragione dell'umanità nuova, di ciò che l'umanità è, di ciò che vuole essere nei suoi più nobili desideri e di ciò che sarà secondo il disegno eterno di salvezza. La totale verità sull'uomo è rivelata solo da Gesù Cristo, "via, verità e vita" (*Gv* 14, 6) e "primogenito tra molti fratelli" (*Rm* 8, 29) – solo in Lui può risplendere in pienezza la dignità dell'essere umano, creato "ad immagine e somiglianza di Dio" (cf. *Gn* 1, 26).

Riguardo al mistero dell'Incarnazione, avverte sapientemente il Dottore Angelico:

poiché non si può pensare nessun'opera divina più mirabile di questa, che il vero Dio, il Figlio di Dio, diventasse vero uomo; e poiché tra tutte essa è l'opera più meravigliosa, è giusto che tutti gli altri miracoli siano ordinati alla fede in questo avvenimento mirabilissimo.¹⁴

Il vero miracolo, di cui parla Tommaso, è l'incontro salvifico della verità di Dio infinito e beato con la verità dell'uomo contingente e peccatore. Infatti, nell'esposizione della *Summa Theologiae* queste due verità – di Dio e dell'uomo – precedono la trattazione del primo mistero della fede, la sua prima *meraviglia*, cioè l'Incarnazione del Verbo, non togliendole però la priorità. Solo a partire dall'Incarnazione si dà l'accesso alla piena verità di Dio e si permette di conoscere perfettamente la sua creatura.

Lo stesso principio viene ripreso perspicacemente da Giovanni Paolo II nella sua enciclica programmatica *Redemptor hominis*, dove egli medita l'insegnamento del Concilio Vaticano II:

in realtà, solamente nel mistero del Verbo incarnato trova la vera luce il mistero dell'uomo. ... Egli svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione.¹⁵

Il Papa sottolinea con insistenza:

non si può comprendere l'uomo fino in fondo senza il Cristo. O piuttosto l'uomo non è capace di comprendere se stesso fino in fondo senza il Cristo. Non può capire né chi è, né qual è la sua vera dignità, né quale sia la sua vocazione, né il destino finale. Non può capire tutto ciò senza il Cristo.¹⁶

Ancora, in un'altra occasione egli si ferma a chiedere esplicitamente: "non è forse la Cristologia il fondamento e la prima condizione per l'elaborazione di una antropologia più completa, secondo le esigenze dei nostri tempi?"¹⁷

3. Tutto ciò non significa, ovviamente, che il pensiero della retta ragione debba presumere il dato rivelato. Al contrario, esiste un fondamento naturale che può scoprire ogni uomo e che gli fa conoscere, anche se imperfettamente, le verità prime ed eterne, i *praeambula* di ciò che gli è definitivamente rivelato in Gesù.

Questa radice naturale per parlare del mistero dell'uomo, Tommaso la trova nel suo concetto d'essere, in quanto *l'actus essendi*. Così il Santo Padre:

a questo *essere*, alla sua dignità pensa San Tommaso quando parla dell'uomo come di qualcuno che è *perfectissimum in tota natura*,¹⁸ una *persona* per la quale egli postula un'attenzione specifica ed eccezionale.¹⁹

Non è però l'uomo a possedere per primo *l'actus essendi*. Nel rigoroso cammino di *analogia entis* l'Angelico risale, di perfezione in perfezione, fino all'Atto puro,²⁰ dove si trova la ricchezza infinita e originaria dell'essere. Ogni ente creato per partecipazione del suo essere, riflette analogicamente l'attualità assoluta dell'*Ipsum esse subsistens*. Su questo universale piano metafisico si fonda l'orizzonte dell'antropologia e di tutto il pensiero filosofico di Tommaso. L'uomo, avendo in comune con Dio *l'actus essendi* e in esso trovando tutta la sua perfezione, viene considerato la corona della creazione, la sintesi e la misura di tutte le forme creaturali inferiori.

Tommaso, già nel celebre prologo al terzo libro del *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, parla dell'uomo come di un oceano a cui tendono tutti i fiumi: essi vengono raccolti nelle sue acque, unificati ed elevati.²¹ Non può sfuggire l'altro parallelo, ben ripreso dal genio aristotelico, che

parla dell'intelletto umano diveniente in tutte le cose²² e che l'Aquinate accoglie nel *quodammodo omnia*.²³ Una tale centralità in mezzo alla creazione non è però fine a se stessa. Rischierebbe di rimanere solo una moltitudine delle verità parziali. Il creato è subordinato all'uomo, solo in quanto è attestata la maggiore nobiltà della natura umana rispetto agli altri enti finiti. La superiorità scaturisce dall'anima umana, *quasi orizzonte e confine*. Tommaso insegna che: "anima humana ... in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis, recedens ab infimo appropinquat ad summum."²⁴ L'umanesimo tomista respira tutta la ricchezza dell'uomo concentrata e riassunta nell'orizzonte metafisico e trascende la sua anima unita al corpo. Essa offre il principio unificatore dell'esperienza di *homo viator*, che sperimenta in sé un *confinium*, il confine della materialità e un *exordium*, una soglia della trascendenza eterna.

4. La grande idea umanistica apre pure, come un programma di azione umana, il prologo della *Prima Secundae* della *Summa Theologiae*, dove si dice: postquam predicatum est de Deo, restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.²⁵

Su questo livello l'umanesimo tomista contiene in sé l'imperativo di tendere verso la verità e di agire nella verità. Lo esprime il Papa: "decisivo è solamente il fatto che l'uomo si sottometta nel suo agire alla verità, che egli non determina ma scopre soltanto nella natura, datagli insieme con l'essere."²⁶ Questa verità non è distrutta neanche dal dramma del peccato. Il grande limite morale della creatura offusca, ma non toglie la somiglianza a Dio. Come si vede, per Tommaso non è possibile rimanere al solo livello della causalità e partecipazione, egli è teo-logo, studia l'uomo nell'origine dell'amore divino, diffusivo di sé, creante, ma ancor più ricreante nella Redenzione operata per mezzo del Figlio unigenito. Lui

rivela in tutto il complesso personale e concreto di essere, di conoscenza e di azione di cui si compone l'uomo, bisognoso di salvezza. ... contiene una piena rivelazione del mondo personale e dell'ordine personale del mondo.²⁷

La sfida dell'agire nella verità è legata alla libertà. "Verità e libertà, o si coniugano insieme o insieme miseramente periscono".²⁸ La libertà in un umanesimo integrale non è la semplice capacità di scegliere tra gli indifferenti, è piuttosto una continua conquista, una capacità sempre maggiore di conseguire il proprio fine, conforme alla verità della natura umana e alla verità rivelata nelle due nature della persona di Cristo.

5. Alla luce di tutto ciò rimangono profetiche le parole del grande discepolo di Tommaso, Jacques Maritain; egli già nella prima metà del secolo scorso scriveva che “il compito dei cristiani è di salvare le verità “umanistiche” sfigurate dagli ultimi secoli di umanesimo antropocentrico”²⁹ e aggiungeva che, il nuovo umanesimo ... è tanto più umano in quanto non adora l'uomo, ma rispetta realmente e effettivamente la dignità umana e rende giustizia alle esigenze integrali della persona ... come orientato verso una realizzazione sociale-temporale di quella attenzione evangelica all'umano ... che deve incarnarsi.³⁰

Proprio davanti all'inevitabile crollo degli umanesimi parziali del pensiero antimetafisico, bisogna riproporre l'universalismo del Vangelo. In questo impegno, dirà con enfasi Maritain, San Tommaso è troppo grande per caratterizzare un'epoca sola,³¹ e, quindi, nell'integrità evangelica della sua dottrina, è proponibile per i tempi nuovi.

Il centro dell'umanesimo cristiano e tomista – la verità della persona tra la fede e la ragione

1. Nella riflessione di Tommaso, l'umanesimo cristiano accoglie l'integra visione dell'uomo nei suoi valori naturali e soprannaturali. In questo senso,

l'esigenza della ragione e la forza della fede hanno trovato la sintesi più alta che il pensiero abbia mai raggiunto, in quanto egli ha saputo difendere la radicale novità portata dalla Rivelazione senza mai umiliare il cammino proprio della ragione.³²

Il Rivelato non è antitetico allo spirito umano, ma ne è il supremo compimento. Tommaso elabora quell'equilibrio evangelico che sta tra la grazia e la natura, dove la grazia sempre supera infinitamente la contingenza creaturale, ma non umilia né annulla la natura della creatura, specialmente umana, integra e libera.³³ Se le due sfere rimangono distinte nella loro essenza, sono però capaci di costituire l'uomo nella sua unità intera aperta e finalizzata alla vita eterna.³⁴

Il *Doctor Communis* determinando le relazioni tra la filosofia e la teologia, dà il principio per la soluzione del problema dell'umanesimo cristiano, partendo dalla questione generale della legittimità e utilità della scienza e della cultura nella vita cristiana. Egli ha il merito di

porre in primo piano l'armonia che intercorre tra la ragione e la fede. La luce della ragione e quella della fede provengono entrambe da Dio, egli argomentava; perciò non possono contraddirsi tra loro.³⁵

Abbiamo notato in precedenza la fuga della ragione dal campo della verità e della sua raggiungibilità naturale. Una cultura, in quel senso anti-metafisica, non rimane senza influsso nel rapporto con la fede,³⁶ che viene rinchiusa sistematicamente in se stessa, spinta fuori della ragione verso il soggettivismo privato e intimistico. Una cultura senza verità spera in fondo di togliere alla fede la forza di comunicazione e la sua stessa dicibilità nell'ambito del pensiero umano. Una cultura che nega l'uomo in quanto "capax Dei" e una società che prova di vivere "etsi Deus non daretur", in ultima analisi toglie all'umanesimo la sua radice interna e non può considerarsi umanistica nel senso pieno del termine.

Solo in un ampio orizzonte, l'uomo si presenta nelle sue varie espressioni dell'essere integrale della persona, nella sua profonda relazione con la comunità in mezzo a cui crea la cultura e si scopre come un essere essenzialmente teo-logale. Esiste la viva urgenza di proporre al mondo l'identità della persona, senza riduzionismi, ma con il coraggio della totalità.³⁷

2. Negli ambienti cristiani, e anche quelli tomisti, veniva lanciata la diagnosi della nostra società contemporanea come una società "senza padri e senza maestri",³⁸ per cogliere in questa immagine la crisi delle autorità indispensabili per la formazione e la promozione della persona. Ebbene, proprio il tempo di crisi ha bisogno delle proposte esigenti e radicalmente positive. Ci viene in aiuto la dottrina di san Tommaso; proprio lui, uomo di Dio, "può considerarsi un autentico pioniere del moderno realismo scientifico",³⁹ pioniere di una delle caratteristiche tanto care al mondo contemporaneo. Il suo teocentrismo non va a scapito del realismo di alcun genere né di un giusto antropocentrismo umanistico,⁴⁰ anzi, li sostiene entrambi e rafforza, perché ne assicura l'origine. La sua dottrina è la verità teologica del Padre ed esige una pedagogia da veri maestri dell'uomo.⁴¹

Verso un nuovo slancio dell'umanesimo nelle università cattoliche

Non si tratta, quindi, solamente di una ricerca esclusivamente storica sul pensiero tomista, quanto della complessiva formazione di una nuova *forma mentis* delle giovani generazioni, che garantisca la capacità di apertura e di dialogo nella percezione della ricchezza e del valore universale del pensiero tomista che Paolo VI chiamava "filosofia naturale della mente umana". Una tale prospettiva non può venir realizzata senza un serio studio di tutti gli ambiti del pensiero umanista dell'Aquinate, che il Congresso si propone di sviluppare come l'eloquente espressione delle ricerche dei contemporanei discepoli di Tommaso. Essa può portare ad un rinnovato

progetto di formazione della persona a partire dalla ricchezza della dottrina tomista, da eseguire a vari livelli della vita della Chiesa, cominciando dalla sua vita universitaria, come un luogo privilegiato dell'incontro tra la fede e la ragione e, quindi, della coltivazione dell'*humanitas* integrale.

Si auspica una rinnovata pedagogia all'umanesimo che, se vuole essere autentica, non può staccarsi dall'autenticità del cristianesimo stesso. Da una parte, come insegna Giovanni Paolo II,

la filosofia di San Tommaso merita attento studio ed accettazione convinta ..., a motivo del suo spirito di *apertura* e di universalismo, caratteristiche che è difficile trovare in molte correnti del pensiero contemporaneo,⁴²

nondimeno, dall'altra parte, a partire dal valore universale dell'essere, come lo concepisce l'Aquinate, si auspica, riprendendo l'incoraggiamento stesso del Pontefice, che le altre correnti filosofiche siano

considerate come alleate naturali della filosofia di San Tommaso, e come *partner* degni di attenzione e di rispetto nel dialogo che si svolge al cospetto della realtà ed in nome di una verità non monca su di esso.⁴³

Il Magistero della Chiesa non ha esitato di ripetere che una tale apertura è connaturale alla dottrina tomista, meritando di essere scelta come guida sicura e privilegiata nelle discipline teologiche e filosofiche.

Non ci stanchiamo di ripetere l'urgenza di un rinnovamento della formazione delle nuove generazioni in un cammino comune del Vangelo con la cultura dell'uomo. San Tommaso è il testimone privilegiato della possibilità dello slancio che presenta la passione della verità. Infatti,

la base del suo atteggiamento, comprensivo verso tutti, senza mancare di essere schiettamente critico, ogni volta che sentiva di doverlo fare e lo fece coraggiosamente in molti casi, sta nella concezione stessa della verità.⁴⁴

Una verità, perché non rimanga solo ai livelli della parzialità e imperfezione fino al pericolo di una distorsione, esige una fedeltà all'autentico umanesimo cristiano, espresso nella simbiosi che opera Tommaso, dove "alla fedeltà alla voce delle cose, in filosofia, corrisponde ... la fedeltà alla voce della Chiesa in teologia".⁴⁵

Ciò insegna lo stesso Pontefice, spiegando la profonda intenzione del Concilio Vaticano II riguardante le direttive sull'accostamento negli studi a San Tommaso d'Aquino.⁴⁶ Egli dice:

senza dubbio il Concilio volle incoraggiare lo sviluppo degli studi teologici e riconoscere ai loro cultori un legittimo pluralismo ed una

sana libertà di ricerca, ma a condizione di mantenersi fedeli alla verità rivelata, contenuta nella Sacra Scrittura, trasmessa nella Tradizione cristiana, interpretata autorevolmente dal Magistero della Chiesa e teologicamente approfondita dai Padri e dai Dottori, soprattutto da San Tommaso.⁴⁷

Se constatiamo non di rado una crisi delle istituzioni accademiche, dove l'educazione e la ricerca sembrano venir ridotti alla conoscenza dei mezzi tralasciando del tutto i fini e i valori, e postulando una cultura "neutrale", che non si pone le domande fondamentali, fermandosi ad un "fare" e, in conseguenza, ad un "avere", senza giungere mai all'"essere"; dobbiamo pur riconoscere il fatto di una sempre più viva tensione e ricerca da parte delle giovani generazioni verso i modelli del pensare che, nel proprio realismo, sono capaci di formare l'uomo, svelando il profondo senso della vita. In questo ambito si nota sempre più crescente in molti l'interesse per Tommaso d'Aquino che sta a voi aumentare e incanalare al servizio quotidiano dell'autentico umanesimo cristiano. È anche significativo che molte università cattoliche hanno preso il proprio nome da San Tommaso d'Aquino, anche tra le università recentissime.

Concludendo, vorrei esprimere ancora i miei vivi auguri a tutti i partecipanti e relatori del Congresso nel Loro alto intento di cooperare alla promozione di un nuovo umanesimo, radicato in Cristo Redentore e fecondato dalla sua grazia, all'insegna del Maestro Tommaso. È l'umanesimo che necessita l'esempio e l'intercessione del *Doctor Humanitatis* che il Magistero ha riconosciuto in colui che viene chiamato anche *Doctor Divinitatis* e *Doctor Communis Ecclesiae*.

¹ Entrambe le Istituzioni prevedono nei propri Statuti che periodicamente vengano celebrati dei Congressi al fine di trattare le questioni e i problemi riguardanti l'uomo e la cultura cristiana. L'Accademia ha celebrato l'ultimo nel 1990, trattando il tema "San Tommaso, Dottore in umanità". A sua volta la Società Internazionale di San Tommaso d'Aquino lo ha celebrato nel settembre del 1997 sul tema "Il problema dell'uomo e il mistero di Cristo". Il presente Congresso che ora apriamo sarà il X Congresso della Pontificia Accademia di San Tommaso e il V della Società Internazionale.

² Giovanni Paolo II, Allocuzione ai partecipanti all'VIII Congresso Tomistico Internazionale, 13.09.1980, n. 3g, in AAS 72 (1980) p. 1040; cf. Lettera apostolica *Intermunera Academiaram*, 28.01.1999, n. 4, in AAS 91 (1999) p. 850.

³ Entro quest'anno verrà edito dalla Editrice Bompiani un prezioso volume che contiene tutte le opere filosofiche da lui pubblicate, con il titolo *Metafisica della persona*.

⁴ Cf. A. Lobato, "L'attualità di San Tommaso nel pensiero e nell'insegnamento del Santo Padre Giovanni Paolo II", in *Doctor Communis* 40 (1987) pp. 3-28; *idem*, "Juan Pablo II y Santo Tomás Doctor Humanitatis", in *L'uomo via della Chiesa. Studi in onore di Giovanni Paolo II*, Studia Universitatis Sancti Thomae in Urbe 32, Massimo, Milano 1991, pp. 13-32.

⁵ Allocuzione ai partecipanti all'VIII Congresso Tomistico Internazionale, 13.09.1980, n. 1c, in AAS 72 (1980) p. 1037.

⁶ *Fides et ratio*, 78; cf. anche 43-44 e 57-58.

⁷ Allocuzione ai partecipanti all'VIII Congresso Tomistico Internazionale, 13.09.1980, n. 2b, in AAS 72 (1980) pp. 1037-1038.

⁸ Giovanni Paolo II, Discorso al IX Congresso Tomistico Internazionale, 29.09.1990, n. 2b, in AAS 83 (1991) 405; cf. *idem*, Allocuzione all'VIII Congresso Tomistico Internazionale, 13.09.1980, n. 3g, in AAS 72 (1980) p. 1040.

⁹ Leone XIII, *Aeterni Patris*, in ASS 11 (1878-1879) p. 109; cf. *Fides et ratio*, 44c.

¹⁰ *Fides et ratio*, 28.

¹¹ "Invece di esprimere al meglio la tensione verso la verità, la ragione sotto il peso di tanto sapere si è curvata su se stessa diventando, giorno dopo giorno, incapace di sollevare lo sguardo verso l'alto per osare di raggiungere la verità dell'essere" (*Fides et ratio*, 5b).

¹² Cf. *Fides et ratio*, 5c.

¹³ *Gaudium et spes*, 22. H. de Lubac esprimeva questa certezza nella sua opera memorabile *Il dramma dell'umanesimo ateo*: "il cristianesimo non nega l'uomo per affermare Dio. E non cerca nemmeno un compromesso tra i due. Infatti *la sua rivelazione di Dio è stata una promozione dell'uomo*: questo è un dato della storia" (Jaca Book, Milano 1992, p. 322).

¹⁴ *S.c.G.*, IV, 27. Egli fa eco del principio aristotelico: "ciò che costituisce il massimo in un dato genere sembra essere causa delle altre cose che rientrano in esso" (cf. *Metaphysica* I, 1).

¹⁵ *Redemptor hominis*, 8b; cf. *Gaudium et spes*, 22.

¹⁶ Omelia a Varsavia, 02.06.1979, n. 3a, in AAS 71 (1979) p. 738; versione italiana in *Insegnamenti* II, 1 (1979) p. 1388.

¹⁷ Allocuzione alla Pontificia Università di San Tommaso a Roma, 17.11.1979, n. 9a, in AAS 71 (1979) p. 1481.

¹⁸ *S.Th.*, I, q. 29, a. 3.

¹⁹ Allocuzione alla Pontificia Università di San Tommaso a Roma, 17.11.1979, n. 6b, in AAS 71 (1979) p. 1478.

²⁰ *S.Th.*, I, q. 4, a. 1.

²¹ "Ista flumina in aliis creaturis inveniuntur distincta; sed in homine inveniuntur quodammodo aggregata: homo enim est quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, bonitates participet et corporales et spirituales; unde et omnis creaturae nomine homo intelligitur Marc. ult. ubi dicitur: *praedicate Evangelium omni creaturae*; ut beatus Gregorius exponit: et ideo quando humana natura per incarnationis mysterium Deo conjuncta est, omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt, ut possit dici quod legitur Josue 4, 17: *reversae sunt aquae in alveum suum, et fluebant sicut ante consueverant*; unde et hic sequitur: *ut iterum fluant*: in quo notatur incarnationis fructus: ipse enim Deus, qui naturalia bona influxerat, reversis quodammodo omnibus per assumptionem humanae naturae in ipsum, non jam Deus tantummodo, sed Deus et homo hominibus fluenta gratiarum abundanter influxit: quia *de plenitudine ejus omnes accepimus, gratiam pro gratia*: Joan. 1, 16" (*In III Sent.*, Proemium).

²² *De anima*, III, 5: 430 a 15 e III, 8: 431 b 20.

²³ *De anima*, III, 5; *S.c.G.*, III, c. 112; *De veritate*, XVIII, 4, ad 6. Giovanni Paolo II spiega significativamente "anima humana est quodammodo omnia", come il bisogno di "uni-

versalizzazione” che c'è in noi (Allocuzione agli universitari romani, 05.04.1979, n. 3a, in AAS 71 [1979] p. 566).

²⁴ S.c.G., II, 81; cf. II, 68: “anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma”.

²⁵ S.Th., I-II, Prologus.

²⁶ Allocuzione alla Pontificia Università di San Tommaso a Roma, 17.11.1979, n. 9c, in AAS 71 (1979) p. 1481.

²⁷ K. Wojtyła, “L'evangelizzazione e l'uomo interiore”, *Centro Romano di Incontri Sacerdotali – Documenti* 19 (1975) pp. 3-19, qui 9.

²⁸ *Fides et ratio*, 90.

²⁹ *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier, Paris 1936, p. 81; tr. it. *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 2002, p. 118.

³⁰ *Humanisme intégral*, p. 15; tr. it. *Umanesimo integrale*, p. 62.

³¹ *Humanisme intégral*, p. 22; tr. it. *Umanesimo integrale*, p. 69.

³² *Fides et ratio*, 78; cf. 57-59.

³³ Secondo il famoso adagio: “la grazia suppone e perfeziona la natura umana” (S.Th., I, q. 1, a. 8, ad 2).

³⁴ S.Th., I, q. 1, a. 1; S.c.G., I, cc. 4-5.

³⁵ *Fides et ratio*, 43a; cf. S.c.G., I, 7.

³⁶ H. de Lubac riassumeva nella sua opera *Le drame de l'humanisme athée*: “Chaque âge voit aussi se renouveler le principe des assauts contre la foi. ... Tantôt celle-ci se déplace sur le terrain métaphysique. L'existence même d'une réalité supérieure aux choses de ce monde est alors niée, ou déclarée inconnaissable; la pensée se replie sur des positions immanentes; ou bien elle prétend au contraire envahir le champ entier de l'être et ne rien laisser hors des prises d'une raison qui doit tout comprendre: et c'est par conséquent, sans préjudice d'objections plus particulières contre tel ou tel dogme, l'idée même d'un mystère à croire qui disparaît” (3° ed. revue et augmentée, Spes, Paris 1945, p. 115; tr. it. *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Jaca Book, Milano 1992, p. 95).

³⁷ Cf. A. Lobato, “I sentieri aperti per un nuovo umanesimo”, in *Rivista Teologica di Lugano* 11 (2000) pp. 443-461.

³⁸ Si veda, tra gli altri, A. Mitscherlich, *Verso una società senza padri*, Milano 1977; H. Seidl, “Teologia del Padre e società senza padri”, in *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, pp. 151-167; A. Lobato, “La persona en Santo Tomás de Aquino”, in *Ius Publicum* 6 (2001) pp. 11-31, qui p. 13.

³⁹ Allocuzione ai partecipanti all'VIII Congresso Tomistico Internazionale, 13.09.1980, n. 3b, in AAS 72 (1980) p. 1039.

⁴⁰ Come insegna Giovanni Paolo II: “l'uomo, nella piena verità della sua esistenza, del suo essere personale ed insieme del suo essere comunitario e sociale – nell'ambito della propria famiglia, nell'ambito di società e di contesti tanto diversi, nell'ambito della propria nazione, o popolo (e, forse, ancora solo del clan, o tribù), nell'ambito di tutta l'umanità – quest'uomo è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione: egli è la prima e fondamentale via della Chiesa, via tracciata da Cristo stesso, via che immutabilmente passa attraverso il mistero dell'Incarnazione e della Redenzione” (*Redemptor hominis*, 14a), ciò che si comprende nella luce Gesù Cristo, che “è la via principale della Chiesa. Egli stesso è la nostra via ‘alla casa del Padre’ (Gv 14, 1 ss), ed è anche la via a ciascun uomo. Su questa via che conduce da Cristo all'uomo, su questa via sulla quale Cristo si unisce ad ogni uomo, la Chiesa non può esser fermata da nessuno. Questa è l'esigenza del bene temporale e del bene eterno dell'uomo” (*ivi*, 13b).

⁴¹ Tommaso è l'autore non solo dell'importante questione disputata *De magistro* (Questione 11, in *Le Questioni disputate*, vol. II: La verità, ed. R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, pp. 164-213), ma di tutta una pedagogia del reale, che non può essere sottovalutata.

⁴² Allocuzione alla Pontificia Università di San Tommaso a Roma, 17.11.1979, n. 6b, in AAS 71 (1979) p. 1478.

⁴³ *Ivi*, n. 7, in AAS 71 (1979) p. 1480.

⁴⁴ Allocuzione ai partecipanti all'VIII Congresso Tomistico Internazionale, 13.09.1980, n. 3f, in AAS 72 (1980) p. 1040.

⁴⁵ *Ivi* n. 4a, in AAS 72 (1980) p. 1041.

⁴⁶ *Optatam totius*, 16c; *Gravissimum educationis*, 10a.

⁴⁷ Discorso al IX Congresso Tomistico Internazionale, 29.09.1990, n. 5b, in AAS 83 (1991) p. 408.

Radici e caratteristiche dell'umanesimo cristiano

*The Roots and Characteristics
of Christian Humanism*

UN APORTE AL HUMANISMO CRISTIANO: LA MUJER Y LA AMISTAD SUS BASES EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

LILA B. ARCHIDEO

St Thomas Aquinas noted down the basic points of the conception of the feminine, not only in the order of individual action but in the social order. Books Eight and Nine of his Commentary on Aristotle's Ethics, where he deals with friendship, introduce us to the relation of personal and family love with civic life. In the social sphere, woman, "as a helper of man", complements him through her relational capability and, what is more, becomes a "clue to social relations".

In Thomistic thought, the Word's Incarnation in Mary provides an access to the whole woman. John Paul II develops the issue of the feminine in a precise way, and he entrusts woman with both "the whole person and every person", thus leaving in her hands an important share of that "most necessary" dimension of humankind: friendship. Once again Christian humanism seals feminine dignity.

Aunque no siempre se piensa que podrá encontrarse en Santo Tomás de Aquino una concepción de lo femenino suficientemente amplia como para fundamentar una antropología de la mujer, ya en estudios anteriores pude delinear el interés del Aquinate en la participación femenina en el quehacer socio-cultural.¹

Sin duda que lo expresado por Juan Pablo II tanto a propósito de sus Catequesis sobre el amor humano, cuanto en la Encíclica *Mulieris Dignitatem*² – aparte de sus numerosos escritos y discursos³– es un desarrollo más amplio y hasta más profundo de las bases puestas por el Aquinate, pero esto no deja de lado que los puntos básicos fueron anotados por Santo Tomás.

La *imago Dei* propia de la persona humana corresponde tanto al varón cuanto a la mujer:⁴ Y si luego se pretende resaltar los textos en los cuales Santo Tomás dice que "vir est principium mulieris et finis" y "... femina est aliquid deficiens et occasionatum"⁵ tal vez me atrevo a decir que esa dis-

tinción que toca el orden intelectual se haya influida por la definición que dice del hombre “animal rationale”⁶ y establece una escala que disminuye aparentemente en la mujer la potencia racional y no tiene en cuenta la otra dimensión de la “imago Dei”: la voluntad libre que de ser jerarquizada en su fuerza y perseverancia lograría mostrar en la mujer una mayor graduación que en el hombre. Pero centrándonos en el tema de lo que la mujer es capaz de brindar a lo humano desde la persona a la familia y a la sociedad tanto en su dimensión cultural cuanto en la dimensión política, el Aquinate parece ver con claridad que la complementariedad femenina es obvia, el hombre no logra sólo una amistad social.⁷

Por otra parte Santa Catalina de Siena, Teresa de Jesús, Teresa de Lisieux y Edith Stein todas doctoras de la Iglesia Universal – como doctor fue denominado Santo Tomás – dan hasta hoy elementos que hablan de complementariedad, no de gradación, tanto en la sociedad civil como eclesial.

María, Madre de Dios, al establecer la relación más fuerte que se dio entre la persona humana y Dios al unirse al Espíritu Santo, hizo emerger la fecundidad femenina con una fuerza tal que cambió en el Aquinate su diseño de mujer.⁸ María hizo posible la Encarnación del Verbo que fue fuente de la amistad suprema de todo hombre con Dios y fundamento de la amistad entre los hombres pues Jesucristo nos enseñó el amor trinitario y María fue designada por Él, en Juan, Madre de todos los hombres. Y la participación de ese amor de Cristo es lo que permite al hombre “amar a su prójimo como lo ama Dios”...⁹

El amor es la medida de la dignidad femenina¹⁰ porque la mujer por amor se unió a Dios, engendró al Hombre-Dios y extendió esa maternidad a través del tiempo y del espacio al aceptar – como anotamos – a los pies de la Cruz la maternidad hacia todos los hombres.

Por Ella somos hermanos por el amor porque complementó, con su genio y pedagogía femenina no sólo la visión humana de la “imago Dei” sino el precepto de su Hijo que exige el amor al hermano como Él lo ama.¹¹

Los caminos fundamentales que la Encarnación del Verbo en María traza a la mujer se abren a toda relación femenina¹² y hacen de la mujer “clave de la relación social”.¹³

Santo Tomás traza una línea que claramente va desde el hombre y la mujer como “imago Dei” a la complementariedad femenina cuando se da la primera relación de amistad más íntima entre el hombre y la mujer en el matrimonio; la exigencia luego en la educación de la prole de ese amor de amistad más profundo en la madre que en el padre por la proximidad mayor de la madre al hijo; la generación, por otra parte, de más de un hijo que hace

posible la fraternidad donde la mujer tiene primacía en mantener la relación de amor, y ese mismo amor entre hermanos en una familia que debe hacerse presente en lo social, no sólo por lo que vemos en el texto tomista *In politicorum*¹⁴ sino por lo que en el *Comentario a la Ética a Nicómaco* se asume como analogía entre la fraternidad familiar y la vida cívico política.¹⁵

El Comentario de Santo Tomás a la *Ética* si bien se atiende al pensamiento aristotélico que distingue una amistad accidental – de utilidad y placer – de una substancial – que busca el bien total del amigo – o amor virtuoso, o sea el amor de la verdadera amistad,¹⁶ *amor amicitiae* que Santo Tomás retoma en el *De amore* de la Suma teológica¹⁷ y hace hincapié con Aristóteles en lo necesarísimo de la amistad para la vida humana, y aquí cabe hacer notar la riqueza de la consideración de esta “necesidad” en E. Ducci.¹⁸

Santo Tomás va más allá que Aristóteles porque para este último lo máximo es “hacer a otro lo que quisiera que me hicieran a mí” o sea el amigo es “otro yo”, o como diría Platón “la mitad de mi alma”. Anota también Aristóteles la importancia de la “ semejanza ” porque señala que “es más fácil contemplar a nuestro prójimos que contemplarnos a nosotros mismos” y por ello la verdadera amistad nos facilita el conocimiento de nosotros mismos.¹⁹ Y Santo Tomás exige del amor honesto el hacer el bien al prójimo por él mismo, incluso, sin esperar reciprocidad. Claro que el Aquinate relaciona *amor* y *caritas* y tiene en cuenta la regla de oro evangélica: “amaos los unos a los otros como Yo os he amado”.²⁰

Por esto se dice en la 1ª carta a Timoteo: “El fin de lo mandado es la caridad”. Y en San Mateo se afirma que “el primer y principal mandamiento de la ley es: Amarás al Señor, tu Dios”. De ahí resulta que la ley divina intenta también el amor al prójimo.²¹

Y este amor no sólo vale de padres a hijos y de estos a sus padres, sino entre esposos y entre hermanos y luego cabe ese amor entre ciudadanos como vimos la *analogía que el Santo* asume de Aristóteles.

Pero no es de dejar de lado que se manifiesta una mayor dignidad de la persona humana con el aporte de la antropología femenina. La Madre de Dios lo hace manifiesto en su maternidad y el cuidado del amor entre sus hijos; pero Santo Tomás ya había delineado la dignidad femenina en las bases de la unión de los hombres entre sí, ya sea por la participación común de todos los hombres de una misma naturaleza humana,²² donde la noción de participación²³ como dinámica de toda ontología permite recibir la entidad finita de una infinita y donde el cristianismo asume filosóficamente la noción de *creación* como juicio sintético a posteriori según el profundo análisis de Cornelio Fabro.²⁴ Sin duda Santo Tomás al atenerse al principio de

individuación para su noción de persona humana toca la corporeidad²⁵ y ello permite entrever las diferencias entre el varón y la mujer y al presentarlas en su propia naturaleza específica, su filosofía las deriva en el actuar y sobre todo en la generación donde anota un rol pasivo de la mujer hasta que se aboca a la Encarnación.²⁶

El desarrollo de las ciencias²⁷ no es indiferente. A la distancia de diez siglos del aporte tomista, al descubrirse la diversidad de los sexos somáticamente también se fue distinguiendo más nítidamente el papel de la mujer en la vida social con todas las personas humanas y en particular con relación al varón. Pero Santo Tomás sigue siendo básico en la relación varón-mujer desde su visión filosófico-teológica.²⁸

El humanismo cristiano por otra parte se había hecho presente en el Concilio Vaticano II a tantos respectos, pero señalamos uno, aquél que exalta la dignidad de ésta:

La Iglesia está orgullosa, vosotras lo sabéis de haber elevado y liberado a la mujer; de haber hecho resplandecer; en el curso de los siglos, en la diversidad de sus caracteres, su innata igualdad con el hombre. Pero llega la hora, ha llegado la hora en que la vocación de la mujer llega a su plenitud, la hora en que la mujer ha adquirido en el mundo una influencia un peso, un poder jamás alcanzado hasta ahora.²⁹

Cuando el Cgo. Etcheverry Boneo anota que la mujer es “clave de la relación social”³⁰ está adelantándose como ocurre con los “lungimiranti” a esta concepción del Concilio y toca más bien el pensamiento de Juan Pablo II en *Mulieris dignitatem* y en sus múltiples consideraciones acerca del papel hoy de la mujer en la sociedad donde brinda amistad en todas las dimensiones de su actuar.

La capacidad de religiosidad de la mujer que la relaciona con Dios en íntima amistad le permite volcar la mayor ayuda que puede brindar la mujer al varón como ya lo dice el Génesis: “... no es bueno que el hombre esté solo, hagámosle una *ayuda* semejante a él”³¹ y que Juan Pablo II traduce: “Dios le confía (a la mujer) de un modo especial el hombre, es decir, el ser humano”³², y siguiendo su línea de consideración de “todos los hombres y todo el hombre”³³ esto se extiende a todos los hombres y a la ayuda que la mujer puede y debe brindar a la relación de los hombres entre sí.

Santo Tomás no explicitó este tema pero por el ennoblecimiento de la mujer que supone la Encarnación, gracias a María, con quien entra la mujer en la Historia de la salvación y con ella en la sociedad humana, Santo Tomás señaló la dignidad femenina a propósito de la maternidad divina. Y hoy Juan Pablo II refiriéndose a la maternidad de la mujer, le señala su

labor con todos los hombres y si bien esto lo señala en más de una ocasión resulta muy sintético el texto que sigue:

¿Quién más que la mujer es signo de lo humano? En ella es concebido – y de ella viene al mundo – el hombre. La mujer en todas las generaciones humanas lleva consigo la memoria de cada hombre; porque cada uno pasó por el seno materno. Sí. La mujer es la memoria del mundo humano. Del tiempo humano que es tiempo del nacer y del morir. El tiempo del pasaje.⁴

El humanismo cristiano tiene que agradecer a esa “necesarísima” relación humana que es la amistad.

¹ Cf. por ejemplo: *La mujer y María – Notas a propósito de escritos de Santo Tomás de Aquino* –, Asociación Argentina de Cultura-Ciafic, Buenos Aires, 1995.

² Cf. Juan Pablo II, Catequesis sobre el amor humano, 1979-1984 *Mulieris dignitatem*, 15/8/1988. AAS 80.

³ *La dignidad de la mujer y su misión a la luz del Evangelio de Cristo* 29/4/1979; *La mujer, su carisma especial y su función, hoy* 7/12/1979; *La mujer en la sociedad de hoy y de mañana* 8/11/1980; *El misterio y el ministerio de la feminidad a la luz de Cristo* 6/12/1982; *Presencia y acción de la mujer en la sociedad y en la Iglesia* 8/12/1984; *El papel de la mujer en la sociedad presente y futura* 14/12/1985; *Redemptoris Mater*, 25/3/1987. AAS 79; *El papel de la mujer en la Iglesia* 4/12/1993; *Los amplios espacios de acción de la mujer en la Iglesia* 13/7/1994; *La maternidad en el ámbito del sacerdocio universal de la Iglesia* 27/7/1994; *La mujer desempeña un papel insustituible en la familia* 14/8/1994; *La mujer, educadora para la paz* 8/12/1994; *Carta a las mujeres*, 29/6/1995; *La importancia de la misión de la mujer en el campo de la educación* 30/7/1995; *Las mujeres, protagonistas de la cultura* 6/8/1995; *La contribución de la mujer en la promoción humana* 15/8/1995; *Plena valoración del papel de la mujer en el ámbito de la economía y el trabajo* 20/8/1995; *La contribución de las mujeres a la paz del mundo* 27/8/1995; *María y el valor de la mujer* 29/11/1995; *Mujeres comprometidas en la salvación del pueblo* 27/3/1996; *La nobleza moral de la mujer* 10/4/1996; *El papel de la mujer* 7/12/1996; *La cooperación de la mujer en el misterio de la Redención* 8/1/1997; *La riqueza de la sensibilidad femenina* 6/12/1997; entre otros.

⁴ Cf. *S.Th.*, I, q. 93, a. 4, ad 1, “... ad imaginem Dei creavit illum, scilicet hominem, subdidit, masculinum et feminam creavit eos, et dixit pluraliter eos, ut Augustinus dicit, ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse coniunctus”.

En esto insiste también Juan Pablo II como lo analiza A. Ales Bello, “La donna nell’antropologia cristiana, 7. L’antropologia femminile nel magistero di Giovanni Paolo II”, en *La donna: Memoria e attualità*, vol. I, Editrice Vaticana, Roma, 1999.

⁵ Cf. *S.Th.*, I, q. 92, a. 1, r. 1.

⁶ Cf. C. Fabro, *Libro dell’esistenza e della libertà vagabonda*, ed. Piemme, Casale Monferrato, 2000, n. 1170, p. 205. “Homo animal rationale”: in questa definizione la ricerca della verità è attribuita unicamente all’intelligenza e la specificità dell’essere dell’uomo unicamente alla razionalità. È stata la definizione più disastrosa dell’uomo, responsabile

di tutti i disastri e di tutte le ingiustizie. A esto hay que anteceder entre otros, *Reflessioni sulla libertà*, Rimini, 1983.

⁷ Cf. *In Politicorum*, L. II, lc. 3, n. 5, "amicitia sit maximum bonum in civitatibus; quia si sit amicitia inter cives ... familiaritas, quae ex istis nominibus provenit in civitate, qua unus dicit, hic est meus pater, vel filius". Puede consultarse al respecto: J.V. Schull, "Friendship and political philosophy", *Review Metaph.*, USA, 1996.

⁸ Cf. *III Sententiarum*, Dist. I, q. 2, a. 5 "Haec est mulier evangelica ... Sciendum, quod divina sapientia mulier dicitur, non propter fragilitatem, sed propter fecunditatem: Eccli. 24: a generationibus meis adimplemini".

⁹ Cf. *Jn* 13, 34.

¹⁰ Cf. Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, 27.

¹¹ Cf. *Jn*, *idem*.

¹² Cf. *S.Th.*, III, q. 35, a. 3-4; *S.c.G.*, IV, 34.

¹³ Cf. L.M. Etcheverry Boneo, *La sacramentalización de lo social, función de la inteligencia católica contemporánea*, Buenos Aires, 1953.

¹⁴ Cf. *supra* nota 7.

¹⁵ Cf. entre otros textos: *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, L. 8, Lc. 9, n. 9-10. "Dicit ergo primo, quod omnes communicationes habent aliquam similitudinem cum partibus politicae communicationis. videmus enim, quod omnes communicantes conveniunt in aliquo utili; ad hoc scilicet quod acquirant aliquid eorum, quae sunt necessaria vitae. et hoc etiam videtur habere politica communicatio". J.V. Shull, *Friendship and political philosophy*, *idem* donde trata el tema con especial relación en Santo Tomás al tema trinitario. N. 10 "Primo quidem, quia legislatores ad hoc maxime tendere videntur, ut procurent utilitatem communem; secundo quia homines hoc dicunt esse iustum in civitate quod communiter civibus confert".

¹⁶ Cf. entre otros: *In III Sententiarum*, ds. 33, q. 3, ar. 4b, ag. 2: "illud quod consequitur ad omnes virtutes, non debet poni alicujus virtutis pars. Sed amicitia est hujusmodi: quia verae amicitiae fundamentum est honestum. Ergo non debet poni pars; *S.Th.*, II-II, q. 106, a. 1, r. 3: cum vera amicitia supra virtutem fundetur, quidquid est virtuti contrarium in amico est amicitiae impeditivum, et quidquid est virtuosum est amicitiae provocativum; II-II, q. 114, a. 1, ag. 1: amicitia perfecta est quae est propter virtutem. Quaelibet autem virtus est amicitiae causa, quia bonum omnibus est amabile ... ergo amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem". Al respecto puede consultarse: J.B. Murphy, *Virtue and the good of friendship*, Am. Cath. Phil. 9, 71, USA, 1997.

¹⁷ Cf. *S.Th.*, I-IIae, q. 28, a. 3.

¹⁸ Cf. E. Ducci, "L'amicizia e la pienezza della persona", Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis. "Dialogo sul bene", en *Doctor Communis, Atti della terza sessione plenaria* 21-23 giugno 2002, Città del Vaticano, 2003.

¹⁹ Cf. J. McEvoy, "Amitié, attirance et amour chez S. Thomas d'Aquin", en *Révue Philosophique de Louvain*, 1993, p. 91. Cf. aunque el tema ha sido muy tratado, a A.J.G. Sison, "El conocimiento de sí mismo en el amigo", en *Philosophica*, 14, Chile, 1991.

²⁰ Cf. *Jn* 13, 34.

²¹ *S.c.G.*, L. III, cap. 116-117: "homo autem potissime adhaeret deo per amorem: necesse est quod intentio divinae legis principaliter ordinetur ad amandum. ... Quod autem per amorem homo maxime deo adhaereat, manifestum est. ... Item. Finis cuiuslibet legis, et praecipue divinae, est homines facere bonos. ... Quanto igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus. ... Praeterea. Bonitas hominis est per virtutem: virtus enim est quae bonum facit habentem. Unde et lex intendit homines

facere virtuosos; et praecepta legis sunt de actibus virtutum. ... Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione. ... sicut aliquis fit dilector dei, ita etiam fiat dilector proximi. ... convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente. Ex lege igitur dei, quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur in nobis mutua dilectio”.

²² Cf. *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, L. VIII, lc. 1, n. 1541.

²³ Cf. E. Montsopoulos, *La participation comme fondement des relations sociales*, pp. 15-16, Atenas, 1985-1986.

²⁴ Cf. C. Fabro, en *Partecipazione e causalità*, Introduzione, *Attualità e originalità dello “esse” tomistico*, ya delinea la naturaleza sintética que se manifiesta en la libertad de la creación divina.

²⁵ Cf. A. Lobato, “La mujer y el varón cara a cara”, en *Angelicum* 72, n. 4, Roma, mayo, 1995.

²⁶ *S.Th.*, III, q. 27, a. 5, ad. 1; *S.Th.*, III, q. 30, a. 4.

²⁷ Cf. G. Brenci, “Tempi e modalità dell’insorgere della vita”; F. Abbona, “I minerali e la vita”; G. Coyne, “Condizioni fisiche macroscopiche per la vita”; G. Prospero, “Il principio antropico”; R. Grigera, “La forma en el mundo microscópico que sustenta la vida”, en AA.VV., *El conocimiento del origen de la vida*, ed. Ciafic, Buenos Aires, 2002.

²⁸ Cf. L.B. Archideo y H. Puyau, *idem*.

²⁹ Concilio Vaticano II, *Mensaje a toda la humanidad*, 4.

³⁰ Cf. L.M. Etcheverry Boneo, *op. cit.*

³¹ *Gn* 2, 18.

³² Cf. Juan Pablo II, *Mulieris Dignitatem*, 30.

³³ Cf. Juan Pablo II, *Christifideles Laici*, 42.

³⁴ Cf. *idem*, Aquila, 1989 (la traducción es nuestra).

AMOR Y VIRTUD
REFLEXIONES RESPECTO
A LA DOCTRINA TOMISTA DEL AMOR

PATRICIA ASTORQUIZA FIERRO

La virtud moral se ha entendido tradicionalmente como un *hábito operativo bueno* radicado en las *potencias apetitivas*. El sentido clásico de la palabra *hábito* no puede confundirse con el uso moderno de este término, pues en el lenguaje ordinario el hábito equivale a una *costumbre* o a un *modo mecánico o rutinario de actuación*;¹ así, en la actualidad, hablar de un 'hábito bueno' equivale a hablar de una 'buena costumbre'. Pero para la filosofía tradicional y, sobre todo, para la filosofía tomista, no es lo mismo un hábito bueno que una buena costumbre. La 'buena costumbre' equivale a una *acción exterior* que una persona realiza siempre de la misma manera y que uno podría juzgar 'apropiada' o 'razonable'. En cambio, la virtud es una *disposición interior* que lleva no sólo a realizar buenas acciones, sino a *realizarlas bien*. Por esto, describe Aristóteles la virtud como aquello que "*hace bueno a quien la posee y hace buena su obra*".²

Lo que diferencia la virtud de la buena costumbre es la *profundidad* del principio donde la virtud moral arraiga. La virtud no es una mera rutina de actos buenos, sino una *cualidad interna del sujeto* que modifica no sólo el obrar del sujeto, sino al sujeto en sí mismo. ¿En qué consiste esta *disposición interior* que viene a constituir como una segunda naturaleza? Sostenemos que esta disposición interior es, esencialmente, un *amor firme y recto* hacia un bien verdadero.

Evidentemente esta tesis tiene ascendencia agustiniana: el mismo Agustín afirma que la virtud no es otra cosa que el recto *ordo amoris*.³ Es cierto, también, que este orden de amor está entrañado en la Caridad y que, por esto, Santo Tomás entiende la Caridad como la raíz y la forma de todas las virtudes.⁴ Pero no queremos decir solamente que, supuesta la Gracia, cada virtud esté necesariamente enraizada en la Caridad para ser verdade-

ra virtud, sino que *cada virtud constituye un recto amor* del apetito a un determinado bien, un amor según el orden de la razón y según la adhesión de la voluntad al verdadero fin. Y como contrapartida, sostenemos que cada vicio es, esencialmente, un amor desordenado a un determinado bien.

Aunque estas afirmaciones puedan parecer absolutamente extraídas del pensamiento agustiniano,⁵ lo cierto es que han venido a nuestra mente por una consideración detenida de la doctrina de Santo Tomás de Aquino acerca de la naturaleza del amor y de la naturaleza de la virtud. En esta comunicación intentaremos exponer sucintamente lo que hemos encontrado en la lectura de las obras de Santo Tomás y de qué manera hemos concluido la tesis arriba expuesta.

1. NATURALEZA, CAUSAS Y EFECTOS DEL AMOR

¿Qué es el amor en el pensamiento del Doctor Angélico? Antes que nada, una realidad analógica: llamamos ‘amor’ a muchas entidades distintas vinculadas según una analogía propia de proporcionalidad. Si queremos dar una definición ‘casi-genérica’ que exprese la proporción sobre la que se funda la analogía del amor debemos decir: *el amor es la respuesta primera y básica del apetito frente al bien*.

El amor es algo propio del apetito, pues el objeto de ambos es el bien; y, por consiguiente, según la diferencia del apetito así también se establece la diferencia del amor. ... En cada uno de estos apetitos se da el nombre de amor a lo que es *principio del movimiento que tiende al fin amado*. En el apetito natural, el principio de tal movimiento es la *connaturalidad* del apetente con aquello a lo cual tiende, connaturalidad que puede llamarse amor natural Y de modo semejante, la ‘coadaptación’ del apetito sensitivo o de la voluntad con un determinado bien, es decir, la *complacencia* misma en el bien, se llama amor sensitivo o intelectual y racional.⁶

“Principio del movimiento que tiende al fin amado”. En numerosos pasajes, Santo Tomás compara el amor con un cierto ‘reposo’ o ‘quietud’ en el bien, para distinguir el amor del deseo. El amor no es el movimiento apetitivo de búsqueda del bien: el amor no es sinónimo de deseo, sino que es el *primer* reposo del apetito en el bien; reposo que ‘gatilla’ el movimiento de deseo cuando el bien amado no se posee plenamente. “El amor es cierto *aquietamiento* del apetito”.⁷ ¿En qué consiste este aquietamiento amoroso? En cuanto al apetito natural, ya se ha dicho: es la misma con-

naturalidad o proporción entre el ente y el bien proporcionado a su forma. En cuanto al apetito ilícito o animal, afirma el Aquinate repetidamente en sus obras, que el amor es *complacencia del apetito en el bien*. “La aptitud o proporción del apetito al bien es el amor, *que no es otra cosa que complacencia en el bien*”.⁸ Advirtamos que esta complacencia no equivale, al menos en los entes finitos, a la complacencia y reposo propios del gozo. El gozo es reposo y quietud en el bien ya poseído en su plenitud, en cambio, el amor es cierta *proporción* entre el apetito y su bien; es, en otras palabras, complacencia en el bien, no en cuanto plenamente poseído, sino *en cuanto proporcionado al sujeto amante*.⁹

Evidentemente la complacencia amorosa en el apetito sensitivo es un acto distinto de la complacencia amorosa de la voluntad. En el ámbito del apetito sensitivo, esta complacencia es una pasión sensible que equivale a lo que llamamos *gusto*. El gusto (entendido de manera general) es la proporción que existe entre nuestra sensibilidad y determinados objetos. En cambio, el amor de la voluntad no es, en sentido estricto, una pasión, porque no conlleva alteración orgánica (otra cosa es que existan pasiones ‘redundantes’ al acto amoroso de la voluntad). La complacencia del amor en la voluntad se manifiesta al modo de una ‘aprobación’ afectiva del bien apprehendido por el entendimiento. Es una adhesión del alma a aquello que se presenta como bueno: aquello ‘place’, ‘está bien’. Nos cuesta distinguir el amor de la voluntad del amor del apetito sensitivo porque casi no tenemos experiencia del amor ‘voluntario’ en estado ‘puro’. Quizá podríamos reconocer algo de esto en la aprobación de nuestra voluntad respecto un acto bueno que, sin embargo, podría perjudicarnos físicamente o, al menos, resulta indiferente respecto a nuestro bien individual.

En los entes finitos, la complacencia amorosa viene a ser el resultado de un cierto ‘movimiento’ (aunque el amor mismo es una ‘quietud’ y una ‘terminación’ de movimiento), puesto que antes de ser conocido el bien, éste no afectaba al apetito del amante ni, por tanto, era un bien actualmente amado.¹⁰ Santo Tomás describe el proceso de generación del amor como un modo de ‘información’, distinto y consiguiente a la información cognoscitiva. Mediante dicho proceso, la cosa conocida es aprobada por la complacencia del apetito, de manera que se vuelve ‘forma’ de éste.

De ahí que *el amor no sea otra cosa que cierta transformación del afecto en la cosa amada*. Y puesto que todo lo que se hace forma de algo se vuelve una sola cosa con aquello, por esto, *el amante, por el amor, se hace uno solo con lo amado, que se vuelve forma del amante*.¹¹

Causas del amor:

El Doctor Angélico pone tres causas generales del amor *por parte del objeto*: el bien, la semejanza y el conocimiento. En cambio, por parte del sujeto, la causa del amor es el apetito mismo y *las disposiciones* de éste.

1. El *bien* es el objeto propio del amor y, por esto mismo, su causa primera y directa; el amor es la primera respuesta del apetito frente al bien.¹² No hay que olvidar que el bien que despierta el amor no necesariamente es un bien moral, sino que es simplemente cierta perfección ontológica.

2. “La raíz del amor, hablando con propiedad, es la *semejanza* del amado al amante, porque (lo amado) es bueno y conveniente para él”.¹³ Con prioridad a la unión afectiva que define formalmente al amor, se da la semejanza real de forma entre el sujeto y el objeto conocido: *unidad de forma según el ser natural*.¹⁴ Por esta semejanza de forma o proporción formal, se puede decir que el objeto conocido es ‘bueno’, pero ya no con una mera bondad trascendental, sino que es bueno *para el sujeto*, es decir, es *bien del sujeto*. Santo Tomás es preciso en este punto: ningún ente puede producir el amor del apetito sino en cuanto es bien *proporcionado* al apetito del sujeto.¹⁵

3. Finalmente, también el conocimiento es causa esencial del amor.¹⁶ En esto, Santo Tomás sigue claramente el principio agustiniano: “Nada se ama si no se conoce”.¹⁷ Efectivamente, por mucha proporción real que exista entre el apetente y su objeto, éste no puede influir actualmente en el apetito cognoscitivo sino está presente a modo de fin. Ni siquiera el amor natural se produce sin que intervenga, de alguna manera, una conocimiento del bien que es perfección del ente natural.¹⁸

4. Como causa del amor por parte del sujeto está el apetito mismo. Pero cada apetito tiene inclinación a un determinado bien *según su propia disposición*. El surgimiento del amor requiere de un bien *proporcionado* al sujeto apetente; como consecuencia, el apetito del sujeto debe tener una determinada disposición que le haga *proporcionado* ese bien, puesto que “así como es cada uno, así le parece el fin”.¹⁹ Tal disposición del apetito es, en primer lugar, una disposición o inclinación ‘natural’, que procede de la misma forma del apetito y de la naturaleza del sujeto.²⁰ Pero, en la medida en que el apetito se encuentre indeterminado respecto a ciertos bienes, a aquella inclinación natural pueden sobreañadirse otras disposiciones adquiridas: tales son los diversos *afectos* que pueden inmutar al sujeto y los llamados *hábitos* o *disposiciones habituales*. Respecto a los afectos vemos como el amor a un determinado bien puede despertar, a través de otras afecciones, el amor a otros bienes. Así, por ejemplo, el amor y el deseo del dinero pueden despertar nuestra simpatía hacia una persona rica, o hacia un posible

comprador de nuestras mercancías; y, en general, el amor al fin causa el amor a los medios proporcionados para aquel fin.²¹ Respecto a los hábitos, también ellos disponen para que amemos determinados bienes, como explicaremos más abajo, pero de una manera estable y no esporádica.

Efectos del amor:

A través de sus obras, Santo Tomás enumera también varios *efectos* del amor. Nosotros hemos agrupado estos efectos en tres ámbitos, para mayor brevedad y claridad.

1. Efectos de unión.

Tales son la *unión real* del amante con el amado, la *mutua inhesión*, y el *perfeccionamiento* o el *deterioro* del amante.

El amor es en sí mismo 'cierta transformación del afecto en la cosa amada', que Santo Tomás llama unión afectiva: el apetito del amante queda informado por la forma de lo amado y se hace uno con aquello. Ahora bien, la misma unión afectiva conlleva una tendencia a la *unión real* con lo amado, una unión que no es sólo física y exterior; sino principalmente interior, mediante la presencia de lo amado en todas las potencias. Es tal la fuerza de unión del amor, que el amante aplica todas sus potencias conscientes a permanecer y penetrar en el interior del ser amado: piensa en él, lo recuerda, intenta conocerlo lo más plenamente posible, se complace en el bien de la persona amada o en su posesión, se siente identificado con el ser amado como 'otro yo' o, al menos, parte de sí mismo, etc. Esto es lo que el Angélico llama *mutua inhesión*.²² En la medida en que el amor conlleva la identificación con el objeto amado, el amor produce el perfeccionamiento del ser del amante o su deterioro: si lo amado es un verdadero bien, entonces el amante se perfecciona, mas si es bien aparente y, en realidad, un mal, entonces el amante queda deteriorado o *herido* por el amor hacia aquella cosa.²³

2. *Éxtasis*.

En cuanto el amante queda informado por el bien, puede decirse que en cierto modo *sale de sí*, en cuanto su intención se orienta a lo *otro* que él. Ya el hecho mismo de tender a transformarse según el ser real en lo amado, le lleva a *abandonar* su forma presente y propia, y quedar como orientado hacia lo otro.²⁴ Por el amor, el ente busca un bien fuera de sí mismo; o si no busca el bien de otro distinto de sí mismo.

3. Dirección operativa.

El amor es *una fuerza, un motor, un principio de movimiento y de acción*.²⁵ El amor es un acto que posee, a la vez, una dimensión de quietud y una dimensión de dinamismo. En realidad, el amor es el principio del obrar en todos los niveles de vida y en todo orden de cosas.

Todo agente obra en vistas de un fin. Pero el fin es lo deseado y amado por cada uno. De aquí que sea manifiesto que todo agente, cualquiera que sea, realiza todas sus acciones a partir de algún amor.²⁶

Ahora bien, si es propio de la voluntad, más que de ninguna otra potencia, el moverse por el fin y ordenar todas las acciones del sujeto a tal fin, y el amor es la referencia primera del apetito al fin, debe decirse que el amor voluntario es el principio intrínseco de todas las acciones voluntarias de la persona.

Así, el amor es, en primer lugar, el *principio de todos los afectos* de la voluntad. Porque, ausente el bien amado, la voluntad lo desea con *fervor*, y si ni lo puede alcanzar, languidece de *tristeza* y está como sin fuerzas para decidirse a nada; y si lo posee se *goza* en él, y en ese gozo *refuerza* su amor, moviendo a la voluntad a querer con más intensidad el bien que ama.²⁷ Pero también el amor es principio de las todas las operaciones de las demás potencias del amante, sobre las cuales la voluntad impera:

Cada cosa obra según la exigencia de su forma, que es principio de operación y regla de la obra. Ahora bien, el bien amado es fin; y el fin es principio respecto a las operaciones así como los primeros principios respecto a lo cognoscible ... Así el amante cuyo afecto está informado por el bien, que tiene razón de fin, aunque no siempre de fin último, *se inclina por el amor a obrar según la exigencia del amado. Y tal operación es lo más deleitable para él, como lo que conviene a su propia forma.* De aquí que todo lo que hace o padece en pro del amado le sea deleitable, y ama con más ardor al amado en cuanto experimenta un mayor deleite en el amado en todas las cosas que hace o padece por él. Y así como no se puede retener el movimiento que al fuego le compete por las exigencias de su forma, a menos que se haga por violencia; así tampoco se puede impedir que el amante obre según su amor. ... Y porque todo lo violento contrista, como repugnando a la voluntad, también es penoso obrar contra la inclinación del amor o aparte de ella.²⁸

El amor lleva a realizar las acciones en pro de lo amado (ya sea para poseerlo, ya sea para beneficiarlo) *con deleite, con fuerza y con facilidad* como actividades *que proceden de la propia forma natural.*

2. NATURALEZA, CAUSAS Y EFECTOS DE LA VIRTUD

Repasemos rápidamente la esencia, las causas y los efectos de la virtud para poder compararlas con las del amor.

Dijimos antes que la virtud es un hábito moral o electivo. El hábito, entendido en el pensamiento tomista (*habitus*) y aristotélico (*hexis*), es una *disposición interior y estable* del sujeto que lo lleva a *ser* y a *obrar* de una determinada manera. Esto es lo radical en el hábito; que no sólo lleva a actuar de un determinado modo con cierta facilidad – como la costumbre –, sino que determina, de un modo u otro, el mismo *ser* del sujeto, su constitución ontológica o moral: el hábito es un *modo de ser* de la persona, del cual brota directa o indirectamente su obrar. En lo que respecta al hábito moral, éste constituye el *carácter* o *ethos* de la persona; puesto que consiste en una determinación de los mismos apetitos, desde los cuales la persona impera y dirige todas las operaciones de todas sus potencias. Por eso, también el hábito moral es llamado *hábito electivo*, puesto que orienta las elecciones del sujeto y puede ser usado libremente por éste, cuando él quiere.²⁹

Así, la virtud – como hábito moral *bueno* – es la *disposición interior y estable del sujeto que le inclina a elegir el verdadero bien* (el bien conforme a la razón o a la norma divina)³⁰ y a elegirlo *de la manera adecuada*. En definitiva, las virtudes morales constituyen ciertas perfecciones *sobreañadidas* al apetito y que lo disponen a querer y elegir rectamente frente a bienes a los cuales no se encuentra ordenado por naturaleza.³¹

Esta disposición estable para elegir bien se genera en las potencias apetitivas a partir de varias *causas*. Si son disposiciones infusas por Dios, su causa principal es *Dios mismo*; aunque también los actos conformes a la virtudes infusas disponen apropiadamente al sujeto para el aumento de esa virtud. No trataremos aquí de las virtudes infusas y sus causas sobrenaturales. Advirtamos, sin embargo, que es manifiesto – como se dijo al principio – que, para Santo Tomás y para toda la Iglesia Católica, la raíz y la forma de todas ellas (incluso de las virtudes morales anejas) está en la Caridad. Esto es ya bastante significativo con respecto a lo que nos proponemos demostrar ahora. Si nos referimos a las virtudes que pueden ser adquiridas por las fuerzas humanas, encontramos que sus causas son, principalmente, dos: ciertas *disposiciones naturales* del sujeto y la *repetición de actos* conformes a la virtud.³²

Hay disposiciones naturales para la virtud tanto en las potencias cognitivas como en las apetitivas, y tanto en referencia a la especie como en referencia al individuo. De todas ellas, las más importantes son *los primeros principios de la inteligencia y la inclinación natural de la voluntad hacia el bien aprehendido por la razón*.³³ ¿Por qué son los más importantes? Porque tales disposiciones naturales son *los principios activos* a partir de los cuales, mediante la repetición de actos conformes a la vir-

tud, los apetitos irán determinando su inclinación hacia los bienes propios de la razón.³⁴

Nos detendremos en este razonamiento espléndido de Santo Tomás: las potencias apetitivas del ser humano no se encuentran plenamente determinadas al bien que es conforme a la razón, ni siquiera la voluntad misma.³⁵ ¿Qué significa para un apetito 'no estar plenamente determinado' hacia el bien conforme a la razón? Simplemente, que no posee una inclinación estable y firme hacia ese bien, o al menos hacia algunos de los bienes que son conforme a razón. Por tanto, debe adquirirla. Esa inclinación adquirida no es otra cosa que la virtud moral.

La acción de la virtud apetitiva consiste en cierta inclinación hacia la cosa apetecible, y por eso, para que se dé virtud en esta parte es necesario que se le dé una cierta inclinación hacia algo determinado. Se ha de tener presente, sin embargo, que la inclinación de las cosas naturales sigue a la forma, y por eso se da en orden a una sola cosa según la exigencia de aquella forma ... Pero aquellas cosas que están inclinadas a varias cosas no tienen ninguna forma por la que se inclinen hacia una cosa determinada, sino que son determinadas a algo por su propio motor. Y por lo mismo que se les determina a una misma cosa, aparece una disposición hacia tal cosa; y, como muchas veces se les da tal inclinación, quedan determinadas a una misma cosa por el mismo motor y se consolida una determinada inclinación hacia aquello, de tal manera que esta inclinación sobreañadida es como una cierta forma que tiende como por naturaleza hacia una sola cosa. Y por eso se dice que el hábito es como una segunda naturaleza.³⁶

La claridad habla por sí sola. La virtud se genera en la medida en que la potencia apetitiva adquiere una cierta inclinación hacia un determinado bien racional. Esa inclinación no la puede imprimir sino un principio activo que ya la posea; tales principios en el hombre son los antes mentados: los primeros principios del intelecto y la natural inclinación de la voluntad. En la medida en que la potencia apetitiva actúa movida por tales principios, en esa medida, *se imprime en el apetito la forma* del principio activo y, junto con ella, la correspondiente inclinación, que viene a ser como una segunda naturaleza *que determina el fin al que se inclina el apetito*.

Explicuemos ahora los *efectos* de la virtud moral. Si la virtud es un hábito operativo y electivo, es evidente que los efectos de la virtud recaerán sobre las operaciones y, de manera más propia y directa, sobre las elecciones.

En primer lugar, la virtud hace que la elección no sólo sea una buena elección, sino que se haga bien. Por una parte, en la elección podemos dis-

tinguir dos aspectos *objetivos*: la intención del fin y la selección de los medios en orden al fin;³⁷ y la rectitud moral de ambos se establece por la virtud. De manera que la virtud hace que el hombre elija no sólo *lo que* corresponde elegir, sino que con la intención con que corresponde elegirlo, es decir, con el deseo de ordenar esa elección hacia el fin adecuado conforme a la regla adecuada (de la razón o de la ley divina).

Pero la virtud no sólo perfecciona los aspectos objetivos de la elección, sino también los aspectos *subjetivos*, a saber, los que afectan a la *intensidad* de la elección: la virtud hace que el sujeto elija no sólo con acierto y sin error, sino *pronta, firme y deleitablemente*.³⁸ Por el mismo hecho de que la virtud dispone adecuadamente respecto de un determinado bien, es efecto de la virtud el que el sujeto se *deleite* en su elección, es decir, que su elección no le resulte costosa (incluso cuando se refiere a bienes difíciles de alcanzar) porque no sólo el bien que pretende alcanzar con la elección, sino que hasta la misma elección buena se le ha vuelto proporcionada (de aquí que la virtud reduzca bastante el trabajo de la deliberación). Es tan propio de la virtud producir este ‘modo de obrar’ en la elección buena, que si no se da tal modo, no puede decirse que haya todavía virtud acabada y perfecta, aunque haya una elección virtuosa en cuanto a la acción exterior.³⁹

Hay otro efecto propio de la virtud y es que, en cierto modo, se aumenta a sí misma. Es cierto que la disposición virtuosa no puede aumentarse a sí misma por el mero hecho de estar presente en el sujeto; pero en la medida en que el sujeto, a partir de su virtud, ‘pone’ actos conformes o superiores a esa virtud, tanto en la rectitud de la intención como en la intensidad de la acción, la virtud (que es una cierta formalidad del apetito) arraiga más y más en el sujeto.⁴⁰

3. IDENTIDAD ENTRE AMOR RECTO Y VIRTUD

Después de todo lo expuesto, parece que las conclusiones vienen ‘por su propio pie’. Pero oigamos lo que dice el Maestro Angélico.

Como la virtud se ordena al bien, para cualquier virtud se requiere que de tal modo se relacione con el bien que obre bien, es decir, *voluntaria, pronta, deleitable* y también *firmemente*. Pero todas estas son condiciones de la operación virtuosa que no pueden convenir con ninguna operación, si el agente no ama el bien en vistas del cual obra, puesto que el amor es el principio de todas las afecciones de la voluntad. Lo amado es deseado cuando no se tiene, produce delei-

te cuando se tiene y las cosas que impiden que alcancemos el bien amado nos provocan tristeza. De manera que lo que se hace por amor, se hace firme, pronta y deleitablemente. Por tanto, *para la virtud se requiere el amor del bien al cual la virtud se dirige*".⁴¹

No podrían darse los efectos propios de la virtud si no existiese un amor al bien que la virtud busca; en efecto, ¿cómo puede hacerse con prontitud y deleite una cosa que no se ama? Podríamos contestar: 'por costumbre'. Pero, aunque es cierto que la costumbre y la rutina dan cierta agilidad a la acción (puesto que ya no es necesario pensar qué hacer), no obstante, mientras no haya amor, no existe deleite en lo que se hace, y en cuanto hay deleite de la voluntad, hay amor al bien que con esa acción se realiza.

Pero no sólo el efecto subjetivo de la acción virtuosa no es posible sin el respectivo amor al bien realizado: ni siquiera los aspectos objetivos de la elección virtuosa se pueden lograr plenamente sin un recto amor, porque no puede haber recta intención del fin si no se ama antes, con un amor rectamente ordenado, el fin propuesto. Por esto puede Santo Tomás afirmar que la Caridad es la raíz de todas las virtudes y que no hay perfección plena de las virtudes sin ella: porque la Caridad pone el amor del sujeto donde debe estar para alcanzar la máxima perfección del hombre, es decir, en Dios. Una vez puesto ahí el amor, la intención de los actos de todas las virtudes está ordenada rectamente hacia el fin último verdadero.⁴² Justamente porque el acto de verdadera virtud requiere estar dirigido por un amor recto, había afirmado ya San Agustín que,

no es verdadera virtud la prudencia del avaro, con la que se procura diferentes géneros de lucro; ni su justicia, por la que desprecia los bienes ajenos por temor de grandes dispendios; ni su templanza, que refrena el apetito lujurioso, por ser derrochador; ni su fortaleza, de la que dice Horacio que rehuye la pobreza arriesgándose por mar, montes y fuego.⁴³

No hay acto verdaderamente virtuoso sin un recto orden de amor, es decir, si la persona no ama el bien verdadero en la medida y en el modo como debe ser amado. Así, pues, la primera conclusión de los anteriores razonamientos es: el efecto de la virtud, a saber, la elección virtuosa, no se alcanza sin un recto orden de amor en el sujeto.

Pero, en realidad, no sólo el efecto de la virtud, sino que *ni siquiera el hábito mismo se alcanza sin la existencia previa de un amor recto*. Sabemos que la virtud se genera en el apetito en la medida en que su inclinación queda determinada por principios superiores. En el caso de las virtudes morales, estos principios superiores son la inteligencia y la voluntad, que

poseen ya su propio y recto amor natural;⁴⁴ y es este amor el que puede mover al sujeto a esforzarse por adquirir la virtud que todavía no posee. El amor natural al bien en general y a obrar conforme a la verdad (que son inclinaciones naturales de las facultades intelectuales) puede ser concretado respecto determinados bienes y determinadas acciones particulares, en la medida que el sujeto adhiera, con su consentimiento y con sus elecciones, a la recta ordenación de sus inclinaciones. En otras palabras, la virtud moral nace de un amor natural previo, porque no es posible adquirir la disposición virtuosa si, antes de adquirirla, no nos complace ya, de algún modo, el bien de la virtud: nadie se empeña en habituarse a ser justo si no ama antes, de algún modo, la justicia; ni procura hacerse templado, si no se le presenta como amable, de un modo u otro, el dominio racional de las pasiones.

Sin embargo, aunque la virtud tenga como causa y requisito indispensable un amor recto, ¿se puede identificar totalmente la virtud con el amor recto al bien?, ¿no es la primera una *disposición* y el segundo, una *operación*? Más: ¿no tiene la primera el carácter *permanente*, mientras que el amor, en cuanto es un acto segundo, consiste en una realidad *transitoria*?

Revisemos otra vez la esencia del amor y de la virtud. La virtud es cierta disposición habitual de la potencia apetitiva para imperar actos conformes a la regla adecuada. Ciertamente la virtud no es una operación, sino una cualidad. ¿En qué consiste esa disposición? En cierta ‘información’ que recibe el apetito de principios activos ‘superiores’ a él: la virtud se engendra en la medida en que la inclinación del principio activo ‘penetra’ y ‘se establece’ en el apetito; de esta manera, lo que es el fin natural del principio superior pasa a ser también fin casi-natural del principio inferior. Adquirir un hábito es adquirir *cierta inclinación estable* a un determinado bien, de manera que quede connaturalizado con él.

Y ¿qué es lo propio del amor? La transformación del apetito; informar el apetito, de manera que el bien conocido se vuelva fin de la apetencia; volver connatural el bien conocido. Nuevamente se hace manifiesta la relación.

Es verdad que el amor es una cierta *operación* del apetito, pero no olvidemos que se trata de una operación inmanente y que, por tanto, *permanece* de algún modo en el sujeto. Sabemos que las operaciones cognoscitivas dejan su huella en el sujeto: el que percibe sensiblemente una cosa se queda con su imagen, y el que entiende una realidad y adquiere una ciencia, tiene las especies inteligibles impresas en su alma *a modo de hábito*. No dudamos en decir que el geómetra posee la ciencia de la geometría, aunque no siempre piense de manera actual en ella: el geómetra ya ha adquirido y mantiene en sí mismo los principios estables e inmediatos de la geometría. ¿Por

qué no decir lo mismo del amor? De hecho, lo decimos. Decimos que una persona está enamorada, aunque esté durmiendo y no esté pensando en nada, y decimos que Fulanito ama el fútbol, aunque ahora esté pensando en el examen del día siguiente y su más intenso sentimiento sea el miedo por las posibles calificaciones. El amor es una operación que, de algún modo, permanece en el sujeto y que tiene en él una presencia real, aunque no siempre esté plenamente actualizada. ¿Qué nos impide decir que se trata de una presencia *habitual*?

Se puede objetar que el amor es una *reacción* frente al bien, mientras que el hábito es la *disposición* para reaccionar frente a ese bien: el bien despierta el amor en el sujeto, *en la medida en que ya existe cierta proporción previa* entre el sujeto amante y el objeto que llega a ser conocido. El amor *supone* una cierta proporción *previa* al acto de amor mismo; en cambio, el hábito operativo *es en sí mismo esa proporción* que genera el amor, puesto que es la disposición del apetito para un determinado bien.

Todo esto es correcto. En el pensamiento del Angélico, el recto amor no es sólo causa de la virtud, sino que hay un cierto amor que es *efecto* de la virtud; porque a quien tiene un hábito, le resulta amable en sí mismo aquello que le es conveniente conforme a su propio hábito, puesto que (el hábito) se lo hace connatural, en cuanto la costumbre y el hábito se vuelven naturaleza.⁴⁵

El amor es *acto* de complacencia en el bien y tiene su causa más directa en la *proporción* o *conveniencia* entre el sujeto y el bien: sólo el bien *conveniente* a una persona puede ser bien *amable* para ella, y por esto, la *amabilidad* de un bien concreto depende de la interna disposición natural o adquirida de la persona. En otras palabras, como disposición del apetito hacia el bien verdadero, la virtud dispone justamente para que el sujeto se complazca *de manera actual y efectiva* en los objetos proporcionados a esa virtud; de manera que la virtud es requisito previo para que se produzcan actos de amor respecto a determinados bienes.

La virtud supone el recto amor como causa y como efecto. Esto, en realidad, apoya nuestra tesis. Como ya hemos visto, también Santo Tomás enseña que un amor puede ser causa de otro amor: el amor al fin es causa del amor a los medios o a todo aquello que participa en algún grado del fin. De manera que el amor a un bien puede tener como causa el amor a otro bien superior y como efecto la actualización de ese amor cada vez que se presenta el bien proporcionado.

¿Qué más se puede objetar para identificar amor recto y virtud?, ¿que el hábito es inclinación a una determinada *manera de elegir*? El amor, tam-

bién. ¿No es acaso el amor lo que hace que un bien se constituya en fin del operante y que oriente sus acciones y sus afectos?

Sostenemos, por tanto, que para la mente del Doctor Angélico (y en la realidad de las cosas) la virtud moral es la disposición adecuada y estable del apetito respecto a un bien verdadero, y que esta disposición no es otra cosa que un *amor recto por modo de hábito*. Amor generado, ciertamente, a partir de un amor previo y que *dispone* para *proceder* fácilmente a la elección conforme a ese bien y para complacerse *actualmente* (amor actual) en el bien y en las elecciones convenientes. Porque la virtud es esencialmente un amor; no llamamos verdadero virtuoso a aquel que realiza acciones externas de virtud, sino que a aquel que, incluso sin realizar acción alguna, ama el bien de la virtud.

¹ Cf. Moliner, M., *Diccionario de Uso del Español*, Gredos, Madrid, 1994, tomo 2, voz: *hábito*, p. 10.

² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, c. 6, 1106 a 15. Cf. Amado F., Antonio, *La Educación Cristiana*, Editorial Balmes, p. 105.

³ Cf. *De Moribus Ecclesiae*, cap. 15.

⁴ Cf. *S.Th.*, II-II, q. 23, a. 8 c. Uno de los muchísimos lugares donde el Aquinate sostiene esta doctrina.

⁵ Ya señalaba san Agustín que “*quien conoce y ama perfectamente la justicia, es justo*”. *De Trinit.*, liber IX, cap. 9.

⁶ “Amor est aliquid ad appetitus pertinens: cum utrisque obiectum sit bonum. Unde secundum differentiam appetitus, est differentia amoris. In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur *illud quod est principium motus tendentis in finem amatum*. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est *connaturalitas appetentis ad id quod tendit*, quae dici potest amor naturalis ... Et similiter *coaptatio appetitus* sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa *complacentia boni*, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis”. *S.Th.*, I-II, q. 26, a. 1.

⁷ *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1. Cf. *ibid.*, q. 1, aa. 2 y 3, entre otros.

⁸ *S.Th.*, I-II, q. 25, a. 2. Cf. *ibid.*, q. 26, a. 2 ad 3, q. 27, a. 1.

⁹ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 26, a. 2; cf. q. 25, a. 2.

¹⁰ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1. Cf. *S.Th.*, I-II, q. 26, a. 2.

¹¹ “Unde *amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam*. Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis”. *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1.

Esta información del apetito se refiere no sólo a la especie de la cosa conocida, sino a la cosa misma en su ser real. Cf. *S.Th.*, I, q. 16, a. 1; q. 82, a. 3; q. 19, a. 6 ad 1; *S.Th.*, I-II, q. 27, a. 2 ad 2; *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 4; *De Verit.*, q. 1, a. 2, etc.

¹² Cf. *S.Th.*, I-II, q. 27, a. 1; q. 20, a. 1.

¹³ *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1 ad 3. Cf. *De Verit.*, q. 22, a. 1 ad 3.

¹⁴ Cf. *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1 ad 2. Cf. *De Verit.*, q. 22, a. 1 ad 3.

¹⁵ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 27, a. 3; *In De Divin. Nom.*, IV, lec. 9. La semejanza es causa del amor sólo en cuanto es semejanza según *alguna perfección* del ente, puesto que sólo el *esse* puede atraer hacia sí como fin. Cf. *De Verit.*, q. 22, a. 1 ad 4.

¹⁶ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 27, a. 2.

¹⁷ Cf. *De Trinitate*, X, c. 1: ML 42, 971.

¹⁸ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 27, a. 2 ad 3; q. 26, a. 1; q. 1, a. 2; *S.Th.*, I, q. 6, a. 1 ad 2.

¹⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, c. 5, 1114 a 32; cf. *In III Ethic.*, lec. 13, nn. 519, 520 y 523; *S.Th.*, I-II, q. 78, a. 2.

²⁰ Cf. *S.Th.*, I, q. 60, a. 1 y todos los artículos que hablan de la necesidad en la voluntad.

²¹ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 27, a. 4; *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3 ad 1 et ad 2.

²² Cf. *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 1 y 2.

²³ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 3.

²⁴ Cf. *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1 ad 4.

²⁵ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 26, a. 2 ad 1.

²⁶ "Omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quaecumque actionem ex aliquo amore". *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 6.

²⁷ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 5 ad 4.

²⁸ "Unumquodque autem agit secundum exigentiam suae formae quae est principium agendi et regula operis. Bonum autem amatum est finis. Finis autem est principium in operabilibus sicut principia prima in cognoscendis ... Ita amans cuius affectus est informatus ipso bono quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati. et talis operatio est sibi maxime delectabilis, quasi formae suae conveniens. Unde amans quidquid facit vel patitur pro amato totum est sibi delectabile et semper magis accenditur in amatum in quantum maiorem delectationem in amato experitur in his quae propter ipsum facit vel patitur. Et sicut ignis non potest retineri a motu qui competit sibi secundum exigentiam suae formae, nisi per violentiam; ita nec amans qui agat secundum amorem ... Et quia *omne violentum est tristabile, quasi voluntati repugnans* ut dicitur V *Metaphys.*, ideo etiam est penosum contra inclinationem amoris operari vel etiam praeter eam; operari autem secundum eam est operari ea quae amato competunt". *In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1 c., n. 14, 15 y 16.

²⁹ Cf. Averrois Cordubensis, *In III de Anima*, coment. 18, líneas 26-29.

³⁰ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 38, a. 3; *ibid.*, q. 55, a. 1.

³¹ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 49, a. 4.

³² Cf. *De Virtut.*, q. 1, aa. 8 y 9.

³³ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 63, a. 1 c.

³⁴ Cf. *De Virtut.*, q. 1, a. 8 c.

³⁵ Aunque es cierto que el objeto propio de la voluntad es el bien aprehendido por el entendimiento, sin embargo, hay algunos bienes que la razón puede mostrar y que, sin embargo, exceden, en cierto modo, la tendencia natural de la voluntad: el bien de los otros, especialmente cuando significa prejuicio propio. Querer el bien ajeno no es un acto contrario a la voluntad misma, pero la tendencia más fuerte de la voluntad se dirige hacia el bien propio antes que al ajeno. Cf. *S.Th.*, I-II, q. 56, a. 6; *De Virtut.*, q. 1, a. 5, entre otros.

³⁶ "Actio autem virtutis appetitivae consistit in quadam inclinatione ad appetibile; unde ad hoc quod fiat virtus in parte appetitiva, oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum. Sciendum est autem, quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam; et ideo est ad unum, secundum exigentiam formae: qua remanente, talis inclinatio

tolli non potest, nec contraria induci. Et propter hoc, res naturales neque assuescunt aliquid neque dissuescunt; quantumcumque enim lapis sursum feratur nunquam hoc assuescet, sed semper inclinatur ad motum deorsum. Sed ea quae sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam ex qua declinent ad unum determinate; sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum; et hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem; et cum multoties inclinantur, determinantur ad idem a proprio movente, et firmatur in eis inclinatio determinata in illud, ita quod ista dispositio superinducta, est quasi quaedam forma per modum naturae tendens in unum. Et propter hoc dicitur, quod consuetudo est altera natura". *De Virtut.*, q. 1, a. 9, c. Cf. *S.Th.*, I-II, q. 51, a. 2 c.

³⁷ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 56, a. 4 ad 4.

³⁸ Cf. *De Virtut.*, q. 1, a. 1; *ibid.*, a. 8 ad 7. Sobre la relación entre la *intensidad* del acto virtuoso y las características subjetivas, cf. *S.Th.*, I-II, q. 66, aa. 1 y 2.

³⁹ Cf. *De Virtut.*, q. 1, a. 9, ad 13 et ad 14.

⁴⁰ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 52, a. 2 et a. 3.

⁴¹ "Cum ergo operetur ad bonum; ad virtutem cuiuslibet requiritur quod sic se habeat quod ad bonum bene operetur, id est voluntarie et prompte et delectabiliter, et etiam firmiter; hae enim sunt conditiones operationis virtuosae, quae non possunt convenire alicui operatione, nisi operans amet bonum propter quod operatur, eo quod amor est principium omnium voluntarium affectionum. Quod enim amatur, desideratur dum non habetur, et delectationem infert quando habetur et tristitiam ingerunt ea quae ad habendum amatum impediunt. Ea etiam quae ex amore fiunt, et firmiter, et prompte et delectabiliter fiunt. Ad virtutem igitur requiritur amor boni ad quod virtus operatur". *De Carit.*, q. un, a. 2.

⁴² Cf. *S.Th.*, q. 23, a. 8.

⁴³ "Non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucellorum; et avarorum iustitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena; et avarorum temperantia, qua luxuriae, quoniam sumptuosa est, cohibent appetitum; et avarorum fortitudo, qua, ut ait Horatius, per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes". *Contra Iulan.*, lib. IV, c. 3: ML 44, p. 748.

⁴⁴ Cf. *De Carit.*, q. un, a. 2; *S.Th.*, I-II, q. 63, a. 1.

⁴⁵ "Quia unicuique habenti habitum, est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum: quia fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam". *S.Th.*, I-II, q. 78, a. 2. Cf. *De Virtut.*, q. 1, a. 1.

LA CAUSALITÀ DELL'INTELLETTO NELL'ATTO DI SCELTA

FEDERICA BERGAMINO

This paper concerns the problem of freedom. It examines the relation of intellect and will, and particularly the nature of the intellect's causality, in St Thomas's analysis of the act of choice. Aquinas maintains, in fact, that reason is the *cause* of the freedom of choice. The understanding of this point is crucial for St Thomas's anthropology and the humanism resulting from it. Among Thomistic authors, the interpretations waver between intellectualism (those who hold for a last practical judgment determining the choice) and voluntarism (those who tend to assign a certain primacy to the will, seen as somehow autonomous vis-à-vis intellect). Through a study of St Thomas's writings, the paper offers an explanation of the act of choice, and of the intellect's causal role in it, that shows how freedom of will *depends* upon the intellect's causality, in the strong sense of this term (i.e. intellect exerts a genuine causal action over will). On the other hand, this causality, although real (in the sense that intellect moves will), is not deterministic; hence there is no need for a last practical judgment to *determine* the will. The notion of a last practical judgment is in fact called into question.

Considerare l'uomo come individuo razionale e non come un "io", significa per alcuni autori contemporanei collocarlo ancora sul piano della natura e non del soggetto. Scrive P. Ricoeur criticando la concezione antropologica tomista e in particolare la concezione della libertà in Tommaso:

la cosmologia generale delle facoltà confonde i regni e tradisce l'intuizione generale del poter volere. E ciononostante si è colpiti dalla positività di quel potere, sottolineata da numerosi testi in cui si è affermato il dominio della volontà sui suoi atti. S. Tommaso sembra andare molto vicino ad una psicologia che assuma veramente, come centro radicale e prospettico l'Io e non una natura. ... Tuttavia il tomismo invoca quest'autodeterminazione di sé in misura sufficiente per fare della buona psicologia, ma subito la ricongiunge a tutto l'ordine della natura, in misura sufficiente da dispensarsi dal condurre questa buona psicologia fino ad una vera metafisica della soggettività.¹

La critica di Ricoeur all'antropologia metafisica tommasiana è di grande interesse soprattutto se si pone in rapporto ad altre interpretazioni del tomismo secondo le quali "nella posizione e soluzione del problema della libertà di Tommaso ... ci sarebbe qualche lacuna di fondo"² a causa della quale non si rende pienamente ragione "dell'io personale, quale principio esistenziale incomunicabile-comunicante nel suo doppio rapporto al mondo e a Dio". Scrive infatti Cornelio Fabro:

anche sulla realtà dinamica della persona gli scolastici si sono limitati a considerazioni di tipo metafisico-formale. Lo stesso S. Tommaso, quando afferrò per un momento l'importanza del soggetto singolo spirituale, cioè quando volle rompere il cerchio dell'immanenza averroistica, si fermò all'argomento dello *hic homo (singularis) intelligit* ... lasciando scoperta e nell'ombra la zona dell'*hic homo vult, eligit, amat* ..., che è il campo in cui si decide il senso e l'esito della vita dell'uomo.³

Il problema fondamentale che Fabro rileva nella spiegazione della libertà di Tommaso è il ruolo prioritario da questi assegnato all'intelletto e alla dimensione naturale; e quindi, anche se in molteplici occasioni negli scritti dell'Aquinate, non può non riscontrare un primato conferito alla volontà, tuttavia "un alone o uno sfondo quasi intellettualistico sembra innegabile".⁴ Fabro infatti concluderà che Tommaso "pur rimanendo nella scia dell'intellettualismo classico, ha degli spiragli notevoli per soddisfare all'esigenza moderna della principialità dell'io",⁵ ma detta principialità viene riconosciuta dall'interprete tomista sempre in contrasto o nonostante la dimensione intellettuale.

Risulta quindi che nella critica di Ricoeur e di Fabro si suppone una sorta di antinomia tra volontà e intelletto, tra natura e soggetto che sembra assente nella filosofia classica.⁶ Ora, ciò che mi chiedo qui, è se effettivamente nell'analisi della libertà in Tommaso si riscontra detta antinomia. Penso che la risposta a tale quesito costituisca un punto centrale per intendere la concezione tommasiana della libertà e di conseguenza la sua antropologia e l'umanesimo che ne deriva. Mi propongo quindi di approfondire alcuni elementi dell'atto libero nei testi dell'Aquinate con particolare riferimento al ruolo della causalità intellettuale. Su questo punto l'esegesi tomista si è oltremodo impegnata, ma, a mio avviso, senza pervenire a una soluzione o risposta del tutto soddisfacente.⁷

Uno dei maggiori esponenti della lettura interpretativa che in assoluto è stata la più seguita nel XX secolo è Garrigou-Lagrange,⁸ il quale tende a spiegare la libertà tommasiana in termini di simultaneità: l'intelletto e la

volontà offrirebbero simultaneamente il proprio contributo all'atto, per cui l'atto di volontà che muove il giudizio e l'atto di volontà mosso dal giudizio, sarebbero un unico atto. Il giudizio in questione è l'ultimo giudizio pratico e l'atto di volontà che muove e che è mosso allo stesso tempo, è la scelta. Il giudizio sarebbe determinato dal volere, e paradossalmente, esso stesso muoverebbe il volere.⁹

Non entro qui nella problematica e nelle contraddizioni cui queste affermazioni danno luogo. Ora mi interessa segnalare questo: la tesi della simultaneità è chiamata in causa per evitare il determinismo; in tale posizione infatti soggiace la convinzione per cui se c'è un giudizio "prima" della scelta che muova a scegliere, quel giudizio muove necessariamente. La scelta non può non seguirlo. Il giudizio aperto agli opposti, ossia quel giudizio indeterminato che apre a diverse possibilità, è per Garrigou-Lagrange, così come per i tomisti che lo hanno preceduto,¹⁰ incapace a muovere, cioè non sufficiente per il darsi della scelta; perché si possa scegliere è necessario avere un giudizio già determinato *ad unum* dal volere stesso e che così può determinare la scelta. Difficile da spiegare poi – e qui emerge la contraddizione più grossa della tesi della simultaneità – come l'atto di volere che determina il giudizio, sia lo stesso determinato dal giudizio (la scelta). Si tratta – sembra – di un tentativo di conciliare la libertà con l'intellettualità, ma all'interno di una concezione della causalità intellettuale intesa sempre come deterministica. O il giudizio *non* muove (giudizio indifferente aperto agli opposti) o se muove, muove necessariamente (ultimo giudizio pratico cui la scelta segue infallibilmente). La tesi della simultaneità crolla però quando lo stesso Garrigou-Lagrange cerca di rispondere al determinismo razionalistico. Scriverà infatti: "l'atto libero è una risposta gratuita sorta dalle profondità infinite della volontà alla sollecitazione impotente di un bene finito".¹¹ Il bene finito presentato nel giudizio indifferente è impotente, incapace a muovere, quindi la volontà deve far ricorso a se stessa perché si dia l'atto. Questo atto – conclude – non dipende da un fattore intellettuale. L'atto volitivo che determina l'ultimo giudizio pratico è – in ultima istanza – un atto senza motivo. In definitiva, per il darsi della libertà si è costretti a porre un atto nuovo senza causa. Risalta pertanto qui – in quello che si può considerare il paradigma ermeneutico dei tomisti – una concezione della libertà della scelta in cui l'elemento volitivo si legge in contrasto con quello intellettuale. Per l'emergere del *proprium* volitivo bisogna annullare l'azione causale dell'intelletto in quanto implicitamente sempre intesa come deterministica.

I tentativi di giustificare la tesi della simultaneità sono stati molteplici¹² anche se, a mio avviso, nessuno è approdato a una soluzione soddisfacen-

te,¹³ mentre si è andata diffondendo nel mondo contemporaneo la convinzione che anche in Tommaso d'Aquino, come nell'antropologia moderna si dà lo iato di cui sopra tra volontà e intelletto, tra natura e soggetto.

Il nucleo della questione, a mio parere, sta nell'intendere fino in fondo il ruolo dell'intelletto e la sua specifica modalità causale all'interno dell'atto. Propongo quindi l'analisi di alcuni testi di Tommaso che possono gettare luce sul problema. Scrive Tommaso:

... Non ogni causa per necessità produce il suo effetto, anche se è causa sufficiente; questo perché la causa può essere impedita, di modo che l'effetto non segua; come le cause naturali, che non producono i loro effetti per necessità, ma nella maggior parte, perché raramente vengono impediti. Così quella causa che fa che la volontà voglia qualcosa, non è necessario che faccia questo per necessità: perché può essere posto dalla stessa volontà un impedimento, o rimuovendo tale considerazione che lo induce a volere, o considerando l'opposto, cioè che questo che viene proposto come bene, secondo qualcosa non è bene.¹⁴

Il testo è emblematico della sua posizione quanto alla nozione di causa contingente (una causa che può essere impedita) e nello specifico, alla causalità esercitata sul volere. Innanzi tutto – diversamente dalla proposta di soluzione fornita da Garrigou-Lagrange – Tommaso assume qui come ovvia l'esistenza di una causa dell'atto di scelta. Afferma altresì che tale causa non muove la volontà in modo necessario, però muove. La spiegazione dell'assenza di necessità – ossia della contingenza – è data dal fatto che la causa può essere impedita dal produrre il suo effetto (l'atto di scelta). L'impedimento dell'atto volitivo, diversamente da quello delle cause fisiche, viene posto dalla stessa volontà, e non da una causa esterna. La volontà allora, nell'atto di scelta, si presenta al contempo come passiva e come attiva. È passiva perché l'atto volitivo ha una causa che non sembra coincidere né con l'atto stesso, né con la potenza volitiva; è attiva perché la volontà può intervenire sulla causa del suo atto e impedirla, ha quindi un dominio sul proprio atto. Ora, ciò che si tratta di approfondire a questo punto è la relazione tra la causa contingente ma effettiva dell'atto, e il dominio che la volontà ha su di esso. E quanto si vuole dimostrare è che in Tommaso il dominio della volontà sul proprio atto, non solo non è incompatibile con il fatto che essa abbia una causa, ma si dà proprio in virtù della causalità contingente dell'oggetto dell'atto presentato dall'intelletto.

Al fine di esaminare la natura della causalità intellettuale nell'atto di scelta, propongo qui in sintesi alcune considerazioni sulla nozione di *forma* in Tommaso e sulla *volontà*.

La forma è la base del potere e la fonte dell'inclinazione ad agire;¹⁵ essa è il nucleo della sufficienza della causa. Inoltre, ciò che muove l'inclinazione in senso proprio e *per se*, è il bene – la perfezione che conviene a ogni cosa a seconda della sua forma – e la forma è ciò per cui l'oggetto dell'inclinazione viene messo in rapporto all'agente; per questo è il principio della sua inclinazione.¹⁶ L'agente infatti "è inclinato ad agire a causa dell'oggetto stesso della sua inclinazione, nella misura in cui l'oggetto gli si presenta in qualche modo",¹⁷ in una qualche forma. In Tommaso, quando l'agente possiede una determinata forma, questa costituisce la causa sufficiente¹⁸ di quel determinato agire: è capace di agire ed è quindi inclinato all'azione. Ora, riferendo questo alle cause intellettuali, sembra che la causa dell'agire volitivo non consista in un'unica forma, ma che vi siano molte forme, così da rendere indeterminato l'agente. La forma intellettuale è infatti universale e all'interno di essa possono essere comprese molte forme; e, poiché l'atto è nelle cose singolari, e in esse non vi è nulla di adeguato alla potenza dell'universale, resta che l'inclinazione della volontà si volge indeterminatamente a molte cose.¹⁹

La volontà è facoltà desiderativa intellettuale; l'unica causa sufficiente a muoverla in modo necessario, è il bene universale.²⁰ In virtù della conoscenza intellettuale infatti, l'agente volitivo conosce il bene nella sua universalità; conosce quindi la ragione di bene – la stessa desiderabilità – e quindi tutte le cose che partecipano di essa, tutti i beni concreti e particolari; a motivo di tale apertura universale, nessun bene particolare può esaurire la capacità desiderativa dell'appetito intellettuale e quindi muoverla in modo necessitante a un agire.²¹ L'unico motore ad essa proporzionato è quel bene conveniente che si presenta come tale in tutti gli aspetti che si possono considerare, ossia la felicità.²²

Ora, però, se nessun bene particolare può muovere la volontà in modo necessario, si può comunque affermare che è capace di muoverla in modo contingente? Si legge infatti nella *Summa contra gentiles*:

la forma appresa è principio movente in quanto è appresa sotto la ragione di bene o di conveniente: poiché l'atto esterno negli esseri che muovono se stessi deriva dal giudizio col quale una cosa è giudicata buona o conveniente mediante la forma suddetta. Se quindi chi giudica applica se stesso a giudicare, bisogna che applichi se stesso a codesto giudizio mediante una forma appresa più alta. E questo non può essere altro che la nozione stessa di bene o di cosa conveniente con la quale si può giudicare di ciascun bene determinato. Perciò possono muovere se stessi a giudicare quegli esseri che conoscono la ragione universale di bene. E questi sono solo gli esseri intelligenti.²³

La forma appresa, cui si riferisce qui l'Aquinate all'inizio della citazione, non è una forma universale, è invece una forma particolare, conosciuta sotto una ragione universale. Per l'agente intellettuale la *ratio* principale della cosa da fare sarebbe il fine dell'azione stessa; e poiché egli non conosce solo il fine come cosa da raggiungere, ma anche la ragione di fine, vede che in questa ragione – questa forma universale – rientrano tante forme o ragioni particolari, ossia tanti modi di pervenire allo stesso fine. E quindi, una volta voluto il fine, può essere mosso da ognuna di queste forme – in cui si presentano i beni particolari – in quanto tutte sono ordinate al fine; tutte partecipano della desiderabilità del fine voluto, e quindi della ragione di bene e di cosa conveniente.²⁴ Le molteplici forme diverse e opposte, hanno quindi il *potere* di causare l'atto volitivo proprio in quanto partecipano tutte della *stessa rationem finis*.

Ora, una volta assodato che per Tommaso il bene particolare ha capacità di muovere, va evidenziato che il tramite della mozione volitiva contingente, che presenta la forma appresa (il bene in quanto particolare) in un giudizio, è l'intelletto. Bisogna quindi soffermarsi sulla natura del giudizio in cui si presenta il bene particolare. Qual è il giudizio che interessa ora prendere in considerazione? Se si va a esaminare le asserzioni di Tommaso si constata che per lui il *proprium* delle potenze razionali è il dominio che esse hanno sul proprio atto,²⁵ e la *causa* di tale dominio sta nel fatto che sono aperte agli opposti.²⁶ È nell'apertura agli opposti della ragione che Tommaso colloca la radice della contingenza e al contempo del dominio delle potenze razionali. Il giudizio che interessa allora prendere in esame sarà il giudizio aperto agli opposti. Se si dimostra infatti che il giudizio aperto agli opposti causa l'atto di scelta e addirittura lo rende libero, mi sembra che si sia dimostrato come in Tommaso non solo non si dà antinomia tra intelletto e volontà, ma addirittura che l'intelletto è causa della libertà della volontà e quindi dell'io come soggetto di auto-determinazione.

Nel momento della deliberazione l'intelletto paragona vari beni particolari in rapporto al fine voluto e in rapporto tra di loro, e formula così diversi giudizi di convenienza.²⁷ Ciascuno di questi giudizi consiste nell'applicazione di una forma appresa a una cosa giudicata, e ciascuno presenta una *ragione*, principio movente per un'azione e quindi *causa sufficiente* per un atto di scelta. Al termine del processo deliberativo si arriva a una visione articolata della situazione. Detta visione consisterebbe appunto nel giudizio aperto agli opposti: un atto intellettuale in cui *simultaneamente* si vedono le alternative eleggibili in rapporto al fine e in rapporto tra di loro. La facoltà intellettuale – in virtù dell'immaterialità – ha invero la capacità

di conoscere molte cose insieme in quanto formano un'unità, ossia servendosi di una sola specie intenzionale;²⁸ e questo è ciò che avviene propriamente nella formulazione del giudizio aperto agli opposti: si conosce la differenza e la comparazione di una cosa con un'altra – ossia di due termini – sotto l'aspetto di un'unica comparazione e un'unica differenza²⁹ in rapporto al fine. La volontà infatti, una volta voluto il fine, spinge la ragione a deliberare sui mezzi in vista del fine.³⁰ Questa, deliberando sotto l'unica ragione del fine³¹ – la ragione di bene e di cosa conveniente – attraverso il confronto e il paragone di vari beni particolari, perviene a una sorta di giudizio globale che raccoglie giudizi contrari: un ultimo giudizio che presenta diverse alternative tutte eleggibili, perché tutte in modo diverso, secondo diverse proporzioni, sono convenienti al fine.³² Tale giudizio contiene quindi in sé, sia il principio – il fine da perseguire –, che le conclusioni – i giudizi diversi e opposti che presentano un'opinione *ragionevole* per il perseguimento del fine, *a favore* di una cosa da fare, e un'opinione *ragionevole contro* quella cosa da fare e a favore di un'altra –. E pertanto questo giudizio ha tutti i connotati per essere al contempo causa causa dell'atto di scelta – offre una ragione sufficiente per spiegare l'atto di scelta –, e della sua libertà – non la muove necessariamente secondo una ragione –.

In questo giudizio infatti sono contenute diverse forme o ragioni, le quali sono le cause sufficienti di scelte diverse (ogni forma o ragione è causa per una scelta); in tal senso si può dire che il giudizio che le contiene tutte, fornendo la base del potere per agire e la fonte di diverse inclinazioni, è *causa sufficiente* di ogni scelta. Allo stesso tempo, in questo giudizio, l'agente intellettuale vede simultaneamente le conclusioni in rapporto tra di loro e con il principio; e quindi ogni conclusione viene vista come contingente. L'evento sillogistico che ha portato al giudizio non è consistito in una dimostrazione. Le conclusioni del sillogismo pratico derivano dalle premesse e trovano in esse la loro causa, ma non ne derivano in modo necessario.³³ Le premesse potrebbero avere anche un'altra conclusione, perché non tutto ciò che è ordinato al fine, è indispensabile per il suo raggiungimento.³⁴ E il giudizio aperto agli opposti presenta tutto questo: si vede quindi che il principio (il fine) non esige necessariamente *quella* conclusione (quel mezzo) perché contemporaneamente si vede anche un'altra conclusione e quindi che un altro mezzo può essere scelto, ossia che ha un potere altrettanto sufficiente per causare un atto di scelta, e che quindi *può impedire* l'atto *ad unum* della volontà. Il bene particolare allora, pur muovendo, ossia pur suscitando il desiderio dell'agente volitivo, non muove in modo necessario, cioè non determina necessariamente l'atto dell'agente. E

questo perché ci sono altri beni che hanno lo stesso potere, e che, presentandosi in simultanea, fanno da possibile (ma non insuperabile) *impedimento* alla volizione necessaria di un unico bene particolare. Si può concludere allora che il bene particolare – presentato dall'intelletto in un giudizio – causa; la sua causalità consiste nel dare una ragione all'atto di scelta – un motivo che è in grado di provocare l'atto –, ma questa ragione non è determinante; infatti, pur essendo *sufficiente* per la spiegazione dell'atto e quindi per il suo darsi, non è necessaria; è contingente, ossia, può essere impedita. In questo caso l'impedimento è un'altra causa con effettivo potere causale: un'altra ragione (o forma).

Per spiegare la contingenza e il dominio sull'atto, non è necessario allora porre un ulteriore giudizio rispetto a quello globale, determinato in un senso, né tanto meno che la volontà intervenga a determinare il giudizio; il fatto che la volontà muova la ragione a deliberare, non significa invero che la spinga a un determinato giudizio. La volontà spinge a giudicare, ma è l'intelletto che giudica, e il giudizio risulta aperto agli opposti perché ci sono molti beni che portano al fine (molte forme che rientrano nella forma universale), e tutti già attirano in qualche modo. Sarà poi la scelta a determinare tra i giudizi presenti nel giudizio aperto agli opposti, e a prenderne o seguirne uno. Scrive invero Tommaso:

poiché la potenza razionale è aperta contemporaneamente a due contrari, e poiché da una causa comune non procede un effetto determinato se non c'è qualcosa di proprio che determini la causa comune a un effetto più che a un altro, segue di necessità che, oltre alla potenza razionale che è comune ai due contrari, sia posto qualcosa che la avvicini alla cosa da fare, cioè che la metta in atto. E questo è invero "l'appetito o *proairesis*", cioè la scelta di qualunque dei due, che appartiene alla ragione.³⁵

Le asserzioni dell'Aquinate sembrano qui piuttosto esplicite: dopo il giudizio aperto agli opposti, per ridurre all'atto la potenza razionale, non si necessita di un ulteriore fattore né intellettuale né volitivo che non sia l'atto stesso di scelta.³⁶ Una volta che si ha il giudizio aperto agli opposti ci sono quindi una serie di giudizi secondo i quali la volontà può determinarsi a una pluralità di scelte. Ora, ciò che sembra evidente da quanto fin qui spiegato, è che quel giudizio – concreto e particolare – che andrà a informare la scelta, essendo compreso nel giudizio globale, precede la scelta; altrimenti non ci sarebbe la base per il darsi dell'atto. Ma questo non significa che necessariamente deve intercorrere tempo tra la formulazione del giudizio e il darsi della scelta; la scelta potrebbe anche essere immediata.

Formulato il giudizio segue la scelta. In caso contrario – se cioè la scelta non potesse seguire immediatamente alla formulazione del giudizio – si potrebbe pensare che il giudizio non abbia sufficiente potere per causarla.

Al contempo, va rilevato che, anche nel caso di una deliberazione totalmente esaustiva, può accadere che si richieda tempo per il darsi della scelta: la volontà potrebbe vacillare tra un bene e un altro prima di decidersi a scegliere.³⁷ Non bisogna dimenticare infatti che, laddove c'è scelta, c'è qualche inclinazione anche verso la parte che poi verrà respinta; questa pone un ostacolo e può essere che si richieda più o meno tempo per superarla a seconda che i motivi per essa siano più o meno forti.³⁸ E comunque, ciò che in prima istanza costituisce il potere di scegliere il mezzo, è il volere o amore del fine, insieme naturalmente al giudizio di preferibilità del mezzo.³⁹ La volontà – volendo il fine in atto – riduce se stessa dalla potenza all'atto⁴⁰ per prendere uno dei beni voluti; nello scegliere, l'atto stesso di scelta rende definitivo che un bene impedisca l'altro. È quindi nell'atto di scegliere che si rende determinato o definitivo uno dei giudizi presentati dall'intelletto, e non prima, ed è con l'atto stesso che si realizza uno dei beni proposti nel giudizio.⁴¹

Per ritornare quindi al problema posto all'inizio, mi sembra di poter dire che la concezione della libertà di Tommaso attraverso l'analisi dell'atto di scelta, offre una dimostrazione dell'effettiva auto-determinazione del soggetto in virtù del suo essere intellettuale. La concezione antropologica che ne deriva ammette una effettiva principialità dell'io che non è antinomica rispetto alla natura e all'intellettualità. Anzi, una reale metafisica e psicologia della soggettività in Tommaso necessitano della natura e dell'intellettualità. Infatti, se è vero che è nell'atto volitivo che si agisce come un io, è anche vero che il principio immediato e fondante di esso è l'attività intellettuale. Ciò significa peraltro che detta soggettività o principialità dell'io non è assoluta, richiede un fine. Mi sembra quindi che l'antropologia dell'Aquinate spinga a una più profonda riconsiderazione delle nozioni di natura e in particolare di intellettualità, se si vuole davvero prospettare un nuovo umanesimo.

¹ P. Ricoeur, *Filosofia della volontà*, Marietti, Genova 1990, pp. 162-163.

² C. Fabro, "La dialettica di intelligenza e volontà nella costituzione dell'atto libero", *Doctor Communis*, 1 (1977), pp. 163-191.

³ *Ibid.*, pp. 163-165.

⁴ *Ibid.*, p. 178.

⁵ *Ibid.*, p. 188.

⁶ Cf. E. Berti, "Soggetto, anima e identità personale in Aristotele", in *Peri Psiché, de Homine, antropologia nuovi approcci*, pp. 1-14, qui emerge una nozione, che è quella classica e aristotelica, secondo la quale il termine soggetto si estende oltre l'uomo per comprendere ogni sostanza individuale che è sempre il sostrato di qualche tipo di operazione o movimento. Ogni livello della natura ha quindi una certa soggettività perché la natura in genere non è mai concepita dalla filosofia classica in senso meramente passivo o meccanicistico, come invece accade da Cartesio in poi. Evidentemente però il soggetto in senso più pieno è solo il soggetto razionale, perché ha un perfetto dominio sul suo agire, in quanto è libero.

⁷ Per un'analisi dettagliata della questione rimando al mio studio: "La razionalità e la libertà della scelta", *Edusc* 2002, alle pp. 135-191.

⁸ Cf. Garrigou-Lagrange, "Intellectualisme et liberté chez Saint Thomas", *Rev. sc. phil. theol.* I parte (1907), pp. 648-673 ; II parte (1908) pp. 5-32.

⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁰ Il riferimento è in particolare ai Salmaticensi.

¹¹ Garrigou-Lagrange (1908), p. 26.

¹² Emblematico quello di Lebacqz in Lebacqz J., *Libre arbitre et jugement*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1960, dietro richiesta di Sertillanges.

¹³ Come si evince dallo studio storico-critico di Lebacqz (1960).

¹⁴ *De malo*, q. 6, a. un. ad 15.

¹⁵ Cf. *De pot.*, q. 2, a. 1, e *S.Th.*, I, q. 14, a. 8.

¹⁶ Cf. *S.Th.*, I, q. 5, a. 5.

¹⁷ Brock S.L., *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*, T&T Clark, Edinburgh 1998, p. 117.

¹⁸ Da notare che la nozione di causa sufficiente per Tommaso non coincide con quella moderna per cui se la causa è sufficiente sempre e necessariamente deriva l'effetto. Nella maggior parte dei casi Tommaso usa l'espressione causa sufficiente per indicare una causa che è adeguata per conseguire l'effetto, ma che può anche esserne impedita. Non è quindi necessaria.

¹⁹ Cf. *De malo*, q. 6, a. un.

²⁰ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 10, a. 2, in particolare ad 1. Qui Tommaso parla di una causa sufficiente che *totaliter habet rationem motivi*, ossia che muoverebbe la volontà in modo necessario, in quanto non è in nessun modo *deficiens*, è infatti il bene universale e perfetto. Da notare quindi che in questo testo si usa *sufficiens* come opposto a *deficiens*, e non come opposto a *insufficiens* (che sottolinea l'inadeguatezza e l'incapacità, piuttosto che la limitatezza). Nel *De malo* invece, come anche in *S.Th.*, I-II, q. 75, a. 1 ad 2, si usa *sufficiens* come opposto a *insufficiens*; mentre quindi nel testo citato Tommaso vuole insistere che c'è un motivo che può muovere per necessità (anche se non tutti i motivi sono così), negli altri testi menzionati si sottolinea di più il fatto che una cosa che non può muovere per necessità, può comunque muovere (in particolare in *S.Th.*, I-II, q. 75, a. 1 ad 2: il peccato pur non essendo necessario ha comunque un motivo).

²¹ Cf. *S.Th.*, I, q. 82, a. 3 ad 2.

²² Cf. *De malo*, q. 6, a. un.

²³ *S.c.G.*, L. II, c. 48, § 3.

²⁴ Cf. *De malo*, q. 6, a. un.

²⁵ Cf. *In Meta.*, L. IX, lect. 2 §1786-1787.

²⁶ *Ibid.*, § 1789.

²⁷ Si veda qui § 2. 3. a. sulla deliberazione.

²⁸ Cf. *S.Th.*, I, q. 85, a. 4.

²⁹ Cf. *S.Th.*, I, q. 85, a. 4 ad 4.

³⁰ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 14, a. 1 ad 1.

³¹ Ci si riferisce qui a qualunque fine, anche subordinato, e non necessariamente al fine ultimo.

³² Si preferisce qui la denominazione di giudizio globale o giudizio aperto agli opposti, evitando invece la denominazione di ultimo giudizio pratico che potrebbe confondersi con altri giudizi che hanno lo stesso nome ma che non coincidono con questo. Nemmeno si userà qui il termine "giudizio indifferente", in quanto ritenuto non corretto ed equivoco. Potrebbe invero dar adito a pensare che in questo giudizio le diverse possibilità offerte per la scelta siano uguali, cosa che non è; si tratta invece di possibilità diverse ma con lo stesso potere causale: tutte conducono ugualmente al fine, ma tutte vi conducono in modo *differente*.

³³ La natura del sillogismo pratico viene ben illustrata da Flannery K., *Acts Amid Precepts, The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*, The Catholic University of America Press, Washington 2001, pp. 8-12. Anche *ibid.*, p. 131, sullo stesso tema si veda anche Dewan L., O.P., "St. Thomas and the Causes of Free Choice", *Acta Philosophica*, 8 (1999), pp. 90-91 e p. 95.

³⁴ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 13, a. 6 ad 1.

³⁵ *In Meta.*, L. IX, lect. 4 § 1820.

³⁶ La vera e definitiva "conclusione" della deliberazione è appunto la scelta; si veda al proposito *S.Th.*, I, q. 83, a. 3 ad 2; anche *De veritate*, q. 22, a. 15.

³⁷ Per esempio nel caso presentato da Tommaso in *S.Th.*, I-II, q. 13, a. 6 ad 3.

³⁸ Cf. quanto dice Tommaso a proposito della formazione di un abito in *S.Th.*, I-II, q. 51, a. 3.

³⁹ Cf. ad es. *S.Th.*, I-II, q. 12, a. 4; anche *S.Th.*, I-II, q. 8, a. 3.

⁴⁰ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 9, a. 3 ad 1.

⁴¹ Risulta quindi che per Tommaso l'ultimo giudizio pratico è la scelta stessa. Sulla nozione di *iudicium electionis* identificata con la stessa scelta si veda: *De veritate*, q. 16, a. 1 ad 15; anche q. 24, a. 1 ad 17.

IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS EN EL HOMBRE MODERNO

RAFAEL LUIS BREIDE OBEID

Man was made in “the Image and Likeness of the Divine”. The Image is an ontological concept whereas Likeness is ethical. All the theology of Christian perfection is based on this; to move from the Image to the Divine Likeness. “To be perfect as the Father is perfect”. The model is Christ. The characteristics of Modern Man are the following: lack of an interior world; rootlessness; massification; egalitarianism; television addiction; the giant-headed city; dehumanizing techniques and economism; consumerism; hedonism; relativism; informality; naturalism; immanentism; loss of the meaning of existence; false spiritualities. The Image of God in Man would seem to have disappeared. The Image depends on the subject that projects it. The Salvation of man lies in returning to look up to Jesus Christ and to recomposing the Image, developing the following forgotten virtues: Humility; Magnanimity; Studiousness; Virginité; Liberality; Eutrapelia and Patriotism; and the seven virtues – Prudence, Justice, Fortitude and Temperance; Faith, Hope and Charity (this is a presentation of the Thomist anthropology of Father Alfredo Sáenz in a patristic context to which it is co-natural).

Introducción

El tema del “Humanismo Cristiano en el III Milenio. La Perspectiva de Santo Tomás de Aquino” nos exige un repaso de la doctrina tradicional y por lo tanto, Bíblica y Patrística sobre el hombre, un diagnóstico sobre la condición del “hombre moderno”, y una propuesta de restauración basada en aquellos principios.

Para ello me ha parecido útil presentar en un esquema breve la importante labor sobre el tema de un teólogo argentino el Padre Alfredo Sáenz que se resume en cuatro grandes trabajos: “*El Hombre Moderno*”,¹ “*Siete Virtudes Olvidadas*”,² “*El Hombre a Imagen de Dios*”³ y el curso inédito sobre las “*Virtudes Fundamentales*”.

1. EL HOMBRE A IMAGEN DE DIOS

1.1. *Hagamos al Hombre a Imagen y Semejanza Nuestra (Gn 1, 26)*

Es la idea central de la antropología cristiana. La Creación es la huella de Dios, el hombre es “a imagen de Dios”. “Hagamos” indica deliberación del Padre y del Hijo. Es a imagen del Dios, Uno y Trino. Dios Hijo es el pintor de la imagen y su modelo a la vez.

1.2. *Icono y Verbo de Dios*

Dios contiene desde siempre en su Sabiduría las ideas ejemplares. El Verbo es el Icono (la imagen) por excelencia de Dios, después lo es el hombre. El primer hombre no fue Adán sino Cristo. Al crear a Adán, Dios ya pensaba en Cristo. El Verbo es imagen natural de Dios porque se identifica con la filiación. El Padre es modelo del Hijo. El Hijo es modelo del hombre. El hombre es imagen de Imagen.

Santo Tomás (*S.Th.*, I, 35, 2 ad 3) distingue dos tipos de imágenes. La que está en algo de la misma naturaleza y la que se encuentra en algo de distinta naturaleza. La primera es el Hijo. La segunda es el hombre.

“A imagen” significa un cierto movimiento que tiende a su perfección.

La creación del hombre recibe todo su valor de la Encarnación. El ángel es imagen del Verbo. El hombre es imagen del Verbo Encarnado.

1.3. *Las Características del Icono Humano*

– El hombre es icono por su *inteligencia* que refleja la Sabiduría Divina. El Verbo es el Logos, el hombre es *loguikoi* (racional) el animal es *alogos*. El hombre siendo racional puede permanecer en la felicidad.

– El hombre es icono por su *libertad*. Entendida como aptitud para elegir libremente el bien. Asumir todo el bien y alcanzar la virtud. Dios lo creó para la buenas obras.

– El hombre es icono por su *incorruptibilidad e inmortalidad*. El pecado trajo muerte y Cristo restauró la inmortalidad por la Encarnación.

– El hombre es icono por su *santidad*. Es la semejanza divina. El Espíritu Santo no pinta la Divina Esencia con algo distinto de lo que es Él, se imprime a sí mismo (como un sello sobre la cera) según la belleza arquetípica.

– El hombre es icono por su *parresía*. Es la familiaridad de Dios que corresponde a su filiación. Adán se escondió de Dios y Cristo nos devolvió la familiaridad: “Padre Nuestro”.

– El hombre es icono por su *señorío*. Donde hay señorío hay imagen de Dios. El hombre fue creado último para ingresar en la Creación como un Rey y un Pontífice.

– El hombre es icono por su *belleza sinfónica*. No solo es bello sino “muy bello”. (*Gn* 1, 21). Gregorio de Nyssa afirma que el hombre es una ordenación musical, un himno maravilloso. Es la música de Dios, su resonancia, un microcosmos en concierto y armonía.

1.4. *La Imagen y la Semejanza*

La imagen (*eikon*) es concepto ontológico: El Ser. Semejanza (*omoiosis*) es concepto ético: El quehacer. “A imagen” indica ya una divinización incoada. Un movimiento que tiende a la perfección.

Todo el itinerario de la perfección espiritual cristiana es el paso de la imagen (concepto estático) a la semejanza (concepto dinámico) por las virtudes y la imitación de Cristo.

1.5. *El pecado y la descomposición de la imagen*

La imagen depende del sujeto que la proyecta. La imagen separada de su arquetipo se desvanece. El demonio aborrece a Dios y por lo tanto, odia a su imagen que es el hombre. Por ello, trata de separarlo de Dios y volverlo a las creaturas para infundir en él la imagen del hombre terrestre. Por el pecado imprime su imagen, sus deseos terrenales, sus pensamientos materiales, la inteligencia carnal. Es un proceso de animalización.

2. LA CONVERSIÓN A LAS CREATURAS Y LA ACEDIA. AVERSIO A DEO ET CONVERSIO AD CREATURAS

2.1. *La Acedia*

“Sed perfectos como vuestro Padre que está en los Cielos, es perfecto” (*Mt* 5). He aquí por boca del mismo Cristo, el llamado paso de la imagen a la semejanza.

Esta empresa sublime produce muchas veces un vértigo angustioso en el hombre que carece de grandeza de ánimo para subir a las alturas donde

Dios lo eleva. Es una especie de tristeza del mundo (*tristitia saeculi*) que lleva a la muerte y que Santo Tomás llama acedia o pereza. La acedia es el principio y fundamento de la desesperación.

Antes de ver la caracterización del hombre moderno por el Padre Sáenz, sin salirnos del cauce tomista, nos conviene recordar la doctrina de la Acedia en Pieper,⁴ ya que el hombre moderno es acédico.

El hombre que se ha vuelto al mundo en un clima de acedia no tiene ánimo ni la voluntad de ser tan grande como realmente es. El acédico renuncia en forma malhumorada, triste y estúpidamente egoísta a la nobleza que obliga a ser hijo de Dios.

El hombre no quiere ser lo que realmente es.

De este pecado capital surgen las “*Filiae acediae*” en diabólica constelación reunidas por Santo Tomás en las *Questiones Disputatae de Malo* (3, 14 ad 8) y (11, 4).

Ellas son:

1. La Desesperación.

2. La *Evagatio Mentis*: vagabunda inquietud del espíritu y disipación del ánimo, la que a su vez se revela en: a) *Verbositas*: abundancia de palabras en la conversación. b) *Curiositas*: insaciabilidad del afán de novedades. c) *Importunitas*: desenfreno en la dispersión espiritual. d) *Inquietudo*: interna falta de sosiego. e) *Inestibilitas loci vel propositi*: inestabilidad de lugar y decisión.

3. *Torpor*: embotada indiferencia ante lo verdaderamente necesario para la Salvación.

4. *Pusillanimitas*: poquedad de ánimo ante las posibilidades místicas del hombre.

5. *Irritada Oposición*: a todo y a todos cuantos recuerdan al hombre su divina condición.

6. *Malitia*: auténtica maldad y odio contra lo divino que hay en el hombre. La constante e interna elección del mal en cuanto tal.

2.2. *El Espíritu del Mundo*

Esta opción por las creaturas no es la opción por un material inerte, sino por un espíritu que San Pablo llamó el Espíritu del Mundo (*Ga* 6, 14).

El Padre Sáenz⁵ dice que si bien no es el mundo una persona, parecería poseer una inteligencia y una voluntad propias, una perfecta conciencia de sí mismo.

No es precisamente el pecado; es una peste, una influencia, una atmósfera, una materia colorante, una pompa exterior, una nada, un gusto, un encanto, un sistema que no se puede asir, y sin embargo, muy fácil de reconocer; ninguno de esos nombres le conviene solo, sino todos juntos; la Escritura le llama mundo ... Vivimos en medio de él, le respiramos, obramos bajo su influencia, somos engañados por sus apariencias, y sin apercibirnos de ello adoptamos sus principios.

Podemos decir que este espíritu difuso en el Renacimiento se hizo carne en el hombre moderno y se concretó en características bien específicas.

3. FENOMENOLOGÍA DEL HOMBRE MODERNO

El concepto de “moderno” en el Padre Sáenz no es cronológico, (todo hombre es moderno para su tiempo: Ramses II fue moderno par su época) sino axiológico donde “moderno” significa desconocimiento de todo lo que pueda ser superior a la razón humana, antropocentrismo, atribución indebida de prerrogativas divinas al hombre.

Para elaborar su diagnóstico el autor reúne a varias fuentes: cristianos tradicionales, cristianos contemporáneos, anticristianos, indiferentes y los testimonios de las distintas experiencias artísticas. Con ellas elabora las siguientes características del Hombre Moderno.

3.1. *La falta de interioridad*

El hombre actual es exterior, perdió la capacidad de recogimiento y concentración. La meditación y el silencio le son imposibles. No recupera el mundo dentro. Busca la diversión: vestirse hacia fuera y la evasión. Identifica su ser con sus funciones y es un conglomerado de ellas (funciones políticas, sociales, biológicas, laborales, sexuales) sin ser profundo. A la funcionalización se une el ritmo vertiginoso que trivializa la capacidad de reflexión y rebasa el ritmo vital para que las impresiones se entrañen. Una imagen es tapada por otra. Su vida es un trámite. Vive cuantitativamente.

3.2. *El desarraigo*

Es un hombre inorgánico, amputado de sus vínculos familiares, profesionales, patrióticos, amicales, de terruño. Tanto en su versión individualista como en la colectivista.

Esas relaciones que antes lo amparaban cuando el concepto de libertad era "*libertad para*" ahora, las percibe como prisión y tumba: Es "*libre de*".

Se arranca del mundo real por el utópico. Es una planta artificial desligada del sol que es Dios y de la tierra que es la realidad. La salida del estado orgánico implica el ingreso en el estado mecánico.

3.3. *La masificación*

Una forma de homogeneidad en la despersonalización. El hombre masa renunció a la vida personal, no analiza, no delibera antes de obrar, no tiene carácter ni conciencia, ni riesgo ni responsabilidad y odia al que la tiene. Se adapta a la moda artística, ética, religiosa. Renuncia a su yo y se incorpora al Leviathan. Es un homúnculo biólogo (mero producto de la sangre), psicólogo (mero reflejo), sociológico (mero producto del ambiente). Sabiéndose vulgar cree tener derecho a la vulgaridad y a imponerla. Cree que es alguien por su unión a la masa y espera el impulso de afuera. Es una ficha sanitaria, fiscal, judicial, clínica que no tiene en cuenta su familia, su afecto profundo, su vocación.

3.4. *El igualitarismo*

La tendencia a la igualación social, sexual, personal con la misma forma de peinarse, de vestirse, de caminar, con el mismo vocabulario, la misma música, revistas, slogans, hace del hombre moderno un ser intercambiable. El blanco principal de la publicidad igualitaria es la mujer, las mismas modas, las mismas uñas, los mismos peinados. Jamás los hombres han sido más iguales y más egoístas, más atomizados, más separados. La Igualdad es antihumana y ha logrado la homogeneidad en la división de los atomizados y parecidos, en lugar de la unidad en la diversidad de los seres singulares. El igualitarismo es el nombre político de la envidia y lleva al totalitarismo por el odio al singular.

3.5. *La adicción televisiva*

Es el *homo videns* que está reemplazando al *homo sapiens*. El televidente adicto pierde la capacidad de atención, de intuición, de memoria, de juicio, de concentración, de imaginación. Pues el acto de ver sustrae la capacidad de entender. Las imágenes visibles, no son inteligibles. El televidente crónico no puede conceptualizar. Gran parte de la humanidad volvió

a la etapa presocrática y su mentalidad por lo tanto es mítica. Se habla de la edad del post pensamiento. La víctima de la televisión es un ser pasivo en estado de hipnosis larvada. La adicción televisiva destruye más pensamientos que los que transmite. El hombre es un periódico miserable sobre el que se vuelve a imprimir todos los días. Comte dijo: “ganaremos la guerra cuando el hombre al levantarse en lugar de tener necesidad de rezar, busque el periódico”.

Otros aspectos nefastos son: la soledad electrónica que desvincula la familia; la ciudadanía global que se interesa por lo lejano y desprecia lo próximo, la emotivización de la política, la sondeo-dependencia, la videopolítica, la tecnocracia totalitaria.

La información vertida en ideogramas ocupa el lugar el conocimiento y la sabiduría, y cambia la naturaleza humana por la muerte del verbo, el alogos. La era del postpensamiento es incapaz de reflexión abstracta de deducción racional, solo puede ver y fantasear.

3.6. *La urbe macrocéfala*

La ciudad actual desvinculada del paisaje disuelve la amistad que es la base de la política.

El habitante de la urbe es un nuevo nómada que habita “casas máquinas” una especie de nicho que prefigura el definitivo. Es el tema de la muchedumbre solitaria, de la gente que se mira sin hablar. No hay tiempo para conversar, para escribir cartas, para las personas.

Se está dispuesto para las cosas, los trámites, las funciones. La megalópolis masifica nivelando personalidades que reaccionan en forma neurótica con retraimiento compulsivo. A la imposición indiferenciadora se responde con la pseudoindividualización patológica como en el caso de los tatuajes o teñirse el pelo de azul.

3.7. *La técnica deshumanizante y el economismo*

El desarrollo de la técnica indetenible, desorbitado e idolizado se produce cuando todos los demás aspectos de la cultura se han vuelto problemáticos: la política, el arte, las normas sociales, la moral, las relaciones internacionales.

En este contexto el hombre se tienta de vivir extensivamente, no intensivamente, decrece su interioridad y empobrece su espíritu. La técnica aumenta su poder sin hacerlo mejor. Aparece un nuevo tipo de ser humano

el "*homo-oeconomicus*" cuyas acciones se guían solo por el interés. La economía es la teología del siglo XX cuya lógica es el egoísmo y su designio la salvación terrestre.

En cuanto a la técnica, su filosofía se parece a la alquimia que cree que el alma divina duerme en la materia y espera que el hombre prometeico la libere. El alquimista cree que en la medida que transforma el mundo material también se va redimiendo a sí mismo. La técnica ha progresado pero se ha mundializado la miseria, se ha establecido el principio de que lo último es lo mejor (que sirve solo para las máquinas) y *se ha mecanizado hasta el espíritu*. El progreso técnico no seguido de un progreso moral y la unidad técnica del mundo, pueden llevar a la aniquilación del hombre.

3.8. *El consumismo*

Cuando el dinero domina totalmente la ciudad ella se convierte en un gran mercado y su habitante el hombre económico, en un empresario o en un consumidor. También puede ser el hombre-mercadería y el descartable.

El empresario está totalmente absorbido por su empresa que da sentido a su vida como si ella fuera un ser vivo, no concibe otra aspiración que ampliarla porque "lo exige el progreso". Tiene todas las características del alma infantil: ser más grande (anhelo de infinitud que signa al ansia del lucro) moverse más rápido, afán de novedades, sentirse poderoso. Todos sus momentos, anhelos, aspiraciones se consagran a una sola cosa: la producción. Un exceso de actividad termina destruyendo el cuerpo y corrompiendo el alma. Solo el éxito interesa, sin importar lo moral, lo estético o lo sentimental.

En cuanto al mero consumidor, no distingue entre bienes espirituales comunicables y disfrutables; y bienes materiales intercambiables usables y consumibles. El acto económico en una civilización moral puede ser un acto de justicia cuando implica justo precio. Pero aquí se da la situación inversa: los bienes superiores son vistos como de consumo. En una civilización de medios y no de fines consumir se vuelve una pasión frenética. Consumir cada vez más, ser cada vez menos. Se consume más de lo que se puede digerir, sobre todo información.

El hombre moderno está al tanto de todo, pero no tienen opinión personal. Nada se le escapa, todo lo posee a la vez. La filosofía del *zapping*, produce indigestión mental y ésta seres robotizados, acrílicos, pasivos que conocen el precio de todas las cosas y el valor de ninguna. Este verdadero montaje de reflejos condicionados está listo para ser manipulado por los ingenieros del alma.

3.9. *El hedonismo*

Para el hedonista el bien es el placer, reducido al placer actual, inmediato y sensible. La búsqueda omnímoda e insaciable de placer se convierte en una adicción. El sufrimiento carece de significado. La divinización de las formas oscuras del psiquismo y el desprecio de los mecanismos de control que encausan los instintos y tendencias, transforman al hombre actual en un primitivo manejable con placer y dolor. El amor rebajado al sexo, el sexo desvinculado del fin que no sea placer, transforman al otro en un objeto descartable. El hedonismo como todo egoísmo incomunica.

El pudor que es la tendencia y el hábito de conservar la propia intimidad y la posesión del propio ser, se expresa en la vivienda, el vestido y el lenguaje. Su pérdida significa la pérdida de la posesión del propio cuerpo (impudicia en el vestido) del dominio de sus estados afectivos (impudicia en el lenguaje). Cuando la intimidad es *res nullius* la gente no se entrega, se abandona como los animales y está lista para la peor esclavitud. La vida sórdida, robotizada, vacua y solitaria busca la comunicación con los demás y la superación de la soledad por la abolición de la intimidad. Es una consecuencia de la falta de interioridad. No hay pudor porque no hay intimidad y el ateísmo se vuelve inevitable porque el encuentro con Dios solo se puede realizar en el centro mismo de la interioridad. El diablo va borrando el reflejo divino en los rostros. La civilización del goce es la muerte de los rostros.

3.10. *El relativismo*

Sostiene que la verdad solo es válida en relación con el sujeto que la piensa.

El relativismo rechaza la validez universal de la verdad, el que la realidad objetiva sea la medida válida para todos los sujetos, que los juicios de valor sean siquiera realmente juicios, que haya valores absolutos. Hume hizo depender la verdad y el valor de lo útil y placentero, con lo que demuestra que el hedonismo lleva al relativismo. Herder hizo condenar por el tribunal de la diversidad todos los valores universales. En el relativismo actual han influido el pragmatismo, el fideísmo, el evolucionismo, el historicismo, el arte como expresión subjetivista y el democratismo liberal “que no contempla la referencia a fundamentos de orden axiológico y por lo tanto inmutables” (Juan Pablo II, *Fides et Ratio* n. 89).

Su ley íntima es el resentimiento del incapaz de vivir conforme a la razón que se venga y minimiza los valores positivos que no ha sabido o que-

rido encarnar. El relativismo hace imposible un diálogo serio; lo vuelve al hombre un sujeto trivial, volátil, a la deriva; transforma nuestra época en una era de incertidumbre; produce la pérdida de la capacidad del compromiso, anula toda fidelidad, genera el imperio de la mediocridad.

Y a pesar de su apariencia tolerante, como de todos modos debemos vivir en común, a falta de una moral objetiva se termina imponiendo la subjetividad del más fuerte; con lo que el relativismo se transforma en tiranía. El relativismo en lugar de abstenerse quiere enseñar desde la duda y gobernar desde la duda.

3.11. *La informalidad*

El informalismo del hombre moderno es en realidad una característica del hombre viejo tan antigua como el cinismo. Revolución contra las formas, acusadas de ser meras formalidades, es una opción por la vulgaridad en los modales que hace vulgar al corazón. Belleza equivale a hermosura y *formositas* viene de forma. El primer pecado del mundo moderno es la fealdad. Lo informe lleva a lo informe. Desde la “música sucia” de los hippies que buscan voces cascadas, rotas, apagadas, guturales o asexuadas, hasta la cruel destrucción del rostro humano que hace Picasso.

Hay que juntar el bien con la belleza como las madres de antaño que prohibían el mal porque es “feo”.

3.12. *El naturalismo*

Signo principal de nuestro tiempo, el naturalismo brota de errores anteriores, desde el sometimiento de las cosas religiosas al juicio individual (Reforma), hasta el rechazo de todo el orden sobrenatural. Clausurado en su naturaleza, como en un dominio propio, el moderno construye su mundo y cree encontrar en la sociedad, lo que le falta personalmente sin salirse del orden temporal. La doctrina de la soberanía del hombre se completa con la de la soberanía del pueblo. Renuncia a su elevación a un orden superior por temor a la infinitud a la que Dios lo llama; y se autoconfina en los estrechos límites humanos resistiéndose a participar de la naturaleza divina.

Esta oposición frontal a lo sobrenatural suscita el proyecto de destronar a Cristo, arrinconarlo y expulsarlo de los individuos y las sociedades. El naturalismo se opone a la Encarnación y a todas sus derivaciones. Él es el rey del único orden que hay. El naturalismo tiene dos expresiones principales.

Una el racionalismo, en el campo de la inteligencia, que es el acto irracional de la razón de proclamarse absoluta. De la emancipación de la razón

se pasa a la emancipación de la moral y de ahí a la autoadoración del hombre y al mito "humanidad". Lo paradójico es que frecuentemente se transita del racionalismo al antirracionalismo más salvaje.

La otra expresión naturalista es el liberalismo, en el campo de la política, que no es el libre albedrío sino la facultad de obrar sin ningún cauce que impida su autónoma expansión. Este concepto de libertad destruye todos los vínculos orgánicos con la religión, la familia, las asociaciones intermedias, y lleva a la disolución de toda sociedad distinta del Estado, dejando individuos inermes frente a él. En este nuevo desorden social el pretexto es la libertad; el código, el contrato; el medio, la demagogia; la razón última: la constitución de un Estado ateo colosal, mundial, en rebelión contra la autoridad divina y humana.

3.13. *El inmanentismo*

El hombre moderno, niega la trascendencia y vive este mundo como definitivo. Su punto de partida no es el Ser, sino el pensar subjetivo. El método de inmanencia aplicado a la Teología conduce al ateísmo, al naturalismo, y a la disolución de la Teología. La Teología se vuelve antropología. La Teología de la liberación, es la liberación de la Teología. La conciencia humana ocupa el lugar del Verbo.

El inmanentismo rechaza el método hermenéutico que parte de la Escritura y pasa por los Santos Padres, los Concilios y el Magisterio. Su punto de partida es la vida humana y su experiencia histórica. La Polis permanece en el plano mundano y no solo desaparece la ley divina sino la misma ley natural, que es el reflejo de la ley divina en el hombre.

Gramsci recapituló toda la historia del materialismo desde el Renacimiento, en el Principio Moderno de la Inmanencia, que une la filosofía idealista alemana de Kant y Hegel que produce la homo-subjetividad y el demiurgo; la economía liberal inglesa, que produce el homo-oeconomicus, y las teorías políticas y literarias francesas que inventan la soberanía de abajo. Sus presupuestos son: 1) materialismo, como antiespiritualismo, 2) historicismo: el hombre no es, se hace, 3) inmanentismo. El marxismo es historicismo absoluto, mundanización absoluta, humanismo absoluto en la historia.

Después de haber sustituido a Dios por la historia, el inmanentismo declara con Fukuyama el Fin de la Historia. El hombre feliz, satisfará las tres franjas del hombre platónico: el deseo será atendido por el hedonismo y la economía liberal; la razón, por la política liberal y el afán de reconocimien-

to por la democracia igualitaria. Para ello deberá destruir a sus enemigos: la Iglesia Católica, el patriotismo y el arte. Será un mundo con expectativas, pero sin esperanza y por lo tanto, entre la presunción y la desesperación.

3.14. *La pérdida del sentido de la existencia*

Es propio del hombre sentirse orientado por algo que lo trasciende. Ese llamado es la Vocación que da sentido a su vida. Si es capaz de responder a ese llamado, es verdaderamente libre. Perdido el fin extrínseco, el hombre es solo voluntad de placer (Freud) ó voluntad de poder (Adler y Nietzsche). La gran enfermedad del hombre contemporáneo es la dificultad de Ser. La insatisfacción que produce la reducción de los bienes delectables con la exclusión de los bienes superiores produce la neurósis o sea el sufrimiento del alma sin sentido. Aquí ya ha triunfado totalmente la acedia: hastío, evasión, desasosiego, inestabilidad, desesperación, *horror vacui*, frustración existencial.

El sufrimiento sin sentido lleva al nihilismo. El sufrimiento con sentido de la vida lleva al sacrificio como lo demuestran los héroes y los mártires. Creer en Dios significa recuperar el último fin donde el hombre se trasciende a sí mismo y con él se recupera el sentido de la vida.

3.15. *Las falsas espiritualidades*

El instinto religioso radica en la propia naturaleza del hombre y es por lo tanto indestructible. En esta era naturalista y materialista lo más reprimido que hay es el espíritu. Cuando el instinto religioso no se puede volcar en Dios busca sucedáneos que devienen ídolos. El hombre moderno no encuentra en las iglesias cristianas la espiritualidad que quizás lo atraería y se vuelca en busca del Misterio al horóscopo, a las supersticiones, a las religiones orientales, al ecologismo, al esoterismo, a la magia, al espiritismo, al gnosticismo, todo matizado con una ciencia desquiciada.

No digamos de las sectas financiadas para destruir la unidad religiosa de Iberoamérica. Todos estos sucedáneos de lo espiritual confluyen en el cóctel ideológico y sincretista de New Age, que afirma: 1) La unidad holística del universo todo pegado: Dios, mundo, espíritu y materia. 2) La Divinización del Cosmos. 3) El rechazo del concepto de Creación. 4) Feminismo. Mito de Gaia. Madre Tierra. 5) Mística basada en la expansión de la mente con psicotecnias, hipnosis, yoga y drogas. 6) Evolucionismo. El hombre se autorredime y se vuelve divino por la gnosis, no por la gracia. El principal enemigo

de New Age es el Cristianismo auténtico. El plan para destruirlo tiene cuatro fases: 1) Transformarlo en una sutil adoración del hombre. 2) Fusionarlo con otras religiones en un Sincretismo Mundial. 3) Imponer esa religión por la fuerza. 4) Destruir a los refractarios. New Age es un satanismo encubierto que intentará ser la religión de las Naciones Unidas.

El hombre moderno rechazaba pero no desconocía del todo al hombre cristiano. El post-moderno vive como si el cristianismo no hubiera existido. El diablo se saca su máscara humanista y quiere ser adorado como tal. El Nuevo Orden Mundial (*potentia secularis*) y New Age podrían ser las Dos Bestias del Apocalipsis.

4. LAS VIRTUDES Y LA RESTAURACIÓN DE LA IMAGEN

El hombre no es la piltrafa que nos muestra el mundo moderno como resultado de su larga apostasía de la Iglesia, luego de Cristo y de Dios y finalmente de sí mismo. El hombre es algo grande, es imagen de Dios por su inteligencia y su voluntad, su memoria y su amor que son reflejo del Creador. Una imagen llamada a hacerse semejanza por la gracia y la práctica de las virtudes. El padre Sáenz ha dedicado dos obras fundamentales a las virtudes: *Siete Virtudes Olvidadas*:⁶ Humildad, Magnanimidad, Estudiosidad, Virginidad, Liberalidad, Eutrapelia, Patriotismo y el *Curso de las Virtudes Fundamentales*, inédito, del cual he tomado apuntes.

Si observamos bien las virtudes son las respuestas correspondientes a los vicios que implican las características del hombre moderno, así se oponen la humildad a la falta de interioridad; el patriotismo, al desarraigo y a la megalópolis; la justicia, a la masificación, al igualitarismo y al economismo; la estudiosidad, a la adicción televisiva y la *curiositas*; la fortaleza, a la técnica deshumanizada; la virginidad, al hedonismo; la templanza, al consumismo; la magnanimidad, al relativismo; la eutrapelia, al informalismo; la fe, al naturalismo y al inmanentismo; la esperanza, a la pérdida del sentido de la existencia; la caridad, que es el alma de todas las virtudes, a las falsas espiritualidades y a la acedia, que es el fluido secreto que corre por todos los vicios.

Así como hay un descenso que lleva de la falta de intimidad al desarraigo, de este a la masificación, de la masificación al igualitarismo; del economismo al consumismo y al hedonismo. Del hedonismo al relativismo etc. Así también el padre Sáenz siguiendo a los padres y a Santo Tomás nos habla de una arquitectura espiritual ascendente de las virtudes donde la humildad es el vaciamiento espiritual del terreno, los cimientos son las vir-

tudes cardinales que sostienen las columnas de las virtudes teologales que de alguna manera tocan el cielo. El padre Sáenz levanta el formidable edificio de las catorce virtudes cristianas que eligió, teniendo presente la doctrina patrística y tomista por un lado y por otro al hombre moderno y al cristiano que coexiste con él. Solo me referiré a la base y a la cúspide de ese magnífico edificio: la humildad y la caridad.

4.1. *La Humildad piedra basal del edificio*

Dice Santo Tomás (*S.Th.*, II-II, 161, 5 ad 2)

Que a los efectos de descartar obstáculos “la humildad, que elimina la soberbia, ocupa el primer puesto, y al desvanecer la hinchazón de la soberbia, hace al hombre dócil y abierto al influjo de la gracia de Dios”. “Es la humildad cierta disposición al libre acceso del hombre a los bienes espirituales y divinos” (*idem*). La humildad es un vacío interior que hay que hacer en sí, para que Dios lo pueda llenar con su gracia. *Abyssus abyssum invocat* (*Ps* 41). Un abismo llama a otro abismo lo que se aplica a la Encarnación del Verbo. La humildad abismal de María atrajo al abismo de la Omnipotencia y la Caridad divina volviéndose la “Llena de Gracia”. La humildad es pues “omnivirtuosa” pues encierra en potencia todas las virtudes (San Basilio “*De renuntiatione saeculi*” 9: P.G. 31, 645).

4.2. *La caridad*

4.2.1. *Tres amores: Dios, el prójimo y yo*

“Amarás a Dios con todo tu corazón, y al prójimo como a ti mismo”. Tres amores pues: Dios, el prójimo y uno mismo.

No se dice: Amarás a Dios como a ti mismo; porque hay que amarlo más que a sí mismo, y no amarse a sí mismo sino por Dios y en Dios.

No se dice tampoco: Amarás a tu prójimo con todo tu corazón, con toda tu inteligencia, con toda tu fuerza. Esto está reservado a Dios. Sino: lo amarás como a ti mismo.

4.2.2. *La caridad y las demás virtudes*

La caridad es la única de las virtudes que se ordena perfectamente a Dios al que alcanza inmediata y plenamente, a diferencia de las virtudes morales que no tienen a Dios, por objeto, y de las demás virtudes teologales que suponen cierta distancia respecto de Dios, todavía no visto ni poseído.

Cuando Pablo dice que la caridad es la mayor de todas las virtudes, no hace sino resumir la enseñanza del Nuevo Testamento. La caridad vivifica todas las demás virtudes, las vuelve operativas. Sin la caridad ninguna virtud es perfecta; es sólo ella la que ordena la vida del hombre al fin último. Aunque evidentemente no todo acto virtuoso es emitido por la caridad, sin embargo es siempre imperado por ella, por lo que con razón se la llama “principio motor de todas la virtudes” (3 *Sent.* 27, 2, 4, 4m).

El logro perfecto del propio bien por parte de una virtud no puede dejar de estar vinculado a un aumento de la caridad, y *a fortiori*, un perfecto amor de caridad no puede dejar de comportar en perfeccionamiento de todas las demás virtudes, en un recíproco influjo de causalidad. Los teólogos hablan de la caridad como *forma virtutum*. Es tal por ser su fin y su causa impenente. Ninguna virtud puede ser perfecta a no ser por una “participación” de la caridad, y es precisamente por medio de tal participación como ésta se convierte en forma, es decir, perfección de las virtudes.

Esta información y este influjo no son sólo externos, sino que penetran en la virtud y entran a formar parte esencial de ella, hasta el punto de modificarla intrínsecamente, ordenarla al fin y hacerla perfecta.

Dice San Agustín:

Para mí la virtud no es más que sumo amor a Dios. Según mi entender, la distinción de las virtudes sólo proviene de una distinta manifestación del amor. Las cuatro virtudes cardinales pueden definirse así. La templanza, amor que todo lo vuelve tolerable para quien ama; la justicia, amor que sólo sirve al alma y, por tanto, gobierna rectamente; la prudencia, amor que sabe discernir cuidadosamente lo que ayuda o lo que pide su ejercicio. Este amor no es genérico ni tiene un objeto cualquiera, sino el sumo bien, la suma sabiduría, la suma paz, es decir, el mismo Dios. Por ello también se puede decir que la templanza es el amor por Dios que lo soporta y sufre todo fácilmente; la justicia es el amor que sirve únicamente a Dios y por ello ordena rectamente todo lo que está sujeto al hombre; la prudencia, el amor que sabe discernir las cosas que conducen a Dios de las que pueden impedir un acceso (*De mor. Eccl. Cath.*, L. I, c. 15, n. 25).

Si la caridad es la expresión del ser y del vivir cristianos, el creyente se podrá entonces definir como “el que ama”.

Refiriéndose más concretamente a las virtudes teologales dice Garrigou Lagrange que para tender efectivamente hacia el fin sobrenatural y llegar a él el hombre ha recibido como dos alas: la de la esperanza y la de la cari-

dad. Sin ellas, no le sería dado sino caminar en el sentido que le marca la razón; con ellas vuela en la dirección señalada por la fe.

Por la esperanza deseamos poseer a Dios y, para conseguirlo, nos apoyamos no en nuestra fuerza sino en el auxilio que Él nos ha prometido. Nos apoyamos en Dios mismo, que siempre escucha a los que lo invocan.

La caridad es un amor de Dios superior, más desinteresado; hace que amemos a Dios, no sólo para poseerlo un día, sino por Él mismo; y lo amemos más que a nosotros mismos, en razón de su infinita bondad, más amable en sí que todos los beneficios que nos vienen de su mano. Esta virtud nos hace amar a Dios por encima de todo, como a un amigo que nos ha amado primero.

De estas tres virtudes teologales, la caridad es la más elevada y con la gracia ha de durar eternamente. “La caridad, dice San Pablo, nunca morirá ... Ahora estas tres cosas permanecen: la fe, la esperanza y la caridad; pero la mayor entre las tres es la caridad” (1 Co 13, 8.13). Durará siempre, eternamente, cuando ya la fe haya desaparecido para dar lugar a la visión, y cuando a la esperanza haya sucedido la posesión inamisible de Dios.

4.2.3. *Caridad y Cristiandad*

La caridad debe ser fecunda en obras y la obra más urgente es la reconstrucción de la Cristiandad, ese orden familiar, económico, cultural, político y social conforme al Evangelio. Al respecto el P. Sáenz ha dedicado un libro a esta dimensión social del hombre: *La Cristiandad y su Cosmovisión* y en ella nos dice

Aspiramos a volver al meollo de la Cristiandad, a ese espíritu transido de nostalgia del cielo, a esa cultura que empalma con la trascendencia, a esa política ordenada al bien común, a ese trabajo entendido como quehacer santificante, volver a la verticalidad espiritual que fue capaz de elevar las catedrales, a la inteligencia enciclopédica que supo elaborar summas de toda índole, volver a aquella fuerza matriz que engendró a monjes y caballeros, que puso la fuerza armada al servicio no de la injusticia sino de la verdad desarmada, volver al culto a Nuestra Señora, y a la valoración del humor y de la eutrapelia.

Tender a una nueva Cristiandad significa hacer lo posible para que la política, la moral, las artes, el Estado, la economía, sin dejar de ser tales, se dejen penetrar por el espíritu del Evangelio.⁷

4.2.4. *Vivir en el amor*

“El hombre ha sido hecho por amor – escribe Santa Catalina de Siena – por eso está también inclinado a amar”. Nuestra vocación originaria al amor se vuelve para nosotros una existencia absoluta. No sólo existimos para amar, sino que existimos porque amamos. El amor no es sólo la finalidad, sino el constitutivo mismo de nuestra vida de gracia. Por eso San Juan afirma: “El que no ama permanece en la muerte” (1 Jn 3, 14). Dios existe porque ama y se da en las relaciones intratrinitarias; nosotros somos, existimos como hijos suyos, porque participamos de su vida. Esto es lo que significa ser hijos de Dios, porque participamos de su vida. Esto es lo que significa ser cristianos.

¿Cuál será la medida de este amor? Sin medida, como el Dios inmenso que lo enciende en nuestro corazón. Dios se rinde ante nuestro amor. ¡Es tan vulnerable al amor este Dios encarnado! Un alma enamorada es un alma omnipotente: ¡Mueve el motor! Pero su amor es celoso y por eso nunca nuestro amor será excesivo, su medida es sin medida, como dijo San Bernardo, “*modus est sine amare*”.

La imitación de Cristo por la Caridad y la Gracia nos llevará de la imagen a la semejanza divina.

¹ Sáenz, Alfredo, *El Hombre Moderno*, ed. Gladius, Buenos Aires, 1998, pp. 218.

² Sáenz, Alfredo, *Siete Virtudes Olvidadas*, ed. Gladius, Buenos Aires, 1998, pp. 472.

³ Sáenz, Alfredo, “El Hombre a Imagen de Dios”, capítulo del Libro *El Icono Esplendor de lo Sagrado*, Buenos Aires, 1997, pp. 422.

⁴ Pieper, Josef, *Las Virtudes Fundamentales*, Rialp, Madrid, 1980, pp. 389.

⁵ Sáenz, Alfredo, *El Espíritu del Mundo*, Gladius n. 1, 1989, p. 10.

⁶ *Op. cit.*

⁷ Sáenz, Alfredo, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, ed. Gladius, Buenos Aires, 1992, pp. 412.

EL HOMBRE, SER QUE AMA LA BELLEZA

ENRIQUE CASES

Beauty is fundamental for the human being. *Verum* is the transcendental that is being attracted by intelligence because the “being” is intelligible. *Bonum* attracts the will. *Pulchrum* attracts the love of the heart. By connecting with what is most intimate it attracts the whole human being, because the heart is the most intimate see and the place where love resides as affection and sentiment. The act of being that constitutes the person by participating of this Beauty can capture and create it. Amid a world without beauty it is easy to see an estrangement of the good, and it is possible to arrive at the stage of wishing to sound even the satanic profundities, and it becomes very hard to pray. The Trinitarian bottom of the person brings us to explain better the attraction of beauty that exists among human beings and does not among animals. On the one hand each person has something of these emotions of the eternal creation of a Perfect Son equal to the Father. On the other, in his inner self, He (the Father) participates of the Son that is the Model and the sample of the Creation “ad extra” in his plenitude of Truth and Beauty. Thirdly, in the plenitude within the human being there is something of the ecstasy of the Spirit before the generation of the Son by the Father. This eternal intimacy can be expressed with all human beings, but perhaps the words that express it best are “emotion”, “enthusiasm”, “ecstasy”, because they best conjugate the transcendentals of Being towards which the human beings also aspire: Love, True, Unity, Goodness, Beauty.

La persona ama la belleza, no puede vivir sin ella en algún grado. El amor humano se mueve en gran medida por la belleza. Los animales no aman la belleza porque no la pueden apreciar, ni la pueden crear. Lo feo repugna, lo antiestético puede producir asco porque refleja desamor. Veamos porque es así.

El *pulchrum* es un transcendental del Ser. “La belleza es la aureola de resplandor imborrable que rodea a la estrella de la verdad y del bien y su indisoluble unión”.¹ El *unum* es el primer transcendental en cuanto atrae lo múltiple a la unidad. El *verum* es el transcendental que ama la inteligencia

pues el ser es inteligible. El *bonum* atrae el amor de la voluntad al ser perfecto. El *pulchrum* atrae el amor de corazón. Al conectar con lo más íntimo es lo que atrae a todo ser humano, y por ser el corazón la sede más íntima y donde reside el amor como afecto y sentimiento más profundo que el querer atrae con fuerza a todos. El acto de ser que constituye la persona en el corazón, que también participa de esa belleza, y por eso puede captarla, gozar, sentir, y, sobre todo, crearla, que es uno de los modos más intensos de vivir humanamente. En un mundo sin belleza es fácil que se dé un alejamiento del bien (recordemos que las cosas malas muchas veces se les llama cosas feas), se llega a desear sondear las profundidades satánicas,² y se hace muy difícil rezar. En cambio hay épocas durante las cuales era natural experimentar el *kalokagathon* (bello y bueno) lo bonito, contracción de buenito que es bello. Von Balthasar señala en el prefacio de su gran obra Gloria que “nadie puede percibir lo bello sin ser arrebatado, y sólo puede ser arrebatado el que lo percibe”.³ Los trascendentales están tan unidos que el olvido de uno influye en los demás. La Verdad es bella y la Belleza no es maquillaje sino auténtica, original. La Bondad es hermosa, en el niño y en el mártir, en la abnegación materna, y en la admiración al fuerte. Lo bello si no es bueno es trampa y engaño que siempre se descubre. La santidad tiene atracción de belleza cuando se percibe. Y eso se nota en la sencillez y en las manifestaciones de las clásicas artes. Se trata de ir del esplendor a la raíz y de la raíz al arrebatamiento en una espiral gozosa. Es lo que Claudio Rodríguez expresa poéticamente: “La belleza anterior a toda forma/ nos va haciendo a su misma semejanza”;⁴ o en otro lugar “Siempre la claridad viene del cielo;/ es un don, no se halla entre las cosas/ sino no muy por encima y las ocupa/ haciendo de ella vida y labor propias”.⁵

Arrebatarse y extasiarse es virtud exclusiva de lo que tiene forma; sólo a través de la forma puede verse el relámpago de la belleza eterna. Hay momentos especiales en que la luz se abre paso, el espíritu centellea a irradian la forma exterior – del modo y la medida en que se realiza esto depende si se trata de la belleza “sensible” o “espiritual”, de encanto o dignidad –; pero, en todo caso, sin la forma el hombre no puede ser arrebatado ni caer en éxtasis. Pues bien, el ser arrebatado es el origen del cristianismo. Los apóstoles son arrebatados por aquello que ven, oyen y palpan, por aquello que se revela en la forma; Juan (sobre todo, pero también los demás) describe continuamente cómo en el encuentro, en el diálogo, se destaca la forma de Jesús y se dibujan sus contornos de manera inconfundible, y cómo de repente, de un modo indescriptible, surge el rayo de lo

incondicionado y derriba al hombre, haciéndole caer postrado en adoración, transformándolo en un creyente y seguidor de Cristo. Este “abandonarlo todo para seguirle” sería una pusilánime huída del mundo si no se produjese con aquel entusiasmo loco que conoció Platón a su manera y que también conoce todo aquel que, gustosa y despreocupadamente, está dispuesto a enloquecer por amor a la belleza. ¿Acaso podríamos entender algo de la vida de Pablo si no le concediéramos que, en el camino de Damasco, contempló la suprema belleza, como la contemplaron los profetas en las visiones con las que fueron llamados, y que por eso lo vendió todo, toda la sabiduría mundana y divina, todo privilegio en el pueblo santo, para comprar la perla única, realizar gozosamente su servicio como “pobre de Yavhé”? Unos y otros, los entusiastas de la belleza natural y los extasiados por la belleza cristiana, han de aparecer necesariamente ante el mundo como insensatos, y el mundo intentará explicar su estado apelando a leyes psicológicas, cuando no fisiológicas (hechos 2, 13). Pero ellos saben lo que han visto y no se preocupan lo más mínimo por lo que dicen los hombres. Sufren por amor a ella y su compadecer queda ampliamente compensado por su ser enardecidos por la suprema belleza, coronada de espinas y crucificada.⁶

Ciertamente la belleza tiene más fuerza de transformación que la metafísica y la ética, aunque las supone. El arte vivo no se reduce a las formas llamadas artísticas, sino que sobre todo se da en la vida, en vidas santas, bellas, proféticas en la sencillez. “Lo bello lleva en sí una evidencia que salta inmediatamente a la vista”.⁷ La pregunta es:

¿tenemos una razón objetiva para limitar lo bello a la esfera de las relaciones intramundanas entre “materia” y “forma”, entre “lo que se manifiesta y su manifestación”, así como a los estados anímicos de la imaginación y la sensibilidad requeridos en cualquier caso para la percepción y la formación de tales percepciones? ¿O podemos acercarnos a lo bello como a una de las propiedades transcendentales del ser y por consiguiente, atribuirle la misma extensión y una forma intrínsecamente análoga a lo uno, lo verdadero y lo bueno.⁸

Yo así lo afirmo y conmigo los Padres de la Iglesia.

Tomemos como ejemplo, a fin de aclarar la cuestión, un valor cuyo portador no es una persona ni un acto personal: la belleza de un paisaje. Un valle cerrado por paredes de roca de color claro y no muy altas, bañado por la luz de la luna, cubierto por un cielo cuajado de estrellas titilantes contra el cual se dibuja con toda claridad, pero sin

duresa alguna, el perfil de las rocas. Se trata de una imagen de belleza indescriptible, clara, suave y pacífica. "Indescriptible" tiene aquí un sentido estricto.

Las palabras no son más que un intento de estimular a la fantasía para que represente una imagen que guarde la mayor correspondencia posible con la realidad a la que hace referencia. Pero de suyo esta belleza es algo único, poseído sólo por este todo configurado individual. La belleza no es algo material, si bien el todo configurado que la posee está formado por seres materiales, y la impresión que produce el todo depende esencialmente de cualidades de cosas: la rígida inmovilidad del muro natural da al valle el carácter de lo protegido y seguro, los tonos luminosos de las paredes de roca su peculiar claridad. Acabo de decir que esa belleza es clara, suave y pacífica. Quien la acoja dentro de sí participará de esa claridad, esa suavidad y esa paz. Entendemos ese estado del alma, sin más, como algo espiritual.⁹

La belleza está fuera (es trascendente) y dentro (es inmanente como lo es Dios con el hombre). San Agustín lo expresa maravillosamente en un texto que se ha hecho antológico:

¡Tarde te amé, Belleza, tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y tú estabas dentro de mí y yo afuera, y así por fuera te buscaba; y, deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que Tú creaste. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Reteníanme lejos de Ti aquellas cosas que, si no estuviesen en Ti, no existirían. Me llamaste y clamaste, y quebrantaste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y curaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y lo aspiré, y ahora te anheló; gusté de Ti, y ahora siento hambre y sed de Ti; me tocaste, y deseé con ansia la paz que procede de Ti.¹⁰

Captar la belleza es sintonizar con la irradiación de lo que es bello porque es armonía perfecta que atrae el corazón. Kandinski dice que el color es un dardo que llega al alma. En el arte oriental ortodoxo, tan dado a la transcendencia, se concreta estos significados. El Padre Spidlik explicó que en el icono,

el color no es algo casual, sino que tiene su propio lenguaje: el rojo es la divinidad; el azul, la humanidad; el blanco de la luz, en la tradición oriental, nace de dentro, es la luz espiritual que ilumina al mundo, es la luz divina que pone de manifiesto la realidad.

En el icono no hay sombras, lo que es una manera de hablar de la luz divina en los cuerpos pintados.

Recordemos que Kant, en su *Estética Trascendental*, establecerá la distinción entre lo bello y lo sublime, distinción que Nietzsche configurará en

Apolo como símbolo de lo bello, y Dioniso como símbolo de lo sublime. Este intento de estética desde el hombre sin Dios tendrá frutos amargos de disolución estética y ética; aunque en un primer momento se revista de erudición comentando lo que han realizado los artistas pasados, pero al pasar a la generación de nuevos artistas se descubre el vacío o los excesos para escandalizar en groserías y roturas, que sólo escandalizarán al que quiere ser escandalizado. San Juan de la Cruz, por vía de experiencia y de arte que no quiere ser espectáculo, habla mucho de *la hermosura* – un centenar de veces en sus escritos –, sabe bien que la hermosura es un trascendental del Ser; pero lo personaliza en Cristo, que es la hermosura del Padre (Cántico 36 y 37). Nadie llega al Padre sino a través de la hermosura del Hijo. De Él la reciben las demás criaturas.

La palabra condescendencia divina expresa la bajada de Dios hasta tomar la naturaleza humana y la pedagogía divina: llevar al hombre al modo de hombre, respetando su naturaleza y su libertad, incluso cuando el hombre obra de modo dañoso. Para hacerlo suavemente, Dios comienza de los sentidos y va así llevando al alma al modo de ella hasta la sabiduría espiritual, que no cae en sentido. Avanza de grado en grado partiendo de las cosas exteriores, palpables y acomodadas al sentido. Así trae al hombre a la perfección del amor, que es unirlo, juntarlo, igualarlo y asimilarlo a la cosa amada.¹¹

En la situación del hombre histórico el arte es en gran parte dramático, no trágico al modo fatal de los griegos. La literatura lo refleja en multitud de ocasiones, pero también todas las artes. Es el drama entre la libertad infinita y una libertad auténtica, pero finita, la del hombre.

El arte contemporáneo se ha rebelado ciertamente contra una noción romántica, idealista de la belleza. Hoy un pintor contemporáneo se ofendería si uno dijera que su obra es bella. Al mismo tiempo el arte contemporáneo está promoviendo, poco a poco, una visión renovada de la belleza. Con fatiga y a través de muchas trampas. Una de éstas es el psicologismo estético: bello es lo que me hace estar bien en mis sentidos. Pavel Florensky dice que la verdad revelada es el amor y el amor realizado es la belleza. La belleza es, pues, el mundo de la comunión donde las realidades se reclaman recíprocamente y mediante una se abre la otra. Pero la comunión se realiza mediante el sacrificio. El verdadero sacrificio sólo es posible como un acto de renuncia libre a causa de un amor fuerte. Esto es la Pascua. La Pascua es el amor de Dios vivido en la historia y esto es un drama. La belleza verdadera no es cosmética ni romanticismo

ni idealismo, sino un drama de la unificación del mundo. El principio de la belleza es, pues, la atracción, la fascinación, no la demostración, no una argumentación aplastante. Para la evangelización del mundo contemporáneo me parece muy importante el principio estético de la Iglesia, es decir, la vida de la Iglesia como la fascinación que atrae, que conmueve a causa del estilo de la vida. Esto crea en torno a la Iglesia una sana simpatía y no temores, miedos y conflictos. Así se afirma el principio de la libre adhesión.¹²

El Padre Rupnik, artista y teólogo, nos cuenta sus experiencias:

Yo pertenecía al arte contemporáneo, primero abstracto, luego de la transvanguardia, y creo que conozco el espíritu de estas corrientes desde dentro. Pero tanto mi encuentro con mi padre espiritual, el padre Spidlik, como el estudio del padre de la poesía simbolista rusa, Ivanov, como el encuentro con el arte paleocristiano han hecho que me diera cada vez más cuenta de que el arte es un servicio y que el artista no puede simplemente expresarse a sí mismo. Comenzó en mí una necesidad de descubrir el arte como servicio a la sabiduría de la vida, por tanto, el arte como comunicación de esos misterios de la vida que ayudan a vivir de modo que nuestra vida no se volatilice, sino que permanezca. Durante una Pascua, hace años, tuve una visión clara de que el principio creativo es la caridad. Y de que, por tanto, debo tener en cuenta a los otros. No afirmar mi voluntad, sino tratar de liberar en el mundo la voluntad del Creador que ya está en todo lo que existe. Cuanto más percibía mi vocación de artista como ascesis, como monaquismo, más se reconocía la gente en mi arte, más fuerte era su adhesión. Yo ayunaba, renunciando a algunos matices y detalles míos, a la exhuberancia en el lenguaje. La gente me hablaba de la fuerza, de la energía de la luz, del aspecto solar de mi arte. Estoy aprendiendo cada vez más a no imponer mi visión, sino a descubrirla en el mundo, en los otros, en la historia. La drama de la modernidad está en la ausencia de la inteligencia contemplativa.¹³

¿Cómo llegar a contruir nuevas iglesias bellas?

Venciendo el manierismo repetitivo, la tentación de las modas, liberándose de los miedos y de los prejuicios y también de las categorías de un arte que se expone en galerías. No pensando que cualquier arte puesto en las iglesias se convierte automáticamente en arte sacro. El arte, el gran arte, como dice Ivanov, nace de la vida, confluye en la vida. Un artista con una fuerte vida de comunidad en la Iglesia, una fuerte vida espiritual, pero que está adentrado bien en el

gusto del lenguaje del arte contemporáneo, será capaz de crear un arte fuerte en el que vibrará la vida. Precisamente porque no lo creará en el laboratorio, solo, como un capricho psicológico, o como una compensación económica, sino que lo creará dentro de un tejido de relaciones verdaderas de la vida. Las grandes épocas del pasado nos enseñan que las iglesias se pueden construir sólo juntos. Hay que promover poco a poco este principio eclesial en las construcciones de las iglesias. En caso contrario continuaremos teniendo iglesias que desde el exterior son construcciones interesantes, se parecen a todo menos a una iglesia, y por dentro tendremos un espacio incómodo para lo que debería ser la función litúrgica y las paredes, las vidrieras tendrán aquí y allá alguna decoración más bien anémica, sosa o un puñetazo en el estómago de un arte violento transportado directamente desde la galería a la liturgia. Me parece que el problema toca la fe. La liturgia es el acto más libre y gratuito de nuestro reconocimiento del Señor; el celebrar al Señor; celebrar la salvación propia. Si no hay fe la liturgia es la primera que advierte la crisis porque no se ve su sentido y se empieza a subrayar la dimensión social de la liturgia. Lo mismo sucede con el espacio litúrgico. Las iglesias bellas son necesarias pero nacerán donde la iglesia es viva, donde hay comunidad eclesial, donde hay belleza que es la unidad. La iglesia construida debe expresar esta unidad y por eso será bella y siempre será expresión de los grandes sacrificios de los creyentes pero también de grandes sacrificios de arquitectos y artistas.¹⁴

En ocasiones los hombres se sienten como hipnotizados por feísmos, crueldades, groserías, mal gusto. No es que estas cosas o acciones sean atractivas, sino que el interior de la persona está corrompida o artistas hábiles han deformado algunas formas de expresión positivas para engañar con máscaras el verdadero rostro de fealdad que no es algo en sí, sino una privación de belleza, quizá por maldad.¹⁵ Por ejemplo mientras se escenifica una relación incestuosa llena de sentimiento acompañarla de una música melodiosa y agradable, no avisadora de estropicios y maldades, así actúa algún músico amoral como Wagner en alguna ocasión. Sin saberlo es el Dionisos de Nietzsche el inspirador de su llamado arte. Dionisos será la divinidad que significará para Nietzsche, el ardor vital, la exaltada pasión, el arrebatador éxtasis y la placentera voluptuosidad. Cuando Nietzsche vislumbra por primera vez, hacia 1871, su concepción dionisíaca del arte y de la vida, descubre en sus contenidos simbólicos, la verdadera concepción para interpretar la vida como voluntad de afirmación, como poder de cre-

cimiento, a través de ese dios, que en la época de los romanos se le identificará con Baco, el dios del vino y la vid, el dios del desatado frenesí y del más exaltado delirio místico. En la significación simbólica de los misterios dionisiacos, como ya hicieron los griegos presocráticos. Como señala Pifarré:

Nietzsche dice que 'El hombre dionisiaco no sólo se complace con el espectáculo de lo terrible, del lujo de la destrucción. La maldad, la locura, la fealdad le parecen admisibles por aquella superabundancia que es capaz de trocar un desierto en fértil comarca' (Gaya ciencia).

Algunos años más tarde, volverá a justificar Nietzsche, la licitud amoral del arte dionisiaco, que le permite enaltecer estéticamente cualquier aspecto de la realidad, por perversa y absurda que sea, siempre que se inspire bajo sus cánones artísticos:

El dios dionisiaco, el más pletórico de vida, puede permitirse hasta la acción más pavorosa y cualquier lujo de destrucción y negación; en él, lo malo, absurdo y feo aparece en cierto modo lícito.

En *La Voluntad de Poder*, vuelve a reflexionar sobre la asunción del espíritu dionisiaco, de todo lo que es hermoso y terrible, para destilarlo en sus insondables entrañas y convertirlo en fecunda pasión de inspiración creativa:

Con la palabra dionisiaco se expresa un impulso hacia la unidad, la gran comunidad panteísta del gozar y del sufrir, que aprueba y santifica hasta las más terribles y enigmáticas propiedades de la vida; la eterna voluntad de creación, de fecundidad, de retorno, el sentimiento de la única necesidad del crear y destruir.¹⁶

También en el mundo consumista se dan estas actitudes:

la belleza desinteresada, sin la cual no sabía entenderse a sí mismo el mundo antiguo, pero que se ha desprendido sigilosamente y de puntillas del mundo moderno de los intereses, abandonándolo a su avidez y a su tristeza.¹⁷

Lejos de ese arte destructivo, debemos distinguir entre la percepción de la belleza y su irradiación. La percepción depende de la sensibilidad, la educación, la vida moral, es decir, del estado subjetivo del individuo y de su entorno cultural. Pero la percepción no marca la belleza y la hermosura, puede ser su altavoz o puede destrozarla. La belleza no existe en sí misma más que como una irradiación del Ser perfecto, que pasando ante las cosas vestidas las dejó de su hermosura.¹⁸ Pasar de las cosas bellas a la Belleza original es tarea humana en proceso de dignificación. No se puede reducir el progreso hacia el amor unitivo a la vida moral irrenunciable, sino que conviene añadir la estética que lleva a la ética y a la unificación amante. La

experiencia histórica muestra que no basta la intención para ser artista o para gustar de la Belleza. Las grandes Obras de arte son de raíz religiosa que permite experiencias casi directas con el origen de lo bello en mil formas humanas. Dámaso Alonso lo expresa así:

Toda poesía es religiosa. Buscará unas veces a Dios en la Belleza. Llegará a lo mínimo, a las delicias sutiles, hasta el juego, acaso. Se volverá otras veces, con íntimo desgarrón, hacia el centro humeante del misterio, llegará incluso a la blasfemia. No importa. Si trata de reflejar el mundo, imita la creadora actividad. Cuando lo canta con humilde asombro, bendice la mano del Padre. Si se revuelve, iracunda, reconoce la opresión de la poderosa presencia. Si se vierte hacia las grandes incógnitas que fustigan el corazón del hombre, a la puerta llama. Así va la poesía de todos los tiempos a la busca de Dios.¹⁹

Si esto ocurre en la duda y en la búsqueda, el esplendor del encuentro, la posesión, de la intimidad que se desvela y se oculta en su infinita belleza llega a expresiones insuperables como las de San Juan de la Cruz.

Existe la belleza moral, la atracción de la sencillez, de la heroicidad, de la fuerza interior, de la inteligencia que ve y sirve, de ocultarse y desaparecer, para que las obras buenas sean vistas sólo ante Dios lejos de vacías honras. Y están las clásicas artes (música, escultura, pintura, arquitectura, poesía, literatura, teatro, cine que es una forma muy artificiosa de teatro). Entre ellas destaca la música que a través del sentido externo más perfecto – el oído – llega al interior al hombre con una hondura que puede estremecerle de emoción, de entusiasmo, de tristeza, de gozo, tocando al ser humano en lo más íntimo. Esto quizá sea así por la estructura matemática de la creación. La armonía tiene una razón matemática como la cuaterna armónica y otras combinaciones, más o menos intuitivas o pensadas, en el artista. Llama la atención que el mundo es un cosmos, no un caos, es algo ordenado hasta su más íntima estructura. Dios es sabio, no caprichoso. Así podemos admirar la belleza de los fractales, la sorpresa de los hologramas, algunos números que se repiten y sin ellos no se puede explicar el mundo material, como la constante de Planck, el número e, pi. Lo más íntimo de la materia no es algo que se ve y se toca, ni siquiera con instrumentos, sino algo que se explica con matemáticas y queda en su incógnito ser real. Pascal consigue dominar con las probabilidades un poco el caos, Prigogine y otros dominan más lo que se llamaba caos a otro nivel. La matemática, aunque no sea ciencia exacta, pues necesita hipótesis axiomáticas como el teorema de Goddel, permite llegar a honduras de intimidad material. También llega a honduras psicológicas que son la base de la buena música. Dios mismo no es mate-

mática, pero su belleza no es caótica ni arbitraria, es lógica, es inteligentísima, sabia en todos los modos como podemos captarla; y, desde luego, es matemática. Pretender oponer la belleza armónica a la fuerza interna – Apolo y Dionisos – es un acto voluntario lejano a la realidad humana.

Sirva el ejemplo de Antonio Gaudí – el arquitecto de Dios en proceso de beatificación cristiano – quiere volver a lo original, pero no en sentido de ser distinto de todos, cueste lo que cueste, para tener fama, eso no le importa nada. Ni en el sentido de escandalizar al pequeño burgués, ni mucho menos para enriquecerse o ser famoso. Quiere volver al origen y lo encuentra en la creación, en la naturaleza, en la Creación conocida como creyente. El arte en Occidente está lleno de racionalización en todas sus formas – es el genio de la cultura grecolatina – y un oriental encuentra dificultad para entenderla. En cambio – aparte de las medidas de marketing – conectan indudablemente con el arte de Gaudí, porque viven en una cultura menos racionalizada, sólo copian la técnica de Occidente como algo útil; pero la cultura de lo bello en el origen natural les llena de vibraciones interiores. Así se ve en el ikebana, en las formas chinas, hasta en la escritura, incluso en la música que suele ser monótona, como suele ser lo natural, casi siempre, y la lengua es tonal, para sorpresa de un occidental, mientras que en África, el swahili también lo es. Los mismos rusos punto de unión entre ambos mundos tiene como medio privilegiado de expresión la literatura, no la filosofía. El arte es necesario en el hombre porque en el acto de ser personal está el *pulchrum* participado de la Belleza divina que asombra y entusiasma en el sentido griego de la palabra: “estar lleno de Dios” ante la irradiación del *Pulchrum* divino bien humanizado.

Otro ejemplo es el de Chillida que pretende llegar con un entusiasmo artístico a la riqueza de la materia, en formas sorprendentes, como el peine de los vientos en la playa de Donosti, y subyace invisible una noción de Dios, quizá Trinitario, pues lo ve un ser artístico que surge de su alma cristiana, aunque no lo estudie teológicamente, como hizo Gaudí que encuentra simbolismos de lo más explícitos.

Existen creaciones como el famoso “Blanco sobre blanco” que conduce a la transcendencia más allá del realismo demasiado explícito. El románico también tiene una influencia neoplatónica de evocar al Dios que está más allá, con los juegos de luces, las pinturas semi simbólicas, los olores, las músicas. El arte oriental cristiano es riquísimo en este aspecto. Otros como el Barroco se recrean en lo plástico, de tal manera explícito que hasta se sale de su marco natural. Se ve todo, pero aún así, muestra lo que no se ve en rostros, colores, formas hiperrealistas.

La poesía es privilegiada artísticamente como expresión del *Logos* y de la experiencia interior a través de metáforas, ritmos, rimas y expresiones sugerentes. Es creativa, aunque admita poco la mediocridad. Los grandes poetas forman el alma de los pueblos a través de la primera elaboración humana, que es el lenguaje. La novela encuentra matices de la persona más ricos que la realidad de la mayoría de las personas que viven en mundos interiores o exteriores mediocres y sin brillo. El teatro debería ser educador por el mismo motivo, aunque sea utilizada la técnica, no la belleza ni el arte, para embrutecer a muchos que quieren ser embrutecidos en una vida de evasión en mundos artificiales tan lejanos a su pobreza interior. Esto ocurre con más fuerza aún en el cine – verdadero séptimo arte – que utilizado por artistas que, si saben ver genialmente la belleza, pueden alcanzar cotas mayores que otras artes al aunar todos los sentidos externos e internos, el pensamiento, el querer y el afecto. Los muchos escándalos producidos no desdicen de lo que afirmo, aunque revelan enfermedades del hombre sin recursos críticos por pequeñez de su desarrollo humano.

Stefan Zweig narran así el misterio del artista:

entre los numerosos enigmas del mundo, el más profundo e inexpugnable sigue siendo el misterio de la creación. En este ámbito la naturaleza no se deja subyugar: jamás revelará ese ingenio supremo que da origen al mundo, que permite que nazca una flor, una poesía o un hombre. Despiadada e indiferente ha corrido el velo. Ni siquiera el poeta, ni el músico, podrán explicar el instante de su inspiración. Una vez concluida la creación, el artista ignora por completo su origen, desarrollo y evolución. Nunca, o casi nunca, es capaz de explicar cómo las palabras, al elevar su sentido, se han unido en una estrofa, como unos sonidos aislados han engendrado melodías que luego resuenan durante siglos. Lo único que puede brindarnos una idea de ese proceso incomprensible de creación son las páginas manuscritas, sobre todo las no destinadas a la imprenta, los primeros borradores aún inciertos y sembrados de correcciones a partir de las cuales se va cristalizando poco a poco la futura forma definitiva.²⁰

En cuanto a la reacción del artista es muy claro lo que dice, aunque aplique a la ciega naturaleza una luz que no posee, ni mucho menos, sino que está en lo íntimo de la persona. Un animal nunca canta, ni hace poesías, ni pinta, ni realiza ninguna creación; el canto del ruiseñor es repetitivo y fruto del instinto aunque suene agradable al oído humano. La creatividad es una irradiación del Creador en el hombre que puede ser sensible a ella.

Ernestina de Champourcin expresa así la realidad poética a petición de sus editores:

¡Poetas amigos, ayudadme! ¿escribimos en realidad para algo, para alguien? Me pongo a pensar, hago examen de conciencia y llega a una conclusión que me resulta tristísima. No es para nada, y lo que es peor, para nadie ¿Es posible tanto vacío? Pero de repente mi admirado Juan Ramón viene en mi ayuda. Él sabe muy bien que el poeta escribe para sí, porque le sale y a fin de cuentas porque Dios quiere. De lo contrario, ¿quién nos regala al final de la poema, cuando lo leemos por primera vez, esa inefable sorpresa, ese delicioso escalofrío y esa estremecida pregunta?: ¿yo he escrito esto? Yo sólo puedo decir que un buen día tras un batiburrillo de lecturas, sale, brota, un verso. De momento parece una línea. Después se le bautiza con el nombre de verso y luego un oscuro impulso nos impulsa a continuarla. Más tarde, alguien nos habla de oficio, de la necesidad de leer algo más, o nos pregunta sobre qué escribimos. Por último un indiscreto dice: ¿De qué va su libro? “No va de nada, va de poesía”. Eso es lo que siento eso es lo que siento cuando me hablan de poética y me piden definiciones.²¹

La Trinidad y la belleza

El fondo trinitario de la persona lleva más lejos. De un lado cada persona posee algo de la emoción del eterno engendrar un Hijo perfecto igual al Padre. De otro en su interior participa de ese Hijo, que es el Modelo y ejemplo de la Creación ad extra en su plenitud de Verdad y Belleza. En tercer lugar está en la intimidad en el hombre del algo del éxtasis del Espíritu ante la generación del Hijo por el Padre. Esta intimidad eterna se puede expresar con todos los saberes humanos, pero quizá las palabras que la exprese mejor sea *emoción*, *entusiasmo*, *éxtasis*, porque se conjugan con perfección los trascendentales del Ser que son también las grandes aspiraciones humanas: Amor, Verdad, Unidad, Bondad, Belleza. ¡Naturalmente, instintivamente, el hombre tiende a evocar a Dios cuando la belleza inesperada o intensa le arranca del embotamiento cotidiano! “¡Dios mío! Cuánta belleza...” exclama el poeta (Castro Alves, *Sub tegmine fagi*) y con él – consciente o inconscientemente – todos los artistas han vibrado y creado. En la tradición occidental ya Píndaro, en su grandioso “Himno a Zeus” había revelado que la belleza artística, las musas, son el remedio que Zeus concedió para superar el embotamiento del hombre, olvidado del origen divino del mundo e inmerso en su visión rutinaria. Las relaciones entre Dios, la belleza y el arte han sido recientemente (1999) retomadas por Juan

Pablo II en su “Carta a los Artistas” califica la obra de arte de “epifanía”, manifestación, por la belleza, de Dios. Empieza hablando de la creación artística – y no se trata de arte sacro – como participación de lo divino:

(vosotros, artistas), atraídos por el asombro del ancestral poder de los sonidos y de las palabras, de los colores y de las formas, habéis admirado la obra de vuestra inspiración, descubriendo en ella como la resonancia de aquel misterio de la creación a la que Dios, único creador de todas las cosas, ha querido en cierto modo asociaros.

Y después de evocar un sugestivo hecho de la lengua polaca:

La página inicial de la Biblia nos presenta a Dios casi como el modelo ejemplar de cada persona que produce una obra: en el hombre artífice se refleja su imagen de Creador. Esta relación se pone en evidencia en la lengua polaca, gracias al parecido en el léxico entre las palabras *stwóeca* (creador) y *twórcam* (artífice),

concluye:

Dios ha llamado al hombre a la existencia, transmitiéndole la tarea de ser artífice. En la “creación artística” el hombre se revela más que nunca “imagen de Dios” y lleva a cabo esta tarea ante todo plasmando la estupenda “materia” de la propia humanidad y, después, ejerciendo un dominio creativo sobre el universo que le rodea.

El Artista divino, con admirable condescendencia, trasmite al artista humano un destello de su sabiduría trascendente, llamándolo a compartir su potencia creadora. Obviamente, es una participación que deja intacta la distancia infinita entre el Creador y la criatura, como señalaba el Cardenal Nicolás de Cusa: “El arte creador, que el alma tiene la suerte de alojar, no se identifica con aquel arte por esencia que es Dios, sino que es solamente una comunicación y una participación del mismo”. Participación, que es asimismo participación en el bien y en el ser. En ese sentido, Juan Pablo II establece también la proximidad entre bondad y belleza: “Al notar que lo que había creado era bueno, Dios vio también que era bello”. La relación entre bueno y bello suscita sugestivas reflexiones. La belleza es en un cierto sentido la expresión visible del bien, así como el bien es la condición metafísica de la belleza. Lo habían comprendido acertadamente los griegos que, uniendo los dos conceptos, acuñaron una palabra que comprende a ambos: *kalokagathia*, es decir “belleza-bondad”. A este respecto escribe Platón: “La potencia del Bien se ha refugiado en la naturaleza de lo Bello”. Lejos están estas afirmaciones de lo que dice Nietzsche,

El arte sumergido en la inspiración dionisíaca, adquiere la categoría suprema del conocimiento y el rango superior de la existencia,

puesto que el arte es la verdad misma de las cosas, en cuanto que por su divinidad es superior a la misma verdad.

Esta es la inquietante tesis que aparece en *El Crepúsculo de los Ídolos*: “Algo más fuerte que el pesimismo, más divino que la verdad: esto es, el Arte... el arte tiene más valor que la verdad”, o más aún “El arte es la auténtica misión de la vida, el arte es la actividad metafísica de la vida”.²² Realmente es una destrucción.

Juan Pablo II después de relacionar Bien y Belleza inseparablemente añade,

Queridos artistas, sabéis muy bien que hay muchos estímulos, interiores y exteriores, que pueden inspirar vuestro talento. No obstante, en toda inspiración auténtica hay una cierta vibración de aquel “soplo” con el que el Espíritu creador impregnaba desde el principio la obra de la creación. Presidiendo sobre las misteriosas leyes que gobiernan el universo, el soplo divino del Espíritu creador se encuentra con el genio del hombre, impulsando su capacidad creativa. Lo alcanza con una especie de iluminación interior; que une al mismo tiempo la tendencia al bien y a lo bello, despertando en él las energías de la mente y del corazón, y haciéndolo así apto para concebir la idea y darle forma en la obra de arte. Se habla justamente entonces, si bien de manera análoga, de “momentos de gracia”, porque el ser humano es capaz de tener una cierta experiencia del Absoluto que le trasciende.²³

Aquí se ve la tendencia hacia arriba que el Arte puede ejercer en el hombre, contraria a la tendencia hacia abajo, siempre posible y defendida por el arte dionisiaco, si se le pudiese llamar arte por utilizar sus técnicas, no su espíritu.

Al hombre artista se le llama creador. Pero en realidad la belleza es original en Dios – único Creador – y participada en el hombre – concreador-. Surge la belleza del hombre en cuanto es persona y “alguien ante Dios”, alguien que en su interior tiene la presencia trinitaria de Dios y sabe encontrar el modo de expresarlo exteriormente. Por ello la belleza es creación y admiración. Dios es la Belleza. El artista – todo hombre en cierto modo lo es – la descubre y la expresa, pero el encuentro con la belleza despierta la admiración, el asombro, el éxtasis, el gozo, el amor. Lo sublime no es ya fruto humano del genio, sino descubrimiento, unión del reflejo divino que el hombre es capaz de captar o expresar elevándose. Lejos está la Belleza de la Técnica, pues es Arte. Es doloroso oír que una novela, una película que reflejan un mundo sórdido se la alabe diciendo que está técnicamente bien hecha. Conviene desenmascarar mucho engaño y bombo mutuo, cuando no miradas demasiado impresionables o desgastadas.

El Cardenal Ratzinger constata que

hoy día el mensaje de la belleza es puesto en duda por el poder de la mentira, que se sirve de varios estratagemas. Uno de estos es el de promover una belleza que no despierta la nostalgia de lo inefable, sino que más bien promueve la voluntad de posesión. ¿Quién no reconocería, por ejemplo, en la publicidad esas imágenes que con extraordinaria habilidad están pensadas para tentar irresistiblemente al hombre a apropiarse de algo y a buscar la satisfacción del momento?

Ratzinger constata que el arte cristiano se encuentra hoy entre dos fuegos: “debe oponerse al culto de lo feo, según el cual toda belleza es un engaño, y tiene que enfrentarse a la belleza mendaz que hace al hombre más pequeño”. Según Dostoievski proclama “la belleza nos salvará” refiriéndose a la belleza redentora de Jesucristo. Esta afirmación de la belleza de Cristo va más allá de una imagen ideal adaptada al ideal platónico o renacentista, sino que va al corazón del arte no celestial, sino en el mundo histórico que vivimos.

Quien cree en el Dios que se manifestó precisamente en las semblanzas de Cristo crucificado como “amor hasta el final” sabe que la belleza es verdad y que la verdad es belleza, pero en el Cristo que sufre aprende también que la belleza de la verdad comprende la ofensa, el dolor, y el oscuro misterio de la muerte.

De este modo, sabe que la belleza “sólo puede ser encontrada en la aceptación del dolor y no en ignorarlo”. “En todas las atrocidades de la historia – escribe el cardenal –, un concepto meramente armonioso de la belleza no es suficiente”. “De hecho, en la pasión de Cristo la estética griega – tan digna de admiración – es superada”, aclara.

Desde entonces, la experiencia de la belleza ha recibido una nueva profundidad y un nuevo realismo. Quien es la belleza misma se ha dejado golpear el rostro, escupir a la cara, coronar de espinas – la Sábana Santa de Turín puede hacernos imaginar todo esto de manera impactante,

constata. Pero precisamente en este rostro tan desfigurado aparece la auténtica belleza: la belleza del amor que llega “hasta el final” y que se revela más fuerte que la mentira y la violencia. “Tenemos que aprender a verlo – concluye Ratzinger –, si somos golpeados por el dardo de su paradójica belleza, entonces le conoceremos verdaderamente”.²⁴

Vale la pena citar las obras de arte reconocidas por todos para ver la gran influencia entre religión y belleza: Dante, San Juan de la Cruz, Dostoievski, Murillo, el Greco, Calderón de la Barca, Shakespeare, Manzoni, Bach, Palestrina, Vivaldi y muchísimos miles más. Bien se puede

decir que un pueblo vale lo que vale su arte, y su arte vale lo que sea su experiencia del Dios vivo, y que una persona se dignifica en la medida en que vive la vida como belleza. Como dice Cano,

Sólo la Belleza puede apartar las tinieblas de nuestro espíritu y darnos una fuente infinita de bebida inmortal, un maná que baja del cielo. El don de la belleza es dulce y divino trastorna al hombre como a San Juan de la Cruz le trastornaba Dios en el éxtasis místico.

¹ Von Balthasar, *Gloria I*, ed. Encuentro, Madrid 1985, p. 22.

² *Ibid.* p. 23.

³ *Ibid.* p. 16.

⁴ Claudio Rodríguez, *Don de la ebriedad*, Clásicos Castalia, VII, 32-33 pp. 116 y 117.

⁵ *Ibid.* I, 1-4, p. 81.

⁶ Von Balthasar, *Gloria I*, ed. Encuentro, Madrid 1985, pp. 34-35.

⁷ *Ibid.* p. 38.

⁸ *Ibid.* p. 39.

⁹ Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, p. 89.

¹⁰ San Agustín, *Confesiones*, Libro 7, 18.

¹¹ San Juan de la Cruz, *Subida ... II*, 17, 2-3-4-5; *Noche ... II*, 13, 9 cit. en Melquíades Andrés, *San Juan de la Cruz. Maestro de espiritualidad*, ed. Temas de hoy, creencias, 1996, p. 85.

¹² Entrevista al Padre Rupnik en *Zenit*.

¹³ Entrevista en Sent. ZS02120501.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Sirva un ejemplo entre mil. Una crítica de cine del año 2002 trata de un asesinato por venganza del violador de su novia. Dice el crítico: el director consigue que la historia de amor sea trágicamente emotiva porque conocemos su doloroso final y aquí (no en escenas como el bar gay o el asesinato a golpes de extintor) radica la crudeza del film: nos explica sin medias tintas que no somos nada y que el destino de nuestra felicidad es desaparecer engullida por la propia violencia y el inexorable paso del tiempo. Realmente se puede pensar en la mente del director y la de los espectadores que quieran ver belleza ante este espectáculo, eso sí con una violación a tiempo real. Esto es morbosidad no belleza.

¹⁶ Lluís Pifarré, "Nietzsche" en *Arvo.net*.

¹⁷ Von Balthasar, *o.c.* p. 22.

¹⁸ San Juan de la Cruz.

¹⁹ Cit. en *Dios y los naufragos*, p. 19, J. Ayllón, ed. Belacqua, Barcelona 2002.

²⁰ Stefan Zweig, *El mundo de ayer*, ed. El acantilado, 2001, p. 440.

²¹ Citado de Beatriz Comella, *Ernestina de Champourcin, del exilio a Dios*, ed. Rialp, 2003, pp. 61-62.

²² Lluís Pifarré, *o.c.*

²³ Luiz Jean Lauand, "Dios, la belleza y el arte", artículo en *Arvo.net*, 15.VII.2002.

²⁴ Ratzinger, Conferencia en Rimini al encuentro de Comunión y Liberación, agosto 2002, tomado de *Zenit* ZS02082110.

L'UMANESIMO PLENARIO
ALLA LUCE DEL PADRE NOSTRO.
IL TRIALISMO TRASCENDENTALE STORICO

MICHELE CUCIUFFO

Premessa

“Uno dei compiti, di cui il pensiero cristiano dovrà farsi carico nel corso del prossimo millennio dell’era cristiana” è “di giungere ad una visione unitaria ed organica del sapere”:¹ il Padre Nostro è la suprema sintesi sapienziale, la sorgente inesauribile, da cui attingere la verità sull’uomo e sulla realtà, il responso più completo ed esauriente, che mai sia stato offerto all’umanità in rapporto al perenne monito “conosci te stesso”, essenziale fondamento e coronamento al cammino della persona e dell’umanità sulle vie del mondo e della storia.

È tanto alta e tanto ricca “nel suo splendore, nella sua profondità e insieme semplicità”² la verità, che Gesù, nella sua infinita sapienza, ha profuso nella preghiera da Lui dettata, il Padre Nostro, che provare a svelarne lo splendore, a coglierne la profondità, a rivelarne la divina semplicità, sarebbe stolta presunzione, se Gesù non ci avesse comandato “Cercate il Regno di Dio e la sua giustizia” (*Mt* 6, 33).

Alla sua luce è possibile attingere le verità fondamentali della nostra esistenza e fondanti il nostro pellegrinaggio terreno: l’universale paternità di Dio e la dignità trascendente della persona, la fratellanza e la comunione di amore, l’uguaglianza e la comunicazione della verità tra tutti gli uomini, la libertà e l’ecumenica comunità di beni. È la fonte primaria delle risposte a “le domande che caratterizzano il percorso dell’esistenza umana: chi sono? da dove vengo e dove vado? Perché la presenza del male? Cosa ci sarà dopo questa vita?”³ Gesù, la Verità incarnata, così come ci ha ammoniti di “vegliare e pregare”, (*Mt* 26, 41; *Mc* 14, 38; *Lc* 21, 36), ci ha voluto così insegnare a pregare, ed insieme a conoscerci e a conoscere, ad amarci e ad

amare, a volerci e a volere nella verità del rapporto sussistente tra il nostro spirito e il Padre.

Sussiste un rapporto simmetrico tra l'umanesimo plenario, che Tommaso ha individuato nei vettori del nostro cammino, i trascendentali *ens, unum, verum, bonum*, e il Padre Nostro, che ci rivela l'universale sistema ontologico, deontologico, storico nel vissuto tra la triadicità antropica e il trionalismo metafisico.

1. LA PRIMA TRIADE

Padre nostro che sei nei cieli: trionalismo metafisico e antropico

Il "*Padre Nostro che sei nei cieli*" ci propone l'intero orizzonte ontologico, Dio, l'uomo, il mondo, il fondamento e il coronamento di ogni ricerca filosofica. "Le discipline filosofiche si insegnino in maniera che gli alunni siano anzitutto guidati all'acquisto di una solida e armonica conoscenza dell'uomo, del mondo e di Dio".⁴

Due sono le ottiche interpretative di questa prima triade della preghiera del Padre Nostro, *la metafisica e l'antropica*: l'ottica metafisica ci viene illustrata da Tommaso, che, componendo il pensiero greco con la lezione che ci proviene dal Padre Nostro, pose come principio fondante di ogni filosofia l'essere nel suo triadico significato analogico, Dio, uomo, mondo: "ponendo come oggetto proprio della metafisica la realtà '*sub ratione entis*', indicò nell'analogia trascendente dell'essere il criterio metodologico per formulare le proposizioni circa l'intera realtà, ivi compreso l'Assoluto".⁵

In corrispondente relazione al trionalismo metafisico, Dio, l'uomo e la natura, vi si riscontra la plenaria ottica antropica, "*Homo quodammodo est omnia*":⁶ "*Ruach, Nephesh, Bazar*", "*to pneuma, psuchè, to soma*" (I Ts 8, 23), lo spirito, l'anima, il corpo.

Le due ottiche si integrano e interagiscono nel trascendentale rapporto *biunivoco* dando luogo, con il loro reciproco rapporto, alla religione, alla filosofia, alla scienza.

"Padre"

Il Padre, l'Uno e il Trino, ha creato con "il suo alito" (Gn 2, 7) lo spirito di ciascuno di noi, il nostro "per sé", uno e triadico, dotato dell'anelito al

suo Eterno Amore, alla sua Necessaria Verità, al suo Assoluto Bene; sono unico nell'amore della bellezza, singolare nel conoscere la verità, irripetibile nel volere il bene, "Non ci fu, non c'è, non ci sarà mai uno uguale a me"; sono una persona, il mio fine è la realizzazione delle potenzialità, "i suoi beni" (Mt 25, 14), in conformità al progetto trascendente disegnato per me fin dall'eternità: "Non chiamate nessuno padre sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello del cielo" (Mt 23, 9).

Gesù ci ha insegnato a invocare Dio, il Creatore e Signore del cielo e della terra, l'Eterno, il Necessario, l'Assoluto, con il titolo di Padre, perché siamo uno spirito, che, pur calati nella realtà immanente del nostro corpo, ci fa salmodiare con la Madonnina "il mio spirito esulta in Dio mio Salvatore" (Lc 1, 47): è da Lui che viene la nostra salvezza, ed è volgendo il nostro sguardo alla sua paternità, che noi troviamo l'indirizzo della nostra anima.

"Nostro"

Siamo stati tutti creati dal nostro Dio dotati di un cuore per amare, di una mente per conoscere, di una coscienza per scegliere il bene. Ogni uomo è uno, vero, buono nella facoltà di amare la bellezza, di conoscere la verità, di volere il bene. Gesù risorto, parlando a Maria, ha detto: "Io torno dal Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro" (Gv 20, 17).

Tutti siamo figli di Dio, uni, veri, buoni, ciascuno è figlio del Padre, unico, singolo, irripetibile: tutti e ciascuno formiamo così l'universale comunanza della famiglia umana, affratellati dalla comunione dell'amore che ci trascende, uniti dalla comunicazione della verità che ci eguaglia, accomunati dalla ricerca del bene che ci libera.

"Che sei nei cieli"

"Sono uno spirito in un vaso di argilla"; sono spirito e ho un corpo, che dovrò "restituire al pianeta, un semplice punto dell'universo".⁷ Sono stato creato nello spirito da Dio, il Trascendente, e generato nel corpo dall'unione amorosa dei miei genitori: la nostra patria è "il cielo", veniamo da Dio, siamo investiti della dignità trascendente di persona, e a Dio dobbiamo tendere con lo spirito, servendoci del nostro corpo, "*quasi strumentum*" della trascendente libertà del nostro vivere: "*Primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo, a sensitiva primordium sumit*".⁸

Il cardinale Carlo Maria Martini scrive che la persona vive tramite il corpo, ma non per il corpo "Si verifica per esso una certa "*coincidentia*

oppositorum”:⁹ mi separa dagli altri e mi unisce, tutto faccio con lui e per mezzo di lui, ma tutto non è; conosciamo per mezzo del corpo il bello, il vero e il buono, ma non con il corpo e per il corpo; vivo di pane ma “non di solo pane” (*Mt 4, 4*).

2. TRIALISMO TRASCENDENTALE

2.1. *La seconda triade: gli ottativi*

2.1.1. *Il senso dell'essere: la deontologia trascendentale*

Ogni ontologia ... rimane, in fondo, cieca e falsante rispetto al suo intento più proprio, se non ha in primo luogo sufficientemente chiarito *il senso dell'essere* e se non ha concepito questa chiarificazione come il suo compito fondamentale.¹⁰

Gesù, con “Siate figli del Padre vostro che è nei cieli” (*Mt 5, 45*), ci ha indicato il senso del nostro essere, che è dato dal rapporto che l'uomo intero, con la sua trialità, instaura, alla luce dello spirito, da “*pneumatikòs*” (*1 Cor 2, 15*), con il trialismo metafisico sul percorso indicato dai trascendentali, l'amore del bello, la conoscenza della verità, la volontà di bene, che dalla realtà immanente ci fanno anelare e tendere alla realtà trascendente, verso il traguardo dell'amore eterno, della verità infinita, del bene assoluto, il Creatore e Signore del cielo e della terra, Dio e Padre del nostro spirito.

“Cercate il regno di Dio e la sua giustizia, e il resto vi sarà dato in soprappiù” (*Mt 6, 33*): il regno di Dio nelle molte espressioni di Gesù viene identificato nel biblico comando di amore: “Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la mente, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza. Amerai il prossimo tuo come te stesso” (*Mt 22, 37-38; Mc 12, 29-31; Lc 10, 27*):¹¹ “E Gesù: Hai risposto bene, fa questo e vivrai” (*Lc 10, 28*); “Da questi due comandamenti dipende tutta la legge e i profeti” (*Mt 22, 40*); “Val più di tutti gli olocausti e i sacrifici” (*Mc 12, 33*).

La grandezza dell'uomo, di tutto l'uomo e di ogni uomo, è data, a livello ontologico, dalla dignità trascendente di figlio di Dio, e, a livello operativo, dall'amore, che lo fa, più di ogni altra facoltà, simile a Dio Padre, il sommo e assoluto Amore: all'interno della realtà naturale, l'uomo, per il suo trascendente amore, è l'unico essere investito della dignità trascendente di persona: “*Creaturae rationales gubernantur propter se ipsas*”.¹²

E quando miro in cielo arder le stelle;
 Dico fra me pensando:
 A che tante facelle?
 Che fa l'aria infinita, e quel profondo
 Infinito seren? Che vuol dir questa
 Solitudine immensa? ed io che sono?
 (Leopardi, *Canto Notturmo*)

La risposta ce la dà la Parola:

Quando contemplo i cieli, opera delle tue mani
 la luna e le stelle che tu hai fissate,
 che cos'è l'uomo che ti ricordi di lui ?
 Che cos'è il figlio d'uomo che di lui ti prendi cura?
 Sì, di poco l'hai fatto inferiore ai celesti
 e di gloria e di onore lo circondi;
 qual signore l'hai costituito sulle opere delle tue mani;
 tutto hai posto sotto i suoi piedi
 (Sal 8).

L'uomo è una triadicità triadica storica: una triadicità esistente: "ex" = spirito, per sé; "sist" = anima, a sé; "ens" = corpo, in sé; triadica = ogni uomo è cuore che ama "da uno e unico" il bello, mente che conosce "da vero e singolo" la verità, volontà che tende "da buono e irripetibile" al bene; storica: che vive il rapporto tra la sua triadicità e il trialismo metafisico, amando sempre più e meglio la verità e il bene per realizzare il progetto, che Dio e Padre fin dall'eternità ha disegnato per ogni uomo secondo le capacità e "i suoi beni".

Tommaso associa, al concetto di essere, il trialico significato analogico, Dio, il mondo, l'uomo: il Creatore e Signore comunica in un modo corrispondente alla realtà creata se stesso; ogni cosa è la teofonia di Dio, ci parla con la voce del silenzio che è stata creata dall'Uno e il Trino, è una sua manifestazione, "de te, altissimo, porta significazione" (Francesco). "Tu hai disposto ogni cosa secondo misura, numero e peso" (*Sap* 11, 20), a cui Tommaso per volere significare che il Creatore e Signore ha comunicato se stesso alle creature e che la realtà tutta naturale partecipa del suo essere propone il concetto dei trascendentali: "Nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est, unum, deinde, post verum, bonum".¹³

E, se se ne vuole specificare la funzione, diremo che: all'"*unum*" corrisponde l'amore della bellezza armonica, che la Madonnina ha cantato con il "*Magnificat anima mea Dominum*" e Francesco con il Cantico delle Creature, al "*verum*" corrisponde la conoscenza della realtà cronotopica, a

cui è dedita la ricerca e il cammino della scienza, di cui è stato e rimane il primo e fondamentale iniziatore Galileo, che differenziò la trascendenza del “che sei nei cieli” dalla ricerca scientifica, che riguarda “come vadia il cielo”; al “*bonum*”, che ritroviamo nella Genesi “e vide che era buono”, corrisponde la tecnologia applicata, che ha dato luogo alla rivoluzione industriale, di cui il primo e fondamentale iniziatore è stato quell’altra grande anima religiosa, Bacone.

I trascendentali, a livello ontologico, sono i termini, che fanno della realtà naturale la teofonia del Creatore e Signore del cielo e della terra, a livello operativo sono il termine medio, che fa della natura il piedistallo su cui l’uomo si può reggere per tendere al Trascendente, il Signore e Dio, Padre di ogni uomo; posto com’è l’uomo tra la trascendenza di Dio e l’immanenza della realtà naturale – “*Homo quasi constitutus est inter Deum et res terrenas*”¹⁴ – i trascendentali sono i vettori dell’animo umano, la loro valenza vitale è data dall’indirizzare l’amore della bellezza, la conoscenza del vero e il volere del bene verso il Signore e Dio.

Dio, l’Uno e Trino, il Sommo Amore, la Somma Sapienza, la Somma Potenza, creò l’uomo, spirito, persona “Facciamo l’uomo a norma della nostra immagine, come nostra somiglianza” (*Gn 1, 26*).

L’uomo, creato dall’alito Dio, l’Uno e il Trino, a sua immagine e somiglianza, è nello spirito uno e unico nell’amore, vero e singolo nella conoscenza, buono e irripetibile nel volere, è “la teofania” di Dio; egli, tramite l’“instrumentum” del corpo, si serve della natura, “la teofonia” di Dio, e, alla luce del Padre Nostro e seguendo la traccia segnata da “i suoi beni” (*Mt 25, 14*), i trascendentali, s’incammina sul sentiero delle “capacità” (*Mt 25, 15*) personali, di cui è stato dotato, per realizzare il progetto disegnato dal Dio e Padre fin dall’eternità.

2.1.2. I “suoi” beni

“Figlio mio, tu stai sempre con me e tutto ciò che è mio è anche tuo” (*Lc 15, 31*)

Il Padre ci ha creati tutti uguali e liberi: siamo tutti uguali, uni, veri, buoni, in quanto provvisti de “la medesima somma” (*Lc 19, 12-13*), dotati della facoltà di amare il bello con il cuore, di conoscere la verità con la mente, di tendere al bene con la volontà; e siamo liberi, ciascuno è unico, singolo, irripetibile: “Chiamò i suoi servi e affidò loro i suoi beni. A uno consegnò cinquecento monete d’oro, a un altro duecento e a un altro cento: a ciascuno secondo le sue capacità” (*Mt 25, 14-15*).

Tutti siamo uguali nella facoltà di amare, di conoscere, di volere ma ciascuno è se stesso, nella triadità dei doni dello spirito, dei ministeri dell'anima, nelle operazioni del corpo:

Vi sono diversi doni, ma uno solo è lo Spirito; c'è varietà di ministeri, ma uno è il Signore; c'è varietà di operazioni, ma uno solo Dio, che opera tutto in tutti. In ciascuno lo Spirito si manifesta in modo diverso, ma sempre per il bene comune. (*Cor 12, 4-7*)

“Il bene comune” è dato, quindi, dall'uguaglianza di tutti e dalla diversità di ciascuno: se fossimo tutti uguali non avremmo cosa dare e cosa ricevere, se fossimo diversi non potremmo dare e non potremmo ricevere: uguaglianza e diversità sono le condizioni necessarie e indispensabili per poter dare e ricevere e vivere nella comunione di amore, nella comunicazione della amore, nella comunità dei beni.

Tutti e ciascun uomo è, quindi, dotato della capacità di amare da “*unus*” e “*unicus*”, di conoscere da “*verus*” e “*singulus*”, di volere da “*bonus*” e “*irripetibilis*”. “*Ama et fac quod vis*” Agostino; “*Singulus homo intelligit*” Tommaso; l’“*Itinerarium mentis in Deum*” (Bonaventura): l'universale comunanza di beni, il patrimonio di amore, di verità e di bene, di cui è ricco il nostro spirito, ci rende idonei a intraprendere, da esuli come siamo, in comunione di amore della verità e del bene, il pellegrinaggio verso la casa del Padre.

“*Restituite a Dio quel che è di Dio*” (*Mt 22, 21*): vivere quindi la comunione di amore piramidale trascendente nella comunicazione della verità e per la comunità dei beni, per crescere in lunghezza verso la realizzazione delle proprie potenzialità, in altezza verso Dio per realizzarne il progetto disegnato per ciascuno, in larghezza espandendo i propri beni al prossimo.

Non siamo lasciati soli in questa nostra impresa, in questo nostro pellegrinare, in questo nostro quotidiano cammino: è presente con noi, con tutti e con ciascuno, il Figlio dell'uomo, Gesù, “il buon Pastore” (*Gv 10, 10-19*), l'Amico dei nostri aneliti, il Compagno del nostro cammino, il Fratello dei nostri passi. Gesù, “La luce vera che illumina ogni – tutti e ciascuno – uomo, che viene in questo mondo” (*Gv 1, 9*), ce l'ha detto: “Io sono la Via, la Verità, la Vita” (*Gv 16, 6*) per tutti gli uomini; “io sono il Maestro (*Didaskalòs* = della bellezza), il Padre, la Guida (*kateghetès* = del quotidiano cammino) (*Mt 23, 8-11*) per ciascun uomo. Ho accompagnato i termini “maestro” e “guida” dai termini greci per specificare, ciò che con l'italiano non completamente viene colto, che “Maestro” indica il traguardo, la bellezza, la santità, mentre “Guida” indica lo scopo, a cui tendere giorno dopo giorno.

Posto il principio che l'essere è la norma dell'agire, che la natura e ogni cosa in essa presente è *"ens, unum, verum, bonum"*, e creati come siamo a immagine e somiglianza di Dio, l'Uno e il Trino, il senso dell'essere e dell'esistenza è dato dal vivere, l'unità vitale del rapporto di amore, di verità, di bene tra la triadicità antropica con il trinitarismo metafisico, per non cadere nel vacuo sentimentalismo, nello sterile intellettualismo, nell'irrazionale volontarismo.

L'uomo è uno e triadico a immagine e somiglianza di Dio, l'Uno e il Trino, l'"Io sono colui che sono", che Filone esprime con il tetragramma "YHWH". Io amo ciò che conosco e voglio, conosco ciò che amo e voglio, voglio ciò che conosco e amo, una unità che va vissuta come auspicata dai tre ottativi: "Sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra".

3. I OTTATIVO: "SIA SANTIFICATO IL TUO NOME"

"Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore", "numero", "*unum*", "bello"¹⁵.

"Il regno dei cieli si può paragonare al lievito, che una donna ha preso e impastato con tre misure di farina perché tutta si fermenti" (*Mt* 13, 33): "il regno dei cieli" è l'auspicio che ricorre nella Parola, in quanto è la comunione di amore che dovrebbe unire tutti i figli verso il Padre; il "lievito" è l'amore, che deve essere vissuto a livello triadico, a cui corrisponde l'espressione "tre misure", riferibile al rapporto unitario, che la triadicità antropica intreccia con il trinitarismo metafisico, dando luogo a livello teorico alla teologia, all'antropologia e alla scienza, e a livello operativo alla religione, alla deontologia, alla tecnica.

"La carità è il vettore della santificazione"¹⁶ "Sono venuto a portare il fuoco sulla terra; e come vorrei che fosse già acceso" (*Lc* 12, 49).

Creati a immagine e somiglianza di Dio, come ogni nostra preghiera inizia e si conclude con l'unitaria e trinitaria realtà vitale del nostro Dio e Padre – "Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo" –, nostro è il compito di vivere, da uni e triadici, l'unità operativa della nostra plenaria dimensione umana: "l'amore piramidale trascendente".

È questo l'itinerario indicato dai primi due comandamenti, l'amore di Dio, di sé e del prossimo: in altezza, verso il disegno progettato dal Padre per ciascuno di noi in ordine alle proprie capacità, in lunghezza, verso la realizzazione delle nostre potenzialità, in larghezza, nel dono di noi stessi,

di ciò che siamo e abbiamo ai fratelli;. “la sua lunghezza, la larghezza e l'altezza sono uguali” (Ap 21, 16) e va vissuto alla luce e con la prospettiva di figli del “Padre nostro che è nei cieli”, investiti cioè della dignità trascendente del “per sé”, di persone, che, coscienti della condizione di creature e responsabili del dono divino della libertà, adorano e servono il nostro Creatore e Signore, il nostro Dio e Padre.

Amare Dio in noi e nei fratelli, figli di Dio, e amare noi stessi e i fratelli in Dio, per realizzare in noi e aiutare i fratelli a realizzare il progetto che il Padre ha disegnato per tutti e per ciascuno di noi.

Il comando di Gesù “Amate anche i vostri nemici, pregate per quelli che vi perseguitano” (Mt 5, 44) trova così l'autentico senso deontologico, nel fare quanto è nelle nostre possibilità, tramite i nostri rapporti umani e con la preghiera al nostro Padre comune, affinché i sentimenti di inimicizia mutino e si trasformino in sentimenti di amicizia reciproca, in onore e gloria al nostro Signore e nostro Dio.

4. II OTTATIVO: “VENGA IL TUO REGNO”; “IO SONO RE” (Gv 18, 37)

“Amerai il Signore tuo Dio con tutta la tua mente”, “misura”, “*verum*”, “vero”.

“Nessuno accende una lampada e la copre con un vaso o la pone sotto un letto” (Lc 8, 16).

Al termine greco “*ale-theia*”, verità, vengono attribuite due radici: una è data da “*a-lantano*” – l’ “*a*” privativo, e il verbo “*lantano*” = nascondere – per significare che la verità è liberazione da quanto la nasconde al nostro intelletto, da cui il concetto di “ironia” di Socrate, l'altra radice è proposta da Platone ed è data da “*ale*” = oggetto e “*theia*” divino, da cui il concetto socratico di “maieutica”.

I due etimi danno luogo al bisogno dell'uomo di verità, al concetto di filosofia, che, obnubilati come siamo dalle apparenze sensitive ma gravidi della verità di Dio, amiamo, tendiamo, cerchiamo la sapienza: si cerca ciò che non si possiede, ma di cui si è consapevoli di poter possedere. E, poiché chi è condizionato dai sensi è schiavo delle apparenze, Gesù, il Re della verità, ci dice: “Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi” (Gv 8, 31-32).

San Tommaso, alla luce del Cristianesimo riesce a dare un senso nuovo al pensiero greco, fa sue le caratteristiche della verità universale, necessaria e oggettiva, che corrispondono al rapporto biunivoco tra triadicità antro-

pica e trialismo metafisico, ma alla luce della Parola ne individua la “*ratio essendi*”: la verità: è “*ante rem*”, necessaria, perché “Tutto è stato per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste” (Gv 1, 3); è “*in re*”, oggettiva, in quanto l’atto creativo realizza l’“*adaequatio rei ad Intellectum*”; è “*post rem*”, universale, in quanto la conoscenza si conclude con “*adaequatio intellectus ad rem*” per la capacità razionale, di cui è dotato “ogni uomo che viene in questo mondo” (Gv 1, 9).

La verità è da Dio, o meglio, la verità è Dio: e l’uomo, pur calato nella realtà immanente,

è chiamato a indirizzarsi verso una verità che lo trascende. Senza il riferimento ad essa, ciascuno resta in balia dell’arbitrio e la sua condizione di persona finisce per essere valutata con criteri pragmatici basati essenzialmente sul dato sperimentale.¹⁷

5. III OTTATIVO: “SIA FATTA LA TUA VOLONTÀ COME IN CIELO COSÌ IN TERRA”

“Amerai il Signore tuo Dio con tutta la tua anima”, “peso”, “*bonum*”, “buono”.

Voi siete il sale della terra; ma se il sale perdesse il sapore, con che cosa lo si potrà rendere salato? A null’altro serve che ad essere gettato via e calpestato dagli uomini (Mt 5, 13; Mc 9, 49-50; Lc 14, 34).

Il “sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra” ha una valenza passiva, l’accettazione della volontà del Dio-Padre che tutto volge per il nostro bene, e attiva, cooperare con il pensiero, la parola e l’azione, affinché si realizzi il regno di Dio nella terra.

Il volere umano è assetato di bene, del bene che tende a realizzare i fini trascendenti di Dio: “E il ben che vale/ se il cuore a concepir Dio non arriva?”¹⁸ Ogni nostro atto è giusto e buono se realizza il disegno della volontà di Dio, e, corrispondendo, quindi, all’essere, la norma del nostro agire, appaga i bisogni, veri e autentici, nostri e dei fratelli. Il libro della Genesi è, per le varie fasi della creazione della natura, un rincorrersi “e vide che era buono” (Gn 1, 1): ogni cosa creata è “in sé” essenzialmente buona, ha una finalità esterna, assolve ad una funzione; partendo dal regno minerale al regno vegetale, al regno animale sussiste un rapporto gerarchico di mezzo a fine: alla domanda “qual è l’erbaccia?” gli erboristi rispondono “è quella di cui non si conoscono i pregi”.

Bacone, “il padre della tecnica moderna”, profonda anima religiosa, rifacendosi espressamente alle parole di Gesù “Voi errate, perché non

conoscete né le Scritture, né la potenza di Dio” (*Mt* 22, 29), facendo tesoro della Parola della Genesi “e vide che era buono” e del comando di Dio all’uomo “riempite la terra e soggiogatela”, alla luce del “sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra”, propose, per primo, nella storia dell’umanità le due leggi fondanti la rivoluzione tecnologica “tanto si può quanto si sa” e “alla natura si comanda ubbidendole”; sono queste le leggi fondamentali a far proseguire l’umanità verso la conquista progressiva e continuata, anno dopo anno, di nuovi traguardi della scienza e della tecnica, per liberare l’uomo da determinati mali e allo scopo di appagare sempre nuovi e multiformi bisogni.

Alla fine della creazione della natura, il nostro Signore e Dio, l’Uno e Trino, crea l’uomo “a norma della nostra immagine e come nostra somiglianza” (*Gn* 1, 26), aggiungendo l’espressione “ed ecco che era molto buono”: l’uomo è “uno spirito in un vaso di argilla”, è un microcosmo, e per suo tramite la natura viene restituita al fine che le è proprio, i valori spirituali, è lui, infatti, l’unico essere, che è stato creato “per sé”: “*Creaturae racionales gubernantur propter se ipsas*”,¹⁹ “Il sabato è stato fatto per l’uomo, e non l’uomo per il sabato” (*Mc* 2, 27).

L’uomo, creato “a immagine e somiglianza di Dio”, è l’unico essere fine della realtà naturale; è un’investitura che attinge il significato, il senso, il valore dal diritto e dal dovere di ogni uomo di essere stesso, persona, per realizzare il disegno progettato da Dio per ogni uomo, per tutti e per ciascuno.

6. CONCLUSIONE DEI TRE OTTATIVI

“Poggiando su Dio, l’uomo resta proteso, sempre e dovunque, verso ciò che è bello, buono e vero”.²⁰

La forma verbale dell’ottativo, propria nella lingua greca, dei trascendentali implica e si traduce in deontologia trascendentale storica, ovvero, in potere e dover essere in ordine al trascendente progetto disegnato da Dio fin dall’eternità per ogni uomo: il modello esemplare, operante in e per tutti gli uomini, in e per ciascuno di noi, la nostra “immagine ideale” (Allport), la vocazione, l’indirizzo della nostra anima, a cui ci chiama la coscienza, la voce trascendente di Dio.

Tutti e ciascuno viviamo l’“istinto dello spirito” (Maritain): siamo dotati delle facoltà del cuore per amare, della mente per conoscere, della volontà per desiderare; ogni uomo è un elemosinante di amore; si trovò scritto sul

comodino di una giovanetta suicida, “Non c’è nessuno che mi dica buona sera”; un mendicante di verità: “Molti ho incontrato che volevano ingannare, ma che volesse essere ingannato, nessuno”;²¹ un assetato di bene: non c’è uomo che non ami la vita, e con la vita il bene. Il nostro spirito è “*capax Dei*”, vive l’eterno bisogno, non appagabile in questa vita dell’amore eterno, della verità infinita, del bene assoluto: donde, da temporali come siamo, l’anelito dell’amore eterno, se non dall’Eterno Amore!?!; donde, da contingenti come siamo, l’esigenza della verità necessaria, se non dalla Necessaria Verità!?!; donde, da relativi come siamo, il bisogno del bene assoluto, se non dall’Assoluto Bene?

“O Dio, onnipotente ed eterno, tu hai messo nel cuore degli uomini una così profonda nostalgia di te che solo quando ti trovano hanno pace”.²²

A livello di amore niente appaga il cuore umano, l’inquietudine è il nostro retaggio: “Tu, o Dio, nella stessa ansiosa inquietudine ti mostri al nostro spirito” ... “*cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi*”.²³

A livello di conoscenza la nostra mente è elemosinante di verità e di verità infinita: “Perché giacendo/ a bell’agio, ozioso,/ s’appaga ogni animale; me, s’io giaccio in riposo, il tedio assale?”;²⁴ “Il desiderio di conoscere è così grande e comporta un tale dinamismo, che il cuore dell’uomo, pur nell’esperienza del limite invalicabile, sospira verso l’infinita ricchezza”.²⁵

La nostra volontà è assestata di bene, e di bene assoluto; se immaginiamo “il numero dei mondi infinito, e l’universo infinito, sentiamo che l’animo e il desiderio nostro è ancora più grande che si fatto universo” (Leopardi, *Pensieri*): niente può lenire, appagare la nostra sete se non Dio: “Venite a me voi tutti che siete affaticati e oppressi ed io vi ristorerò” (*Mt* 11, 28).

7. STORICO: “AMERAI IL SIGNORE TUO DIO CON TUTTA LA TUA FORZA”;²⁶ “PREGA PER NOI”²⁷

L’uomo vive un crescendo, che parte dal significato dell’essere, che è dato dal rapporto biunivoco tra trialismo metafisico e trialità antropica, al *senso dell’esistere*, che è vissuto dalla deontologia trascendentale, l’amore della verità e del bene, al *valore della vita*, che emerge dal rapporto esistenziale tra il tempo che si fa durata e il libero cammino storico. Il Padre Nostro è il “canto” di amore di Dio per l’uomo, ed è l’istanza divina di amore dell’uomo per il Padre, che si concretizza nel traguardo della perfezione, della bellezza, della santità: “*Perfectum est cui nihil deest secundum modum suae perfectionis*”;²⁸ è questo il traguardo indicato da

Gesù a ogni uomo: “Siate perfetti come il Padre Vostro che è nei cieli” (Mt 5, 48).

“Divieni ciò che sei”, cantava già Pindaro (520-432 a.C.); e Cusano, seguendo la luce del Vangelo specifica: “E quando io riposo nel silenzio della contemplazione, tu, o Signore, nel mio intimo più segreto, mi rispondi e mi dici: Sii tuo, ed io sarò tuo”.²⁹

“Siamo uno spirito in un vaso di argilla” (Gn 2, 7): creati dall’“alito” di Dio nello spirito, il “per sé” a Sua immagine e somiglianza, e generati nel corpo, “l’in sé” di argilla, dall’unione amorosa dei nostri genitori, siamo spirito e abbiamo un corpo; viviamo l’ambivalenza ontica dello spirito e della carne; siamo investiti dalla dignità trascendente di persona e facciamo parte dell’universale realtà naturale; la nostra anima, il nostro “a sé”, è la mediatrice tra le pulsazioni della carne, il nostro “in sé”, e la vita dello spirito, il nostro “per sé”, dall’*antropos psuchikòs* all’*antropos pneumatikòs* (1 Cor 2, 14-15):

Anima humana est in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis, recedens ab infimo appropinquat ad summum; unde, et quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et uberius influentiam earum recipiet.³⁰

“È lo spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla” (Gv 6, 63): è questa consapevolezza responsabile della bivalenza della nostra condizione umana, fatta di grandezza e miseria, di ricchezza e povertà, di forza e di debolezza, la sorgente della preghiera; anelito di un amore eterno da chi sente la precarietà del suo esistere; esigenza di fondata verità da chi vive la categoria della possibilità; bisogno di un bene assoluto da chi è immerso e si sente affogato dalla relatività del tutto.

È dal concorso di noi all’opera del Padre, “Vegliate e pregate” (Mt 26, 41; Mc 14, 38; Lc 21, 36), che la vita, generata dall’amore della verità e del bene, trova la via per la propria realizzazione. “Chi ha creato te senza te, non salverà te senza te” (Agostino).

È questo il senso e il valore della vita, vera e autentica, quello dello spirito, che ci viene prospettata dalla Parola: “Chi vorrà salvare la propria *vita*, la perderà; ma chi perderà la propria *vita* per causa mia e del Vangelo *la* salverà” (Mc 8, 34-35; Mt 10, 39; Lc 9, 23-25; Gv 12, 25).

“Dacci oggi il nostro pane quotidiano”: è la supplica al Padre del dono del “pane” quotidiano dell’amore nella verità e per il bene, perché possiamo crescere “*in specie aeternitatis*”, affinché “il tempo si faccia durata” per la

crescita quotidiana dello spirito, nello scorrere dal passato nel presente verso il futuro.

“Se voi che siete cattivi sapete dare cose buone ai vostri figli, quanto più il Padre vostro che è nei cieli darà cose buone a quelli che gliele chiederanno” (*Mt 7, 11*). “Per questo non ci perdiamo d’animo, ma se anche il nostro uomo esteriore cade in sfacelo, il nostro uomo interiore si rinnovella di giorno in giorno” (*2 Cor 4, 16*).

Con questa preghiera chiediamo al Padre che ci sostenga, da esuli come siamo, con il suo pane e ci faccia crescere nello spirito, giorno dopo giorno, in questo nostro pellegrinaggio terreno: che la scienza della realtà terrena si traduca in saggezza morale, che la saggezza morale possa, alla luce della “nostalgia dell’assoluto” (Platone), assumere la forma della sapienza, e che l’umana sapienza venga illuminata dalla “Luce vera”, per tradursi in vitale amore, vero e autentico, del Creatore e Signore, del Dio e Padre.

8. IL PERDONO

“Rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori”.

E la Chiesa ci fa pregare la nostra Madre celeste con “per noi peccatori”.

“Dio non viene offeso da noi, se non per quello che facciamo contro di noi”.³¹ “Nessuno è buono, se non uno solo, Dio” (*Lc 18, 19*): l’uomo, da “spirito in un vaso di argilla”, ama con “due mani”, vuole con “due piedi”, conosce con “due occhi”, può agire, da libero, *pneumatikòs* (*1 Cor 2, 15*), o da schiavo, “Chi fa il peccato è schiavo del peccato” (*Gv 8, 34*):

Se la tua mano ti scandalizza, tagliala: è meglio per te entrare nella vita monco, che con due mani andare nella Geenna, nel fuoco inestinguibile. Se il tuo piede ti scandalizza, taglialo: è meglio per te entrare nella vita zoppo, che esser gettato con due piedi nella Geenna. Se il tuo occhio ti scandalizza cavalo: è meglio per te entrare nel Regno di Dio con un occhio solo (*Mc, 9, 43-47; Mt 18, 8-9*).

Sono ambivalente a livello ontico e bivalente a livello operativo; ascoltiamo il grido angosciato di san Paolo:

Io non compio il bene che voglio, ma faccio il male che non voglio. Nel mio intimo io sono d’accordo con la legge di Dio, ma vedo in me un’altra legge, che mi rende schiavo del peccato che è in me ... : Eccomi dunque, con la mente, pronto a servire la legge di Dio, mentre, di fatto servo la legge del peccato. Me infelice! La mia condizione di uomo peccatore mi trascina verso la morte; chi mi libererà?

Rendo grazie a Dio, che mi libera per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore (*Rm 7, 19-25*).

Deponiamo con umiltà e fiducia nell'abisso dell'amore della misericordia di Dio il nostro peccato, non dimenticando di perdonare i nostri debitori, ricordando la parola di Gesù: "Non condannate e non sarete condannati, perdonate e vi sarà perdonato" (*Lc 6, 37*)

9. LA PIETÀ, "NON CI INDURRE IN TENTAZIONE"

A cui la Chiesa fa corrispondere per la Madonnina l'"adesso" dell'Ave Maria. "Non ci indurre in tentazione": il bene è la risultante del sumballo dell'amore della verità e del bene nel rapporto tra la trinità antropica e il trinitismo metafisico, che ci viene additato dalla prima parte del Padre Nostro, le tentazioni ne sono il diabolico: rovesciano e scindono il rapporto unitario propostoci dal Padre Nostro tra la trinità antropica e il trinitismo metafisico nella sinergia dell'amore della verità e del bene, come ci testimonia la Parola, "Dopo avere esaurito ogni specie di tentazione, il diavolo si allontanò da Lui" (*Lc 4, 13*).

Nella prima tentazione il diavolo assolutizza il piacere nel rapporto tra il corpo e il mondo, a cui Gesù risponde: "Non di solo pane vive l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio", il cui tutto può essere racchiuso nel biblico comando di amore, il primo ottativo, da cui lo stesso Gesù ci ha detto che "dipende tutta la legge e i profeti" (*Mt 22, 40*).

Nella seconda tentazione il rapporto tra liberi e uguali alla luce del Padre Nostro, viene ribaltato in un rapporto di idolatria dell'avere, tra chi possiede e chi è posseduto, tra chi si appropria da tiranno e chi appartiene da schiavo, a cui Gesù, con "Adora il Signore Dio tuo e a lui solo rendi culto" (*Mt 4, 10*), proclama la nostra uguaglianza e libertà da figli e fedeli adoratori del Dio vivente.

Nella terza tentazione il diavolo ribalta il "sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra", sostituendo l'arbitrio dell'uomo alla volontà di Dio, "sfidandone" l'amore di Padre, a cui Gesù, "Non tenterai il Signore tuo Dio" (*Lc 4, 12*).

10. LA MISERICORDIA, "MA LIBERACI DAL MALE. AMEN"

La Chiesa ci fa pregare la Madonnina "e nell'ora della nostra morte. Così sia".

La morte è l'approdo finale della vita umana, per cui viviamo già in questa vita il tragico dilemma delle "le due città" (Agostino), "l'una è predestinata a regnare in eterno con Dio, l'altra a subire il supplizio eterno con il Diavolo";³² per alcuni sarà il giorno della splendente luce del "*Dies natalis*", per altri l'inizio della notte eterna dell'inferno: secondo la legge del contrappasso, che Dante illustra nella Divina Commedia, per alcuni il "fuoco" della carità del Paradiso, per altri "il fuoco eterno" (Mt 18, 8; 25, 41) dell'inferno; per alcuni la Luce della verità della fede per altri il pianto eterno (Lc 13, 2), per alcuni la speranza del Bene assoluto, per altri "lo stridore dei denti" (Lc 13, 28).

Conclusionione

Il Padre Nostro è la suprema sintesi sapienziale del Vangelo e il perfetto modello di preghiera, da cui attingere la dimensione dell'essere e la verità, il coraggio e il sostegno per vivere l'invito di Gesù "vigilate e pregate" (Mt 26, 41; Lc 21, 36; Mc 14, 38): apre il cuore la mente e l'anima verso l'intero orizzonte metafisico e antropico, deontologico e trascendentale, esistenziale e storico, ci fa vivere il rapporto ciclico in ordine al "Trascendentalismo" della verità, "le due ali" (*Fides et Ratio*), "*intelligo ut credam*" e "*credo ut intelligam*" di Agostino, in ordine al cammino "Trascendentale", "*amo ut vivam*" e "*vivo ut amam*", in ordine al cammino "Storico" vivendo la continuità dialogica e operando, da "spirito in un vaso di argilla", il bene della libertà spirituale (Gv 8, 31-32) liberandoci dalla schiavitù del peccato (Gv 8, 34).

"Vigilate": è tale la verità che Gesù, nella sua infinita sapienza e bontà, ha profuso nel Padre Nostro, che mai ne capiremo tutta la ricchezza: cimentarsi, comunque, a svelarne lo splendore da chi vive la miseria della condizione umana, provare a coglierne la profondità da chi è succube dell'inganno dei sensi, cercare di rivelarne la divina semplicità da chi è vittima della malizia del mondo, è il nostro dovere, confortati e sostenuti come siamo da Gesù, che ci vuole "vigili" nella preghiera, per essere, quindi, capaci di vivere pienamente la dimensione dello spirito, cogliendo significato, senso e valore di "ogni parola che esce dalla bocca di Dio" (Mt 4, 40).

"Pregate": la preghiera è un fiume di umiltà implorante, che confluisce nel "sacro" mare dell'adorazione, dove il carico della nostra "argilla" (Gn 2, 7) diventata "melma" per il peccato, si affonda e viene redento; e, con il sostegno della grazia, si traduce in coronamento del mio "io" esistente, reso capace di sollevarsi fino a raggiungere il limpido azzurro della fede, della speranza e della carità del Padre, il Dio vivente.

La preghiera è, dunque, anelito di amore eterno da chi sente la precarietà del suo esistere, esigenza di fondata verità di chi vive “le vertigini della possibilità” (Kierkegaard), bisogno di un bene assoluto da chi è immerso e si sente affogato dalla relatività del tutto.

La preghiera, quindi, di chi vive la condizione ambivalente di “uno spirito in un vaso di argilla” e opera tra gli aneliti dello spirito, l’eterno, l’infinito, l’assoluto, e la miseria, la povertà, la debolezza di appartenere nel corpo alla realtà del mondo, si esprime in aspirazione ai valori trascendenti dell’amore, della verità e del bene, e in umile invocazione di perdono chiesto e donato, in angoscia e implorazione di pietà, in tormento e supplica di misericordia.

¹ Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 85, p. 125.

² Giovanni Paolo II, *Redemptor Hominis*, n. 19.

³ Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, n. 1.

⁴ *Optatam Totius*, n. 15.

⁵ Giovanni Paolo II, Atti SITA, Roma, 1979, p. 278.

⁶ S. Tommaso, *De anima*, III, lez. 13.

⁷ Kant, *Critica della Ragion Pratica*, Bari, 1955, p. 199.

⁸ *S.Th.*, q. 85, a. 3.

⁹ *Sul Corpo*, Milano, 2000, p. 37.

¹⁰ Heidegger, *L'Essenza del Fondamento*, UTET, Torino, 1955, p. 645.

¹¹ Il “tutto” ripetuto nelle varie espressioni riguarda il rapporto, soggettivo, oggettivo e operativo, tra la triadicità antropica e il trisismo metafisico.

¹² *S.c.G.*, II, 112.

¹³ S. Tommaso, *Q. de verit.*, q. 21, a. 3.

¹⁴ S. Tommaso, *in Jo I*, 8.

¹⁵ Sussiste un rapporto tra gli ottativi del Padre Nostro, il biblico comando di amore, i termini “numero, misura, peso” (*Sap* 11, 20) e i trascendentali di Tommaso, *unum, verum, bonum*.

¹⁶ *S.Th.*, II-II, q. 184, a. 1.

¹⁷ Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, n. 5.

¹⁸ Pirandello, Milano, 1992, p. 400.

¹⁹ *S.c.G.*, II, 112.

²⁰ *Fides et ratio*, n. 21, p. 34.

²¹ Agostino, cit. da Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio*, n. 25.

²² Cit. *Fides et Ratio*, n. 24, p. 40.

²³ Agostino, *Le Confessioni*, l. 13, c. 8.

²⁴ Leopardi, *Canto Notturmo di un pastore errante dell'Asia*.

²⁵ *Fides et ratio*, n. 17.

²⁶ La seconda parte dell’Ave Maria, la preghiera, con cui la Chiesa fin dalla sua origine ha pregato la Madonnina, corrisponde alla seconda parte del Padre Nostro.

²⁷ Il singolare “con tutta la tua forza” vale ad indicare che l’uomo è un tutt’uno ne “i pensieri, le parole e le opere”, il pensiero si traduce tramite la parola in opere, e le opere danno luogo tramite la parola in pensieri, per cui “*verum et factum convertuntur*” (Vico).

²⁸ *S.Th.*, I, q. 5, a. 5.

²⁹ Cusano, *Opere Filosofiche*, Utet, 1972, p. 55.

³⁰ *S.c.G.*, II, c. 81.

³¹ *S.c.G.*, II, 122.

³² *De Civitate Dei*, XV, 1, 1.

EL CRISTIANISMO ES UN SUPERHUMANISMO

VICENTE CUDEIRO, O.P.

No dudo de que si algún no cristiano lee el título de esta comunicación reaccionará con una actitud despectiva. Actitud que se comprende, teniendo en cuenta que el vocablo humanismo reviste significados múltiples. Es más, creo que cada uno tiene un concepto diferente de humanismo. Y es que como observó Maritain:

Es claro que quien lo pronuncia empeña de golpe toda una metafísica y que, según que haya en el hombre algo que respira por encima del tiempo y una personalidad cuya necesidades más profundas sobrepasan el orden del Universo, la idea que uno se forje del humanismo tendrá resonancias diferentes.¹

A esta observación del tomista francés habría que añadir que cada humanismo no sólo supone una metafísica, que le sirve de motivo y soporte, sino también toda una antropología. Por eso antes de nada me parece necesario indicar qué entiendo aquí por humanismo.

1. MI CONCEPTO DE HUMANISMO

Para decirlo brevemente, yo entiendo por humanismo el conjunto de realidades que permiten al hombre alcanzar un grado máximo de perfección de que es capaz y al cual ineludiblemente tiende consciente o inconscientemente. Ahora bien, como quiera que el hombre tiende a algo en la medida que es bueno y valioso, creo poder afirmar que el humanismo es el resultado de los bienes o valores, que el hombre, en cuanto hombre, apetece porque le perfeccionan. Pero esos bienes y valores pueden ser inmediata y directamente perfectivos; o perfectivos sólo mediatamente. Y dentro de estas dos clases de valores se da además una escala o graduación entre ellos. Y por ello son más o menos valorados y apetecidos. Hay unos valores que son univer-

salmente apetecidos por todos los hombres de todas las condiciones, de todos los lugares, de todos los tiempos y de todas las edades. Estos son por lo tanto valores o bienes absolutos y máximos para el hombre.

Partiendo de un análisis introspectivo podemos descubrir cuáles son estos valores; y después ver que ellos son universalmente apetecidos por todos los hombres; y constatar además cómo en torno a ellos se organizan y condicionan todos los demás. Examinando, pues, cuáles son las tendencias fundamentales que veo en mí, y que puedo considerar como comunes a todos los hombres de toda condición, creo que se puede ver qué valores constituyen la esencia del humanismo y cuales son los derivados o secundarios.

2. LOS VALORES ABSOLUTOS

Hecho el análisis introspectivo de los valores a los que todos los hombres tienden, se pueden señalar por lo menos los siguientes:

2.1. *La existencia*

Pero no una existencia neutra, sino una existencia personal y propia del hombre, implicando una vida mental y una vida sensitiva. Esta tendencia universal por la existencia se muestra en el conato presente no sólo en el hombre sino en todos los entes por alcanzar la plenitud de su ser y por conservarse en ella. La razón de ello nos la señala Santo Tomás cuando repetidamente escribió:

el ser es lo más perfecto, pues se compara a todo como acto. Y nada tiene actualidad a menos que exista; de donde el ser mismo es la actualidad de todas las cosas y de todas las formas.²

Si alguien se quita la vida, no es por ser vida sino por las mal circunstancias que la degradan o imposibilitan como vida humana.

2.2. *La verdad*

Tanto por una somera introspección como por la observación de las otras personas, vemos que resulta obvia esta afirmación de Aristóteles: "Todos los hombres desean por naturaleza saber".³ Y prueba tan rotunda afirmación, constatando el aprecio que tenemos de nuestros sentidos. Aprecio tanto mayor cuanto más información nos proporcionara. Por ello valoramos la vista por encima de todos los demás sentidos. Basados en este

razonamiento, podemos añadir que, por encima de todos los sentidos, valoramos la inteligencia, de modo que todos preferiríamos perder la vista o el oído, o el tacto que vernos privados de la razón. Pero no se ha de olvidar que lo que nosotros preferentemente queremos en este dominio es conocer la verdad; el ser de las cosas. Conocer algo que no se ajustase a la realidad no sería conocer sino desconocer. Sin que a esto sea obstáculo la limitación del conocimiento humano. Se puede conocer un buen acervo de verdades, aunque muchas más nos resultan desconocidas. Pero a la postre las que conozco y valoro son verdades. Para Aristóteles sólo Dios supera en valor al conocimiento intelectual, y escribe al respecto: “¿Qué cosa mejor que la ciencia y el entendimiento, si se exceptúa Dios?”⁴

2.3. *La amistad*

Amar y ser amados con amor de benevolencia. No hay hombre psíquicamente sano que no desee la comunión en el amor con alguno o algunos de sus semejantes. El niño, no bien despierta a un cierto grado de conciencia, da muestras de amor hacia las personas de su entorno y se siente contento en la medida en que estas personas le dan muestras de amor. Y cuando ya es capaz de controlar sus movimientos, manifiesta su deseo de comunión amorosa a través de ciertos gestos, y reacciona con alegría antes la muestras de amor que recibe. Quizás los mismos juegos sencillos que desarrolla en los brazos de sus padres puedan ser interpretados como una expresión de comunión de amor. De hecho estos mismos juegos no los ejecutaría con personas que lo son extrañas. Por el contrario se siente feliz cuando sus íntimos alternan con él en esos sencillos juegos. En la adolescencia y juventud esa tendencia salta los límites de la familia y se intensifica. El amor y la amistad son los motores del alma joven. Su expresión añade nuevas formas a las del período anterior. La amistad verdadera se manifiesta en la entrega personal, sacrificada y gozosa a favor de la persona amada; y quien así ama desea ser correspondido. Tal manifestación de amor se simboliza mediante el obsequio, que podríamos llamar lenguaje sustancial, porque se expresa por medio de cosas. Hay que reconocer, finalmente, que la necesidad de amor mutuo, compartido o de amistad, no desaparece con los años. Una de las razones que hacen la vejez más luctuosa es precisamente la soledad y la falta de amor que en las sociedades hedonistas actuales se trata a los ancianos. Estos tienen tanta mayor necesidad de amor de amistad cuanto menos pueden gozar de otros bienes. Los más grandes pensadores de la antigüedad subrayan con mucha fuerza la inco-

ercible necesidad que siente el hombre de amar y ser amado, o de la amistad. Aristóteles dejó escrito:

La amistad es una virtud o algo anejo a la virtud. Además es lo más necesario de la vida. Sin amigos nadie querría vivir, aunque se viese repleto de todos los demás bienes.⁵

Un amigo es uno de los mayores bienes, y consideramos la falta de amistades y la soledad como un mal gravísimo, porque la totalidad de la vida y la unión voluntaria con los demás se hace con los amigos.⁶

Por su parte Cicerón dejó también escrito: “Sin amistad no hay vida digna de un hombre libre”,⁷ llegando a sostener que quienes suprimen la “amistad de la vida, parecen suprimir el sol de universo”.⁸ Y Santo Tomás piensa que la felicidad imperfecta de esta vida exige necesariamente la amistad, lo mismo que para su consumación, o para el “bien ser” de la felicidad de la vida eterna.⁹

2.4. *El bien en general*

En realidad la existencia, la verdad y la amistad son apetecidas por nosotros por su razón de bien. Por lo mismo todo lo que tiene razón de bien concita el deseo no sólo de los hombres sino de todas las cosas. Por eso es descrito por el Doctor Angélico, siguiendo a Aristóteles, diciendo que “es lo que todas las cosas apetecen”.¹⁰ Y también en otro lugar, “consiste en esto, que es algo apetecible”.¹¹

Estos valores que acabamos de señalar son algo fontal de donde deriva su condición de valor todo lo que se dice y es valioso; de tal suerte que aquello que garantice, facilite y permita alcanzar estos valores será en proporción valioso. Todo lo que lo impida hay que considerarlo como contravalor. Por otra parte, todos los valores, fontales o derivados, elevan al hombre a su más alto grado de perfección; los que le hacen ser hombre y más humano.¹²

3. EL PROBLEMA DE LA PERCEPCIÓN DE LOS VALORES

Si bien no es difícil aceptar los principios precedentes en abstracto, la máxima dificultad surge a la hora de percibir y de asumir los valores derivados concretos. Y ello porque cada pensador tiene su propio y personal concepto de hombre. Resulta prácticamente imposible convenir en asignarle una esencia o naturaleza aceptable para todos. Y no sólo hay diferencias en torno a lo que se considera la verdadera naturaleza del hombre sino que

incluso hay quienes niegan que el hombre tenga naturaleza.¹³ Por lo tanto, la manera de obviar la dificultad de tomar como base un concepto universalmente aceptable para sobre él ver qué valores concurren a la mayor humanización del hombre y de estructurar los valores derivados, es ponerlos en conexión con los fundamentales. El resultado será que hay una serie de realidades que conducen y fomentan los valores fundamentales, y éstos dan cuenta de aquellos. En segundo lugar esta confrontación nos ofrece un criterio para percibir la incompatibilidad de ciertos sistemas de valores derivados con los primeros, aun prescindiendo de la revelación, y, por fin, nos permitirá constatar la gran coincidencia del cristianismo con estos sistemas de valores, surgidos con independencia de él en la estructuración de un sistema integral de valores. Esto tiene su razón de ser en ese principio tan clarificador de Tomás de Aquino, según el cual “la gracia no suplanta la naturaleza sino que la perfecciona”.¹⁴ Y todavía expresado más fuertemente, “la gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perfectible”.¹⁵ En consonancia con este principio y desde una perspectiva bíblica escribió J. M^a González Ruiz:

No se vaya a creer que esta diferencia cualitativa entre la gracia y la naturaleza pone entre ambas un muro de extrañamiento, de suerte que la gracia, a pesar de su gratuidad, deje de ser útil e incluso necesaria para la plenitud existencial de la evolución humana.¹⁶

4. VALORES NATURALES Y VALORES CRISTIANOS

Es indiscutible que el ser cristiano implica una diferencia cualitativa con respecto al que no tiene la gracia y la fe divinas. Pero en virtud del principio que acabamos de recordar sobre el perfeccionamiento de lo natural y puramente humano por la gracia, no es sorprendente que haya sistemas de valores que, sin pretenderlo e incluso alguno partiendo de un ateísmo ético, terminan por coincidir con el cristianismo en un buen número de valores no sólo intelectuales, estéticos, sociales y económicos sino incluso morales. El cristianismo nunca ha encontrado dificultades en la defensa y promoción de los primeros. A lo largo de los siglos, él ha sido el principal promotor de las ciencias, de las artes, de las obras de beneficencia, en el desarrollo de la agricultura y de la ganadería. El fomento y animación de todos esos valores constituye hoy mismo una de las grandes preocupaciones de la Iglesia. La Const. *Gaudium et Spes*, y particularmente su capítulo 4 es una buena prueba de ello. Allí mismo se pone de manifiesto cómo los avances protagonizados por el mundo moderno la benefician:

La experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia (n. 44).

Y en el Decr. *Apostolicam actuositatem*, enseña:

Todo lo que constituye el orden temporal, a saber: los bienes de la familia, la cultura, la economía, las artes, las profesiones, las instituciones internacionales, y otras cosas semejantes, y su evolución y progreso, no sólo son subsidios para el último fin, sino que tienen un valor propio que se les ha dado, considerados en sí mismos o como partes del orden temporal ... Esta bondad natural de las cosas recibe una cierta dignidad especial de su relación con la persona humana, para cuyo servicio fueran creadas. Plugo, por fin, a Dios aunar todas las cosas, tanto naturales como sobrenaturales, en Cristo *para que tenga Él* la primacía sobre todas las cosas (*Col 1, 18*) (n. 7).

Si alguna vez ha surgido algún conflicto en este dominio, no ha sido, no lo será en futuro, por lo que tienen de valores sino por no darse el debido orden en el establecimiento de su escala, en su promoción o en su utilización. La dificultad está en los valores morales. Es lógico que los filósofos materialistas y ateos tengan un sistema de valores que a veces chocan con los del cristianismo. Pero ello es debido a que esos filósofos o tiene un concepto fragmentario de la realidad humana, o no reflexionan según los principios de la razón, o no sacan las debidas consecuencias, que se derivan de los valores fundamentales, anteriormente señalados. Cuando, por el contrario, la razón procede con rectitud en la toma de conciencia y en el análisis de los valores morales no choca con los del cristianismo sino que hay entre ellos una profunda analogía. En un amplio trabajo que publiqué en la revista *Communio* hace tres años puse esto muy de manifiesto en lo que a Platón se refiere. Y allí quedó demostrado que tanto en Cristo como en Platón, la vida moral que conduce a la felicidad aquende y allende la muerte exige:

a- *Un estado general de justicia o bondad moral general.*¹⁷

b- *Una conversión, confesión y expiación de los fallos morales graves.*¹⁸

c- *La practica de todas las virtudes.* Y especialmente la practica de las cuatro virtudes cardinales, que constituyen la síntesis de toda la vida propiamente moral. Aunque por parte del cristianismo se insiste básicamente en las virtudes teologales, pero las virtudes cardinales no están ausentes de su enseñanza moral.¹⁹ Por su parte Platón enumera las virtudes cardinales en la República y en el Banquete.²⁰ A pesar del relieve que el Filósofo ateniense da a la justicia como virtud particular, no obstante la primacía la

atribuye a la prudencia. Esta virtud viene expresada con los términos *sophía, epistheme, philosophía*. Por ello significa toda suerte de conocimientos. Será su discípulo Aristóteles el que establezca el sentido riguroso de la prudencia como virtud directiva del obrar.

Le sigue en importancia la justicia. Hay una justicia general, como ya indicamos, y la justicia política. Una hace feliz a la persona, la otra a la ciudad.²¹

Finalmente la fortaleza y la templanza dominan y sujetan respectivamente el apetito irascible y el concupiscible en la búsqueda de los bienes sensibles.²² Pero este cometido es tarea principal de la templanza; ella “es un orden y dominio de placeres y concupiscencias”.²³

Si Platón con las solas fuerzas de la razón inició una sistematización y defensa de las virtudes o valores morales, fue su discípulo Aristóteles el que culminó esta labor en el mundo griego. Y esa labor fue tan importante que a todos es conocido que una buena parte de la ética de Tomás de Aquino tiene en ella su inspiración y su fuente. Su doctrina del último fin del hombre, de la contemplación teórica de Dios, como supremo bien humano, los estudios exhaustivos de las virtudes morales y sus objetos, de las pasiones, remiten constantemente al gran Filósofo de Estagira. Si en muchos puntos la labor del Doctor Angélico es de exégesis y de profundización en las doctrinas del Maestro del Liceo, en otros se reduce simplemente a una repetición y cita de las mismas, bajo el amparo y en comunión con la divina revelación. No hay más que repasar, aunque sea someramente, la *Segunda parte de la Suma de Teología*, y confrontarla con la doctrina moral del estagirita para comprobarlo.

Es bien conocido el hecho de que las obras ascético-morales de S. Martín de Dumio (s. VI) *Formula vitae honestae; De ira y Opus tripartitum* recogen y explanan la moral de Séneca.

Pero no sólo los valores morales de los mejores filósofos precristianos son asumibles por el cristianismo sino que se da el caso en que moralistas modernos que sostienen el ateísmo como uno de los presupuestos de la moral, coinciden con el cristianismo, cuando tratan de establecer y analizar los valores morales. Quizás el caso más elocuente lo constituye N. Hartmann. Para él, si existiese un Dios providente, el hombre no sería psíquica ni moralmente libre.²⁴ Y sin libertad la moral no es posible. Hay aquí, como señaló M. Scheler, un “ateísmo postulatorio del compromiso y de la responsabilidad”.²⁵ Sin embargo cuando Hartmann estudia los valores morales, señala, sostiene y analiza gran parte de las virtudes de la moral cristiana, ayudándose de los grandes moralistas griegos, sobre todo de Aristóteles, según él mismo confiesa.²⁶ El resultado es que virtudes que pudieran parecer

exclusivamente cristianas son asumidas por el Filósofo de Riga como auténticos valores morales. No deja de sorprender que una ética explícitamente atea considere la pureza un valor moral. Pero ¿qué es para él la pureza? Es la virtud “que excluye de sí todo aquello que es transgresión de un valor”.²⁷

El puro es aquel a quien ningún deseo seduce, ninguna tentación excita. Su *ethos* consiste en la intención sustraída a todos los contravalores y a quien ninguna tentación excita.²⁸

Para el cristianismo – según Hartmann – la pureza del corazón es una virtud primaria. La riqueza de espíritu es para esa virtud el principio del mal. Por eso “bienaventurados los pobres de espíritu”. La beatitud es el *ethos* del niño. Suyo es el reino de los cielos, que el pecador añora. Aunque Hartmann no deja de señalar en el concepto cristiano de pureza ciertos inconvenientes, pero ha introducido correctamente el valor de base en ella. Con este modo de ver la ética cristiana ha abierto un nuevo camino en la moral, más arduo todavía que con el precepto del amor al prójimo. Ese valor es básico respecto de otros valores morales, tales como la veracidad, la sinceridad, la transparencia, etc.²⁹ Constituye también una fuerza moral. Al corazón puro le es extraña la desconfianza como cualquier sinuosidad de espíritu. Tiene fe en el bien y en el hombre. La confianza en el hombre justo y recto es el optimismo de la infancia.³⁰

Igualmente Hartmann incorpora a su tabla de valores el amor del prójimo, el ágape cristiana, desprovista, claro está, de su referencia a la religión y a Dios. Esta clase de amor, tal como lo entienden los evangelios, observa el filósofo,

no es el amor como tal, ni el eros platónico, dirigido a las Ideas, ni el amor personal de amistad (*philia*) de Aristóteles, ni siquiera la *agapesis* estoica, que en su tendencia universalística se le acerca, pero que tiene solamente un papel subordinado. Amor del prójimo es primordialmente la orientación hacia el prójimo, hacia el otro, un dirigirse positivo y afirmativo, desplazamiento del yo al tú.³¹

El núcleo del amor al prójimo no es exactamente la compasión, no es sin más un sufrimiento, sino un afirmativo sentir y tender hacia la persona del otro en cuanto tal.³²

El amor del prójimo es, según Hartmann, algo sencillamente maravilloso, un fenómeno cuyo simple reconocimiento exige de antemano una positiva fuerza de fe.

En mi opinión, todo cuanto de positivo afirma Hartmann del amor del prójimo por ser persona es asumible por la moral cristiana. Mas no lo que él critica del amor del prójimo del cristianismo, cuya profundidad se le

escapa, censurando su moral por eudemonista y heterónoma.³³ Además hay profundas diferencias entre el amor del prójimo cristiano y el propuesto por Hartmann. Primero en cuanto al origen. El ágape cristiana tiene en Dios su fuente. En segundo lugar en cuanto al objeto: el amor del prójimo en Hartmann se dirige exclusivamente a la persona humana, mientras que el ágape cristiana, añade a ella su condición de hija de Dios. Puesto que Dios es nuestro Padre común todos somos hermanos en Dios; y nuestro amor es una participación del amor divino. Y ya hemos visto que para Hartmann esto conduce a una moral heterónoma.³⁴ Para el filósofo Hartmann es un valor moral de entre muchos. Para el cristiano es el mayor de los valores, después del amor a Dios (*Mt 22, 36-40*).

En la imposibilidad de revisar todos los valores cristianos asumidos también en la ética hartmanniana, para terminar diré dos palabras sobre la modestia, la humildad y la soledad o distancia. Hay una serie de valores que, dentro de su especificidad, son de cercanía humana entre personas. Su *ethos* consiste en la intención orientada al interior de la persona del otro. Pero esto puede desbordar los límites de la legítima exigencia de la persona a permanecer tranquila en su propia intimidad. De ahí la necesidad de la modestia.³⁵

La modestia es la virtud socrática originaria del saber en torno al propio no ser moral. Es conocimiento de sí, autocrítica, el propio axiológico comedimiento, y por ello mismo principio de la verdadera sabiduría. Y se vierte hacia el exterior en relación a la persona del otro. Y, por último, volverse hacia el valor moral del otro en el sentimiento del propio disvalor. Modesto para Hartmann no es exactamente el que se empequeñece, ni siquiera cuando su hábito complejo desemboca en el acto fundamental de la humildad. Modesto es, por el contrario, el que apunta con su medida moral hacia aquellos puntos de referencia que notoriamente se encuentran sobre él. Se eleva así moralmente, sin más, sobre el arrogante presuntuoso.³⁶ El nivel más alto de la modestia consiste en mirar sobre todo al que es superior a nosotros en el orden moral. Y puesto que el *ethos* de la modestia es algo persistente, que penetra a fondo la intención. Esa actitud no se limita a confrontarse con el que es moralmente superior sino que se extiende generalmente a todo el comportamiento. El modesto, frente al que es peor que él, no alza la cabeza más allá de lo que es normal y ordinario. Si el presuntuoso mira a los demás desde arriba hacia abajo, el modesto mira de abajo arriba; el presuntuoso no ve nada más que lo que está debajo de él, se mira sólo en cuanto puede estar arriba; por contra, el modesto ve cuán bajo está. El *ethos* de la mirada hacia lo alto no es consecuencia sino fundamento. La modestia no nace de una simple confrontación con los demás;

el modesto establece él mismo los puntos de referencia o confrontación. En este *ethos* de la mirada hacia arriba se funda toda veneración y todo respeto a lo que no es moralmente deformado; a saber: a la auténtica dignidad, al mérito, a la edad, a quien detenta una más alta responsabilidad.³⁷

Lo que es la modestia en relación con los demás, la humildad lo es como forma interior del mismo hábito. La humildad es la conciencia de la infinita insuficiencia, sin parangón posible. Ella mide el propio ser con la perfección absoluta, como divinidad o como sublime modelo.³⁸ La grandeza inaccesible de la bondad moral suscita un sentimiento de distancia, que deprime y enaltece al mismo tiempo: por un lado está el sentimiento de la propia nada, y de otra el sentimiento de la relación directa a lo eminentemente grande. La humildad no la experimenta el hombre frente al hombre, lo que sería una falsa humildad, abyección y conciencia servil; falsa humildad y extravío moral, algo parecido a la altanería a la que falte el sentido de la infinita distancia respecto del ideal ético.³⁹

El presuntuoso no tiene idea de la altura e inexorabilidad de la exigencia moral que le sobrepasa. Por el contrario, para quien tiene un auténtico sentido de los valores, la presunción le parece algo ridículo, algo realmente degradante. La humildad verdadera no está en contradicción ni con la dignidad del hombre ni con su legítimo orgullo. Tomada en su recto sentido pertenece al orgullo moral, ajeno a la vana autocomplacencia. Este es el sentido del genuino orgullo moral: tomar como medida una altura y un absoluto inalcanzable.⁴⁰ Para decirlo más claramente, para Hartmann, la humildad es una actitud interna de incapacidad para lograr el ideal de absoluta perfección moral. Lo cual no excluye algo que, en términos cristianos, podríamos llamar santo orgullo acerca de la probidad moral que se haya podido alcanzar. La verdadera humildad y el verdadero orgullo no tienen por qué ser algo antinómico.⁴¹

Otro de los valores que, sorprendentemente, ha sido señalado por Hartmann es lo que llama distancia (*Distanz*), que podemos traducir por recato. Consiste en la defensa de la intimidad frente a los demás. Toda cercanía humana ha de tener un límite contra la indiscreción, que fácilmente se infiltra a través de la proximidad. Conservar cierta distancia constituye una suerte de pudor moral, distinto de la αἰδώς (vergüenza) aristotélica. Ésta es un sentimiento de azaramiento a causa de la propia desnudez descubierta o que podría descubrirse. Empero el *ethos* de la distancia es el pudor que se experimenta frente a los otros en vista de su vecindad o de su desnudez, o, incluso, sólo por el conocimiento de su ser indefenso y desarmado; es la tutela del ser para sí de la persona de los otros. Hay una zona

íntima que no soporta la mirada ni siquiera de aquel que es amigo. Porque toda cercanía es bajo cierto aspecto una ingerencia. La persona del otro se le presenta a uno como desarmada; y tanto más desarmada cuanto más pura y transparente.

El recato es perfectamente compatible con la amistad. Es más: el que está falto de pudor respecto de sí y del otro no puede ser amigo; la falta de pudor hace mutuamente insoportables a los amigos. La mirada verdaderamente amorosa cubre y esconde. Por eso el amigo no se permite respecto de su amigo ni siquiera todo lo que sería posible. Sólo quien siente la propia dignidad puede respetar la dignidad del otro. El *ethos* del que vive el pudor se puede identificar con el *ethos* de la finura espiritual. Aquí se encuentra explícita y consciente la síntesis del valor del sano orgullo y de la humildad en el *habitus* interior del hombre. La fineza es en relación con la otra persona lo que todo comportamiento es respecto de la medida absoluta del ideal moral.⁴²

Como se puede advertir por lo que llevamos dicho, cuando el hombre está libre de prejuicios ideológicos o morales, llega por su propia razón a una serie de valores éticos que la misma revelación sobrenatural enseña, aun cuando las motivaciones de su apreciación y práctica sean diferentes. En los filósofos, que no admiten una vida más allá de la muerte, el fundamento de la vivencia de esos valores es la rectitud misma de la obra moral, o, como en el caso de Aristóteles, el ser medios de alcanzar la felicidad intramundana.

5. HUMANISMO NATURAL Y HUMANISMO SOBRENATURAL

Repetidas veces a lo largo de la historia se ha pensado que los valores naturales y sobrenaturales se excluyen. Sentir éste no sólo propio de algunos filósofos sino también de ciertos escritores cristianos, para quienes el Reino de Dios y la ciudad terrena se excluyen. Ya San Agustín apuntaba de algún modo en esta dirección cuando escribió: “Fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero, amor Dei usque ad contemptum sui”.⁴³ Posteriormente se manifiesta con más crudeza en S. Pedro Damián, Otlo de S. Emmeramo y Manegold de Laütembach sobre todo en el dominio de la política y en el cultural. Como observa Maritain, ya desde los comienzos del cristianismo hubo quienes consideraban este mundo y la ciudad terrena como el reino de Satán. Idea que toma fuerza en los tiempos de la Reforma protestante; y en

nuestros días culmina en K. Barth. Según la visión de la teología barthiana el mundo no ha recibido el influjo de la Redención y su fin es la perdición.⁴⁴

Frente a esta visión pesimista está la visión teocrática para la que el mundo y la ciudad terrena ha de ser la realización efectiva del Reino de Dios. Ya desde el aquí y el ahora el Universo entero debe someterse al gobierno de Dios. La Iglesia y el Mundo ocupan el mismo terreno; y la historia del Mundo es una historia sagrada. Esta visión de la historia tuvo su arraigo en el cristianismo oriental.⁴⁵

Finalmente está la visión del mundo y de la ciudad terrena para la que no tienen, no pueden tener, relación alguna con una realidad y un orden trascendente. Es simplemente el reino del hombre y de la naturaleza pura sin relación con lo sacro, ni con Dios, ni con el Diablo. Es la posición del más radical liberalismo.⁴⁶

Frente a estos modos contrapuestos de pensar ¿cómo concebir un auténtico humanismo? ¿cómo relacionar los valores propiamente humanos con los sobrenaturales? A mi entender, y, dicho muy brevemente:

1. Lo mundano y lo sacro, los valores verdaderamente humanos y cristianos, pueden ser distintos, pero no auténticos. Aquellos tienen su consistencia propia y en ella su justificación sin una referencia explícita a los sobrenatural y supratemporal.

2. El cristianismo tiene sus propios valores, muchos de los cuales coinciden materialmente con los del hombre terreno, según hemos visto. Pero se distinguen formalmente o bien porque forman parte de una vida sobrenatural o porque su motivación es distinta.

3. Pero esa coincidencia material es razón suficiente para que haya un buen entendimiento entre el hombre secular y el cristiano. El hombre secular buscando la honestidad y la perfección humana se tiene que encontrar con el cristiano. Éste buscando la perfección total del hombre no puede menos de vivir una serie de valores que le identifican, en parte al menos, con el hombre secular. El cristiano persigue los valores humanos por su intrínseca perfección. Pero no se detiene en ésta, sino que los dota de una sobreconformación sobrenatural. Un caso ilustrativo de una sobreconformación puede constituirlo el arte. Una obra de arte tiene su valor estético, y por lo mismo humanizador del artista y del destinatario. Pero el artista cristiano puede intentar también servir a la religión, ejecutándola como un obsequio de belleza a Dios, y estimulando la religiosidad del cristiano que la contempla y se eleva a Dios a través de ella. Aquí lo puramente humano y lo divino se acoplan como un fin inmediato con un fin ulterior. Quien busca éste, forzosamente tiene que recorrer un buen tramo con el que

busca solamente el fin inmediato. De modo parecido en el orden de la búsqueda y realización de los valores auténticamente humanos, el hombre secular los persigue por su valor humanizador, mientras que el cristiano trata de encarnarlos además porque con ello cumple la voluntad de Dios, que, siendo la perfección suma, no puede menos de querer la perfección. Porque como uno es así desea que se comporten los demás. Por consiguiente el cristiano, en la medida que se comporta cristianamente, no puede menos de buscar y practicar cuanto es perfectivo del hombre. En definitiva, el ideal natural y el sobrenatural del hombre se anudan perfectamente como la materia y la forma, o más claramente, como un fin inmediato y el fin último. Aquél en la medida que es tal, conduce a éste.

De todos ellos resulta, como corolario, que el cristianismo constituye una suerte de superhumanismo, en cuanto que asume todos los valores conformantes de la perfección humana y los eleva a una nueva dimensión trascendente.

¹ J. Maritain, "Humanisme intégral. Problèmes temporels et spiritualité d'une nouvelle chrétienté", en *Oeuvres Complètes*, Fribourg-Paris, V. VI, 1935-1938, p. 298.

² *S.Th.*, I, 4, 3m; cf. también, *De Pot.*, q. 7, a. 2, 9m; *De Verit.*, q. 22, a. 6, 1m.

³ *Metafísica*, lib. 1, c. 1. (*Aristotelis opera omnia*, ed. Firmin-Didot, Paris, 1873, vol. II, p. 468).

⁴ *Ética a Nicómaco*, lib. 7, c. 14. (II, 240).

⁵ *Op. cit.*, lib. 8, c. 1 (II, 90).

⁶ *Ética a Eudemo*, lib. 7, c. 1 (II, 218).

⁷ *De amicitia*, 36.

⁸ *Op. cit.*, 47.

⁹ *S.Th.*, I-II, 4, 8.

¹⁰ *De Malo*, q. 1, a. 1.

¹¹ *S.Th.*, I, 5, 1 y 1m; aa. 3 y 5; q. 16, 3 y 4, etc.

¹² Para un más amplio tratado de este tema ver V. Cudeiro, O.P., "Posibilidad y líneas generales de una ética natural abierta al orden sobrenatural", en *Atti del III Congr. Intern. della S.I.T.A.*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Lib. Editrice Vaticana 1992, pp. 182-191.

¹³ Cf. J.P. Sartre, *L'existencialisme est un humanisme*, Paris, 1963, p. 52.

¹⁴ *S.Th.*, I, 1, 8, 2m.

¹⁵ *Op. cit.*, I, 2, 2, 1m.

¹⁶ J. M^a González Ruiz, *El cristianismo no es un humanismo*, Barcelona, 1970, pp. 31-32.

¹⁷ Cf. *Mt* 5, 10 y 20; 6, 33; Platón, *Rep.* 613; *Garg.* 527c-d.

¹⁸ *Mt* 17-20-24; *Lc* 10, 13-15.

¹⁹ Cf. *Mt* 10, 16; *Lc* 16, 8; *Tt* 2, 1-6; 1 *Ts* 5, 6.

²⁰ *Mc* 12, 33; *Rep.* 427d-428c-d.

²¹ *Rep.* 353c-354a.

²² *Rep.* 442a-b.

²³ *Ibid.* 430e.

²⁴ N. Hartmann, *Ethik*, Berlin, 1949, pp. 814-815.

²⁵ Cf. "Mensch und Geschichte", en *Philosophie Weltanschauung*, München, 1954, p. 85

²⁶ "Para una mirada atenta, la Ética a Nicómaco – escribe – se presenta en este tema como una mina de primera categoría" (*Ethik*, p. VI).

²⁷ *Ethik*, p. 407.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Op. cit.* pp. 408-409.

³⁰ *Ibid.* p. 409.

³¹ *Op. cit.* p. 450.

³² *Op. cit.* p. 454.

³³ Cf. *op. cit.* p. 459.

³⁴ Cf. *op. cit.* pp. 458-459.

³⁵ Cf. *op. cit.* p. 475.

³⁶ *Op. cit.* p. 475.

³⁷ Cf. *op. cit.* p. 476.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Op. cit.* pp. 476-477.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Cf. *ibid.*

⁴² Cf. *op. cit.* pp. 478-479.

⁴³ *De Civitate Dei*, XIV, 28.

⁴⁴ J. Maritain, *Humanisme intégral*, pp. 409-410.

⁴⁵ Cf. J. Maritain, *op. cit.* pp. 413-414.

⁴⁶ Cf. *ibid.* p. 414.

IL PROGETTO DELLA FORMAZIONE DELL'UOMO IDEALE SECONDO IL PENSIERO DEL MARTIRE A. DURCOVICI

VILIU DANCĂ

Nel periodo di massima fioritura culturale della Romania recente, cioè tra le due guerre mondiali, San Tommaso ha trovato un posto privilegiato nelle opere di alcuni neotomisti romeni, tra cui ricordo V. Ghika, I. Miclea, M. Vulcănescu e soprattutto A. Durcovici, del quale parlerò nella presente conferenza.

Nato nel 1888 a Bad Deutsch Altenburg in Austria e morto come martire nel 1951 in Romania, Mons. Anton Durcovici ha lasciato un ricordo forte nella coscienza di molte generazioni di romeni.¹ Ma la sua fama di uomo santo e uomo di pensiero veniva messa in dubbio dal fatto che, fino a pochi anni fa, la sua opera scritta non era raggiungibile. Esisteva qua e là negli archivi e tra i ricordi di alcune famiglie che hanno conosciuto di persona Anton Durcovici qualche foto, lettere, articoli pubblicati nelle riviste del tempo oppure altre brevi raccomandazioni spirituali, però tutto ciò non era concludente per chi volesse conoscere più a fondo il suo segreto di sacerdote, filosofo e teologo.

Invece oggi, a quasi quattordici anni di distanza dalla caduta del regime dittatorio in Romania, gli archivi pubblici e privati sono stati riaperti. Avendo ora la possibilità di leggere le sue opere,² mi propongo di offrire anche una piccola indicazione sull'immagine di colui che io ritengo un pioniere del pensiero tomista in Romania tra le due guerre mondiali, partendo dal suo lavoro principale inedito, cioè *Corso di religione per gli intellettuali*. Aggiungo tra parentesi che la sorte di A. Durcovici assomiglia in un certo modo a quella di Mons. Vladimir Ghika, un amico di J. Maritain e membro dei primi circoli di studi tomisti a Parigi,³ il quale ebbe la stessa morte di martire nella prigione comunista in Romania. Infatti, accomunati dalla medesima opera di diffusione del pensiero tomista, tutti e due

hanno condiviso lo stesso destino di martire della fede. Oggi le loro cause di beatificazione sono già state avviate a livello diocesano.

Il *Corso di religione per gli intellettuali*⁴ è un sostanziale commento delle prime 26 questioni della *Summa Theologiae* I, che Durcovici traduce ed approfondisce per quattro anni di fronte ad un numeroso pubblico formato da intellettuali, sia cattolici che ortodossi. Tra questi ultimi ricordo la presenza di N. Ionescu – un personaggio complesso per il mondo politico e culturale romeno prima della seconda guerra mondiale –, maestro del pensiero di M. Eliade, C. Noica, E. Cioran, M. Vulcănescu ed altri.

Nel commento delle 26 questioni in discussione, A. Durcovici sfrutta le riflessioni del Card. Alexis-Marie Lépicier, dei neotomisti francesi in genere, tra cui fanno capo Th. Pégues, R. Garrigou-Lagrange, Sertillanges, Albert Farges, Billuart, ma fa riferimento anche alle opere di alcuni pensatori tedeschi, come B. Welte, Scheeben, ed altri.

Però ci sono altre ragioni ancora che mi hanno fatto scegliere questo argomento: la pastorale dell'intelligenza dei laici svolta da Mons. Durcovici negli anni 1935-1940 ha un carattere profetico, poiché anticipa di trent'anni lo spirito del Concilio Vaticano II, mentre per la Chiesa cattolica in Romania, l'arco di tempo che ci separa dall'intuizione di A. Durcovici è di circa cinquant'anni; poi il carattere mistico, contemplativo dei suoi commenti mette in luce una dimensione della religione cristiana che nella modernità e nel postcomunismo resta offuscata tuttora dal pensiero positivista, empirista, riduzionista.

1. LO SCHEMA DEL PROGETTO ANTROPOLOGICO

L'iniziativa di organizzare il corso di religione per i laici proveniva da un gruppo di intellettuali cattolici di Bucarest. Gli incontri erano settimanali e all'inizio si svolgevano in una grande stanza dell'attuale palazzo arcivescovile di Bucarest, poi in un'aula sotto l'attuale cattedrale di Bucarest. Gli appuntamenti seguivano la struttura dell'anno accademico: nell'anno 1936/1937, Durcovici ha fatto ventotto lezioni ed un excursus sulla vita e l'opera di San Tommaso, trentadue nell'anno 1937/1938, trentuno nell'anno 1938/1939 e venticinque nell'anno 1939/1940. Tali lezioni riflettono sia gli eventi culturali e politici del tempo, dunque sono importanti per la storia delle idee nel mondo romeno tra le due guerre mondiali, sia le esperienze spirituali e pastorali di Durcovici.

Il nostro autore conosceva bene l'opera tomista, poiché all'età di ventinove anni, così dice nell'introduzione di una lezione, riprendeva per la

seconda volta la lettura integrale della *Somma Teologica*.⁵ Era affascinato da San Tommaso e vedeva in lui il modello dei teologi, poiché,

ha saputo presentare i dogmi cristiani con chiarezza e sulla base dei principi sicuri, dando alla fede la certezza incrollabile della quale è degna e portando al lettore quella gioia ineffabile che è lo specifico dello splendore della verità eterna.

“San Tommaso è vissuto ed ha lavorato per il culto della verità”, dice ancora Durcovici, “nel senso più alto della parola, perché sapeva che la verità essenziale è Dio stesso. Chiunque apre la sua opera animato dall’amore sincero per la verità, la sua sete sarà pienamente appagata”.⁶

Respinge l'accusa di intellettualismo rivolta alla teologia tomista, affermando che, per un vero teologo, Dio è la suprema realtà e la sua missione consiste nel diffondere la verità divina. Sulle orme di Lépicier, riconosce che la teologia è più speculativa che pratica, però il termine speculativo proviene da *speculum*, non da *speculari*, e significa specchio. In seguito, vedere qualcosa nello specchio vuol dire vedere la causa per il suo effetto, dunque nell'effetto si specchia la causa.⁷ Infine, per Durcovici, la teologia è una vera scienza che non si confonde né con la filosofia, né con la fede, nonostante i suoi legami stretti sia con la ragione, sia con la rivelazione divina.⁸

Al centro delle lezioni di Durcovici si trova un progetto antropologico che punta sull'unità tra fede e ragione, teologia dogmatica e teologia morale, vita privata e vita comunitaria.

Per quanto riguarda la prima relazione, Durcovici si esprime così:

le splendide verità della fede cristiana e le loro fondamenta più profonde, come anche l'armonia tra di loro e con le verità della ragione umana, pure oggi sono potenti fuochi di luce, che hanno come finalità di essere veduti e creduti da molti, ma soprattutto devono essere approfondite con serietà da chiunque desidera avere e formarsi una forte convinzione religiosa. Se non è stato sempre così, la colpa appartiene a quel laicismo, il quale, facendo divisione tra scienza e fede, ha perso quest'ultima e distrugge le fondamenta della scienza stessa.⁹

Per parlare del legame tra teologia dogmatica e teologia morale, Durcovici sfrutta qualsiasi occasione. Per esempio, facendo riferimento ad un articolo firmato da un famoso storico romeno, Nicolae Iorga, dove l'autore sosteneva che per ricomporre l'unità dei cristiani bisogna rinunciare alle verità teologiche e alla gerarchia ecclesiastica,¹⁰ Durcovici afferma:

Se la gerarchia è di diritto divino non può essere messa da parte. Chi ignora la rivelazione dei dogmi ed i principi della morale cristiana può avere delle opinioni filosofiche sulla morale, ma questa morale

sarà soltanto umana, utilitarista e dunque cambievole a seconda dei vantaggi e delle circostanze, proporrà delle volte due morali sulla stessa cosa, ma non sarà più una morale cristiana, e non può rifare l'unità dei cristiani, poiché distrugge il cristianesimo. Una morale senza dogmi per sempre validi non può formare una coscienza cristiana ... esigente nei principi, perché crede ... e tollerante in pratica, perché ama.¹¹

In riferimento all'ultima dimensione del progetto antropologico di Durcovici, riprendo il commento che egli fa il 1 dicembre 1936, quando i romeni festeggiano la giornata nazionale, cioè la reintegrazione del Paese: Stamattina, questo tempio santo, dove siamo, ha sentito il canto festivo dell'inno *Te Deum laudamus* ... È stato un sacrificio di lode e di ringraziamento a Colui che è Onnipotente per tutti i doni terreni che Lui ha donato al nostro Paese, e tra questi non è per niente un dono minore il governo tranquillo dell'intero territorio della Romania Grande. Se è vero ciò che sta scritto sullo stemma del Paese: *Nihil Sine Deo* ..., allora questo dono non ci è stato dato senza Dio ... Dunque è degno di ringraziamento e lode. I beni terreni però non sono l'ultima mèta dell'uomo, né di un popolo ... ma sono dei mezzi che la bontà e il giudizio sapientissimo di Dio ci mette alla nostra disposizione, per poter arrivare più facilmente a Lui, che è la bontà essenziale e la felicità eterna ...

Nihil sine Deo ... – bisogna che sia preso anche nel senso affermativo: *Omnia cum Deo* ... Da qui proviene la grande responsabilità che ha l'intero popolo e ognuno di noi ... per utilizzare tutto ciò che abbiamo insieme con Dio, in conformità alla sua santa e sapiente volontà, per la sua lode e gloria.¹²

In conclusione, nell'orizzonte delle tre dimensioni del progetto formativo dell'essere umano integrale, il laico cristiano trova il coronamento e il premio delle sue fatiche terrene. Questo progetto antropologico lo ritengo valido anche per il terzo millennio. Ma la struttura unitaria di questo progetto viene data dal desiderio naturale dell'essere umano di conoscere Dio, un problema trattato da San Tommaso nella *S.Th.*, I, q. 12, aa. 1-13.

2. LA FINALITÀ DEL PROGETTO ANTROPOLOGICO: CONOSCERE DIO

Nella questione 12 della prima parte della Somma Teologica, San Tommaso fa una critica della nostra conoscenza di Dio. Dopo aver cercato

di dire ciò che Dio è – oppure ciò che egli non è –, ciò che si sa e si dice attraverso ciò che egli non è, si domanda in che misura e in che condizioni il nostro discorso su Dio dice su di lui qualcosa di reale e, prima di tutto, poiché il discorso esprime immediatamente la conoscenza, come e con quali limiti è possibile all'essere umano di conoscere qualcosa su Dio. A questo tema viene dedicata la questione XII della Somma Teologica.

Ma la questione inizia con la conoscenza perfetta di Dio, la quale è l'unica conoscenza diretta e capace di attingere ciò che egli è in se stesso: la visione immediata, promessa per l'altra vita. Undici articoli della questione sono dedicati a questo problema. Qui si può notare il carattere teologico della prospettiva di San Tommaso, che in questa opera parla molto della ragione umana e dunque della filosofia. Questa prospettiva spiega come nel suo punto di partenza San Tommaso è diretto verso la conoscenza di Dio così come lui si è rivelato a noi, nel suo mistero, e questa conoscenza, nonostante tutti gli sforzi che fa, può proseguire soltanto nella luce della fede, cioè teologicamente. Al riguardo del problema della possibilità, delle condizioni, dei limiti della nostra conoscenza su Dio, San Tommaso sostiene negli ultimi due articoli che, per analogia con la conoscenza perfetta che è la visione beatifica ed in funzione di questa, il teologo cerca di determinare ciò che la ragione può conoscere *naturaliter*, cioè senza l'aiuto della rivelazione, e ciò che essa può conoscere con l'aiuto della grazia, ma nelle condizioni presenti della vita corporale.¹³

Per A. Durcovici, la questione 12 è di grande importanza. Infatti, nella visione beatifica di Dio l'essere creato intelligente attinge l'ultima sua mèta, cioè Dio stesso, la cui essenza divina è luce per le anime pure, trasformando gli intelletti creati e unificandoli con sé nel suo amore ineffabile. Arrivato a questo punto, Durcovici sottolinea come il pensiero di Tommaso è debitore a Sant'Agostino, per il quale l'uomo può vedere la luce di Dio nella luce divina: “videbimus in lumine tuo lumen tuum”.

Durcovici aggiunge che l'importanza della questione 12 si nota meglio sullo sfondo dell'ateismo agnostico, secondo il quale Dio esiste, però non siamo obbligati ad occuparci di lui, perché non può essere conosciuto da noi. Nell'introdurre la questione, Durcovici critica una certa manualistica liberale del suo tempo, sia religiosa che filosofica, che parlava di Dio in questi termini. Infatti, anche per questa ragione Durcovici ha scelto di presentare la dottrina di San Tommaso: “perché ci protegge sia dall'agnosticismo ateo, sia dal misticismo confuso ed errante”.¹⁴

Dunque, l'essere creato ha questo desiderio naturale di vedere Dio nella sua essenza, però questo vedere (conoscenza intuitiva) è possibile nella luce

di Dio. In altri termini, l'intelletto creato, per poter vedere l'essenza di Dio, ha bisogno in modo assoluto di una assomiglianza partecipata, cioè della *lumen gloriae*, che lo renda capace di questa visione. Per illustrare questa verità, Durcovici riporta le parole di Dante Alighieri, la cui poesia e filosofia non si può comprendere senza il pensiero di Tommaso:

Lume non è, se non vien dal sereno
che non si turba mai; anzi è tenèbra
od ombra de la carne o suo veleno.¹⁵

Dunque la luce della gloria nella quale l'uomo può vedere l'essenza di Dio è una luce diminuita che deriva dalla luce primordiale ed essenziale (non partecipata) di Dio.¹⁶

Dio è l'oggetto di questa conoscenza, ma diversamente dal modo in cui l'uomo conosce per analogia oppure per *species intelligibilis* (impressa o espressa) dell'oggetto conosciuto, l'essenza divina non può mostrarsi all'intelletto creato per la mediazione di una analogia, ma è vista immediatamente ed in sé. Questa presenza e unificazione immediata con l'intelletto creato si chiama visione o contemplazione, oppure vedere Dio faccia a faccia, così come egli è.

Tuttavia l'uomo con le sue forze non riesce a contemplare Dio, perciò si sente il bisogno che Dio stesso intervenga. Questo problema viene trattato da Tommaso negli articoli 4 e 5, e Durcovici sottolinea che questi due articoli sono tra i più importanti e belli di tutta la Somma Teologica, perché,

qui ci si apre su Dio, sugli angeli e sull'uomo una di quelle prospettive meravigliose che domina sia il mondo delle idee, sia quello dei fatti; logica e metafisica, dogma cristiano e morale si abbracciano in modo armonico in questa sublime sintesi.¹⁷

Comunque alla base di queste argomentazioni sta il principio generale secondo il quale la misura naturale della conoscenza è proprio l'essenza del soggetto che conosce, fondato a sua volta sul principio neoplatonico "quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur" da una parte, e dall'altra sulla distinzione tra i diversi modi di essere: materia individuata (l'uomo), senza materia ma non senza potenzialità (angelo) e l'attualità pura (Dio). In conseguenza ci sono tre modalità di conoscere: umana, angelica e divina, ognuna avendo il suo oggetto proprio e connaturale, cioè l'essenza della cosa sensibile, l'essenza delle sostanze immateriali e l'essenza divina, l'*ens intelligibile* rimanendo il loro oggetto generale e comune (estensivo).¹⁸

In conclusione, nessun intelletto creato, per le sue forze naturali, può vedere Dio nella sua essenza, ma ha bisogno in modo assoluto della luce della gloria, che aumenta la capacità della visione dell'essere creato, ele-

vandolo al di sopra della sua natura. Questa luce è necessaria ed è una partecipazione alla potenza intellettuale di Dio stesso, colui che fa che l'intelletto creato possa diventare deiforme e, dunque, disposto a vedere intuitivamente l'essenza divina. La luce della gloria ammette diversi gradi di partecipazione, però mai si arriverà a penetrare e comprendere totalmente l'essenza infinita di Dio.¹⁹

Conclusione

Il corso di religione per i laici presentato da A. Durcovici ci invita a tenere presente che ogni progetto antropologico dovrebbe valorizzare la struttura fondamentale dell'essere umano, vale a dire, la sua apertura metafisica.

Le sue lezioni ispirate dal pensiero tomista confermano che, dall'incontro tra fede e ragione, la mente umana diventa più forte. Da questo punto di vista, l'intelletto umano scopre pure le sue potenzialità analogiche, simboliche, contemplative, e non soltanto quelle logiche e matematiche. Dunque il coraggio di sorpassare l'*impasse* della modernità e la confusione del postcomunismo può venire da una fede vissuta in modo razionale che, per avviarsi, certo, ha bisogno del dono di Dio, ma anche di una certa riconquista della fiducia nell'intelletto umano.

Riprendere il discorso di San Tommaso sulla capacità contemplativa dell'uomo offre nuove piste di dialogo con il mondo culturale orientale (ortodosso), che risente un forte influsso del pensiero greco sulla dimensione visibile della conoscenza. Questa dimensione è stata offuscata nel periodo del razionalismo, ma non è mai sparita, neanche sotto l'influsso del pensiero protestante, che privilegia la dimensione auditiva. Per esempio, le opere di von Balthasar sono una prova di come il pensiero tomista si presti al dialogo con la mentalità orientale.

Nel terzo millennio, il cristiano avrà qualcosa da dire nella misura in cui si farà vedere nello spazio pubblico. Il pensiero antropologico di San Tommaso, che trova il suo culmine nella conoscenza contemplativa dell'essenza di Dio, può offrire un aiuto considerevole alla formazione dei cittadini delle nostre città cosmopolite. La cultura vera ha nelle sue radici il culto, che brevemente significa il rispetto dell'A(a)ltro. Di conseguenza, la cultura che non ignora l'importanza del culto promuove il dialogo, il rispetto dell'altro, la tolleranza per amore dell'altro, elementi assolutamente necessari per una convivenza pacifica e dignitosa.

In Romania, il totalitarismo non è stato rimpiazzato da una proposta antropologica credibile; intanto, la società romena si muove tra individualismo e cinismo da una parte, e dall'altra tra indifferenza e scoraggiamento. C'è da notare anche una certa propensione di alcuni intellettuali credenti, ma anche non credenti, verso San Tommaso, perciò credo che una sostenuta proposta del pensiero tomista sarebbe una buona alternativa per la formazione dell'uomo recente in Romania.

La memoria dei gesti pastorali dei neotomisti A. Durcovici, V. Ghika, I. Miclea etc., ci obbliga a fare delle scelte concrete. Per esempio, oggi si sente il bisogno di un'accurata pastorale delle intelligenze. Per iniziare abbiamo bisogno di buone traduzioni dei testi fondamentali di San Tommaso, che in questo momento mancano. La generazione dei giovani ricercatori nel campo linguistico, storico, letterario, filosofico e teologico, radunati nella SITA romena è già un segno di speranza.

Vorrei terminare queste riflessioni commentando gli appunti che Durcovici faceva alla fine dell'articolo 13 della 12 questione, in riferimento al grido di Gesù crocifisso: "sitio!". Prendendo spunto da San Gregorio Nazianzeno, egli notava che il grido di Gesù in croce esprime sia una sofferenza spirituale che un dolore fisico. "Sitio!" vuol dire la sete spirituale che Gesù ebbe nei nostri confronti e che noi dobbiamo avere nei confronti di Dio Padre. Gesù ebbe sete della nostra sete di Dio.²⁰

Impressionante riflessione ed, in un certo modo, profetica! Dopo ventitre anni e, più esattamente, nei primi anni del regime dittatorio in Romania, Mons. Durcovici vive in prima persona questo grido di Gesù. Infatti, egli è morto il 10 dicembre 1951 nella cella nera della prigione comunista di Sighet affamato e assetato fisicamente. Le ultime parole sentite da un altro sacerdote che passava di fronte alla cella dove stava morendo Durcovici erano: "Antonius episcopus! Orate pro me ut non deficiam; morior fame et siti; da mihi absolutionem; Antonius moribundus!"²¹

Questa pagina finale della sua vita mi fa osservare che soltanto la Verità per la quale si è disposti a morire, ci rende esseri umani integrali, cioè deiformi.

¹ È stato ordinato sacerdote nel 1911 a Roma, dopo aver terminato i suoi studi di filosofia all'Angelicum, di teologia all'Urbaniana e di diritto canonico alla Gregoriana. Le sue tesi di dottorato in filosofia ed in teologia non sono state trovate fino ad adesso. Nel 1911 rientra in Romania e lavora nell'arcidiocesi di Bucarest come viceparroco, professore, ret-

tore dell'Accademia teologica e vicario generale. Dal 1947 è vescovo della diocesi di Iasi fino alla sua morte nel 1951.

² Per una bibliografia su Anton Durcovici, vedi: D. Dobos, "Noi mărturii privind viața și activitatea episcopului Anton Durcovici", in: *Buletin istoric* 3 (2002), Editura Presa Bună, Iasi 2002, pp. 11-70; A. Despinescu, "Preotul Anton Durkowsch în *Uniunea Apostolică a Clerului*", in: *Buletin istoric* 3 (2002) pp. 71-85; E. Ferent, *Martiriul iubirii lui Cristos*, Editura Presa Bună, Iasi 1998; Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București 2000; D. Dobos/A. Despinescu, *Episcopul Anton Durcovici. O viață închinată lui Dumnezeu și Bisericii*, Sapienția, Iasi 2002.

³ Cf. J. Maritain, *Carnet de notes*, Desclée de Brouwer, Paris (1965) 1994, p. 190 s.

⁴ Il *Corso di religione per gli intellettuali* presentato da Mons. Anton Durcovici tra il 3 novembre 1936 e 4 giugno 1940 è stato scoperto a Iasi (Romania) dal prof. E. Ferent e ora si trova nell'Archivio della diocesi di Iasi. Cf. Dosar 2/1936, p. 215. Invece il testo dattilografato della traduzione in romeno delle 26 questioni della *S.Th.* I è stato scoperto dal prof. D. Dobos a Bucarest e ora si trova nell'Archivio dell'arcidiocesi di Bucarest. Cf. Dosar 1/1940, p. 222.

⁵ Cf. Lezione VIII (1937/1938).

⁶ Cf. Lezione I (1936/1937).

⁷ Cf. Lezione IX (1938/1939).

⁸ Cf. Lezione III (1936/1937).

⁹ Cf. Lezione I (1936/1937).

¹⁰ N. Iorga, "Cuvinte de pace", in: *Universul*, ottobre 1936. Iorga racconta l'udienza concessa da Papa Pio XI ai partecipanti al congresso di bizantinologia a Roma e del monito che Pio XI rivolse loro per lavorare a favore dell'unità dei cristiani.

¹¹ Cf. Lezione III (1936/1937).

¹² Cf. Lezione V (1 dicembre 1936).

¹³ Cf. Nota 1, in: Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, tome 1, Les éditions du Cerf, Paris 1984, p. 221.

¹⁴ Cf. Lezione XVI (1 febbraio 1938).

¹⁵ Dante Alighieri, *Paradiso*, XIX, 64.

¹⁶ Cf. Lezione XVII (8 febbraio 1938).

¹⁷ Cf. Lezione XIX (22 febbraio 1938).

¹⁸ Cf. Lezione XX (1 marzo 1938).

¹⁹ Cf. Lezione XXII (15 marzo 1938).

²⁰ Cf. Lezione XXIV (29 marzo 1938).

²¹ E. Ferent, *Martiriul iubirii lui Cristos*, Editura Presa Bună, Iasi 1998, p. 151.

LA PERSONA EN AMÉRICA

RAFAEL M. DE GASPERIN GASPERIN

El presente trabajo pretende reflexionar sobre la noción de *persona* inspirada en los textos de Santo Tomás de Aquino, en la encíclica *Fides et Ratio* y el documento sinodal *Ecclesia in América*.

La razón que atañe a esta reflexión es responder al llamado del presidente de la Sociedad Tomás de Aquino (SITA), – el Dr. Abelardo Lobato O.P. – durante su estancia en la capital de nuestro país en la primera asamblea ordinaria de la SITA Ciudad de México, quien invitó a tomar los textos del Aquinate y revisar nuestros tiempos a la luz de sus escritos.

La mejor manera de iniciar esta reflexión sobre el concepto de *persona* es sustentándola en dos de los documentos más significativos para el ámbito de América y de la educación, siendo estos, la encíclica antes mencionada (*Fides et Ratio*) y el documento sinodal (*Ecclesia in América*) americano “América como una realidad única”¹ reanima la invitación del Dr. Lobato para quienes vivimos este continente como *personas*. Ser *persona* en América tiene su singularidad y su accidentalidad, por ello, urge siempre una clara noción del sí mismo de la *persona* para no perder en la riqueza de la diversidad la unidad, pues si bien la diversidad nos muestra al hombre Americano, la unidad nos convoca a valorarlo.

1. LOS PRIMEROS PASOS DE LA PERSONA

Se ha discutido si los griegos tuvieron o no una idea de la *persona* en cuanto “*personalidad humana*”. La posición que se adopta al respecto suele ser negativa, pero aunque es cierto que los griegos – especialmente los griegos clásicos – no elaboraron la noción de *persona* en el mismo sentido que los autores cristianos, se puede presumir que algunos tuvieron algo así como una intuición del hecho del hombre como *personalidad* que trascien-

de su ser “parte del cosmos” o “miembros del estado-ciudad” tal podría ser, por ejemplo, el caso de Sócrates. Además, aunque es cierto que el centro de la meditación de los filósofos “helenísticos – estoicos, neoplatónicos, epicúreos, etc.” fue el “mundo” o el “ser”, en muchos casos tal meditación estaba dirigida, conscientemente o no, por una antropología filosófica en la cual el hombre disfrutaba de algún modo de alguna “personalidad”² es así como a partir de la cultura griega, como un ejemplo más se corrobora lo expresado por K. Wojtyła en *Fides et Ratio*:

en este sentido es posible reconocer, a pesar del cambio de los tiempos y de los progresos del saber, un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento. Piénsese, por ejemplo, en los principios de no contradicción, de finalidad, de causalidad, como también en la concepción de la *persona* como sujeto libre e inteligente y en su capacidad de conocer a Dios, a la verdad y al bien; piénsese, además, en algunas normas morales fundamentales que son comúnmente aceptadas.³

José Ferrater Mora por su parte señala que,

la noción de *persona* dentro del pensamiento cristiano fue elaborada, por lo menos en los comienzos, en términos teológicos, a menudo por analogía, con términos o conceptos antropológicos,⁴

propone, así que en el concilio de Nicea en el año 325 reunido por ordenes del

Emperador Constantino durante el pontificado de San Silvestre ... Definió la consubstancialidad del Verbo, largamente defendida por Atanasio, diácono de Alejandría; sancionó los privilegios de las tres sedes patriarcales de Roma, Alejandría y Antioquía, y extendió a toda la Iglesia la costumbre romana concertando la fecha de la celebración de Pascua. El Verbo es verdadero Hijo de Dios, de la misma substancia del Padre, y por lo tanto verdadero Dios.⁵

En este caso, el lenguaje fue el Griego, y una de las cuestiones principales debatidas fue la cuestión de la relación entre “naturaleza” y “*persona*” en Cristo ... así pues tras el debate se establece que Cristo tiene una doble naturaleza – la divina y la humana – pero tiene sólo una *persona*, la cual es única e indivisible.⁶

Tal afirmación es corroborada en la encíclica al mencionarse que,

Él es la Palabra eterna, en quien todo ha sido creado, y a la vez es la Palabra encarnada, que en toda su *persona* (30) revela al Padre (cf. *Jn* 1, 14.18). Lo que la razón humana busca “sin conocerlo” (*Hch* 17, 23), puede ser encontrado sólo por medio de Cristo: lo

que en Él se revela, en efecto, es la “plena verdad” 1, 14-16) de todo ser que en Él y por Él ha sido creado y después encuentra en su plenitud (cf. *Col* 1, 17).⁷

En efecto,

el Verbo de Dios, asumiendo en todo la naturaleza humana menos en el pecado (cf. *Hb* 4, 11), manifiesta el plan del Padre, de revelar a la *persona* humana el modo de llegar a la plenitud de su propia vocación ... Así, Jesús no sólo reconcilia al hombre con Dios, sino que lo reconcilia también consigo mismo, revelándole su propia naturaleza,⁸

y por ende su persona. Más aún dice Juan Pablo II,

Sobrepasando el fin mismo hacia el que inconscientemente tendía por su naturaleza, la razón pudo alcanzar el bien sumo y la verdad suprema en la *persona* del Verbo encarnado.⁹

Gracias al conjunto de estas proposiciones el creyente llega a conocer la historia de la salvación, que culmina en la *persona* de Jesucristo y en su misterio pascual. En este misterio participa con su asentimiento de fe,¹⁰

por esto invita a la filosofía a esforzarse en buscar el fundamento natural de este sentido, que es la religiosidad constitutiva de toda *persona*.¹¹

2. EL SUPUESTO

Ahora bien, abordar el concepto de “persona” nos leva necesariamente a retomar “el supuesto”.

Llamamos *supuesto* a la esencia considerada como *lo que es*, es decir, como sujeto concreto de la existencia. En el mundo corpóreo, el supuesto incluye materia y forma, es individual, al paso que la palabra esencia designa más frecuentemente de una manera abstracta, la *naturaleza específica*. Cuando un *supuesto* se haya dotado de Inteligencia, de voluntad, y, por tanto, de una perfecta conciencia de sí mismo, recibe el nombre de *persona*.¹²

La persona es el supuesto dotado de Inteligencia y Voluntad. Es un supuesto planificado. Por esta razón y,

en este sentido, la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar

un fundamento al concepto de dignidad de la *persona* por su condición espiritual. La *persona*, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica.¹³

3. LA INFLUENCIA DE BOECIO

A lo largo de la historia Boecio ha influido notablemente sobre la noción de persona, pues él mismo ha señalado que el sentido de persona como “máscara” ha sido solo un punto de partida sobre el cabal significado del término.

Este autor se refirió al sentido de Persona como “máscara”, pero puso de relieve que este sentido es sólo un punto de partida para entender el significado último de “persona” en el lenguaje filosófico y teológico. Y en su *Liber de persona et duabus naturis* (Cap. III), Boecio proporcionó la definición de *persona* que fue tomada como base por casi todos los pensadores medievales: *Persona est naturae rationalis individua sustancia* – la persona es una sustancia individual de naturaleza racional – La persona es una sustancia que existe por derecho propio, *sui juris*, y es perfectamente incomunicable.¹⁴

Por esto el acto con el que uno confía en Dios siempre ha sido considerado por la Iglesia como un momento de elección fundamental, en la cual está implicada toda la *persona*. Inteligencia y voluntad desarrollan al máximo su naturaleza espiritual para permitir que el sujeto cumpla un acto en el cual la libertad *personal* se vive de modo pleno. En la fe, pues, la libertad no sólo está presente, sino que es necesaria. Más aún, la fe es la que permite a cada uno expresar mejor la propia libertad. Dicho con otras palabras, la libertad no se realiza en las opciones contra Dios. En efecto, ¿cómo podría considerarse un uso auténtico de la libertad la negación a abrirse hacia lo que permite la realización de sí mismo? La *persona* al creer lleva a cabo el acto más significativo de la propia existencia; en él, en efecto, la libertad alcanza la certeza de la verdad y decide vivir en la misma.¹⁵

De ahí que ésta sustancia individual de naturaleza racional que existe por derecho propio está libremente dispuesta a la realización de sí misma, esto es, de su ser personal.

4. SANTO TOMÁS DISTINGUE A LA PERSONA

Santo Tomás trató de la noción de persona en varios lugares de sus obras; así 1 sent., 29 1 c. S.c.G., III, 110 y 112 y sobre todo, *S.Th.*, I, q. XXIX. Santo Tomás recuerda asimismo la definición de Boecio y manifiesta que mientras la individualidad se encuentra, propiamente hablando, en la sustancia que se individualiza por sí misma, los accidentes no son individualizados por una sustancia, como por otro lado decía Boecio: *aliae substantiaesunt, aliae accidentes, et videmus personas in accidentibus non posse constitui*. Por eso las sustancias individuales reciben un nombre especial: el de la hipóstasis¹⁶ o sustancias primeras. Ahora bien, como los individuos se encuentran de manera todavía más especial en las sustancias racionales que poseen el dominio de sus propios actos y la facultad de actuar por sí mismas, los individuos de naturaleza racional poseen, entre las primeras sustancias, un nombre que las distingue de todas: el nombre de persona. Así pues, se dice de la persona que es sustancia individual con el fin de designar lo singular en el género de la sustancia y se agrega que es de naturaleza racional para mostrar que se trata de una sustancia individual del orden de las sustancias racionales. A diferencia de hipóstasis de la subsistencia de un ser y de la esencia o naturaleza de una cosa expresada en la definición, “persona” designa el soporte individual racional. Por eso dentro de la categoría de los seres racionales la persona es también hipóstasis o subsistencia.¹⁷ Esta intelección abstractiva en la cual se implican el ser y el conocer, puede ser profundamente alterada, como pasa con Occam, cuando se identifica la sustancia con la esencia y toda realidad con los accidentes: Por lo primero, el ser se transforma en una noción vacía que “llena” la razón univocante; por lo segundo, como los accidentes solo se muestran en la experiencia sensible, se funda una especie de fenomenismo empirista: Se ha perdido el ser y, con él, paradójicamente, el singular.¹⁸ Por ello, se ha de destacar que las verdades buscadas en esta relación *interpersonal* no pertenecen primariamente al orden fáctico o filosófico. Lo que se pretende, más que nada, es la verdad misma de la *persona*: lo que ella es y lo que manifiesta de su propio interior.¹⁹ Conviene recordar que el fundamento sobre el que se basan todos los derechos humanos es la dignidad de la *persona*. En efecto, la mayor obra divina, el hombre, es imagen y semejanza de Dios. Jesús asumió nuestra naturaleza menos el pecado; promovió y defendió la dignidad de toda *persona* humana sin excepción alguna; murió por la libertad de todos. El Evangelio nos muestra cómo Jesucristo

subrayó la centralidad de la *persona* humana en el orden natural (cf. *Lc* 12, 22-29), en el orden social y en el orden religioso, incluso respecto a la Ley (cf. *Mc* 2, 27); defendiendo el hombre y también la mujer (cf. *Jn* 8, 11) y los niños (cf. *Mt* 19, 13-15), que en su tiempo y en su cultura ocupaban un lugar secundario en la sociedad.²⁰

Incluso la concepción de la *persona* como ser espiritual es una originalidad peculiar de la fe.²¹

5. LA DIGNIDAD DE LA PERSONA

La dignidad es inherente al hombre y es al mismo tiempo una difícil conquista, un auténtico reto que el cristiano no puede dejar sin respuesta. Resuena potente aún en nuestro tiempo de grandes olvidos la voz de San León Magno *Reconoce cristiano tu dignidad*. El tema de la dignidad es el tema del futuro del hombre. Parafraseando una célebre frase de Malraux, podemos afirmar que el hombre del siglo XXI conquista su dignidad o fatalmente pierde su humanidad.²²

Así lo confiesan – también – los mejores antropólogos del siglo XX. Max Scheler y Martín Heidegger, no tienen rubor en afirmar que nunca supimos tantas cosas sobre el hombre como sabemos ahora merced a las ciencias del hombre, pero la verdad es que nunca el hombre ha ignorado, como en nuestro siglo XX, lo que en verdad es el hombre.²³

Hoy en día, la existencia de un Estado de Derecho implica en los ciudadanos y, más aún, en la clase dirigente el convencimiento de que la libertad no puede estar desvinculada de la verdad. En efecto, reiteran al unísono los obispos americanos,

los graves problemas que amenazan la dignidad de la *persona* humana, la familia, el matrimonio, la educación, la economía y las condiciones de trabajo, la calidad de la vida y la vida misma, proponen la cuestión del Derecho.

Los Padres sinodales han subrayado con razón que,

los derechos fundamentales de la *persona* humana están inscritos en su misma naturaleza, son queridos por Dios y, por tanto, exigen su observancia y aceptación universal.²⁴

No obstante lo anterior, el mundo contemporáneo nos urge a revisar la noción que el individuo de ésta época tiene sobre sí mismo. Subraya Karol Wojtyła:

Sin embargo, los resultados positivos alcanzados no deben llevar a descuidar el hecho de que la razón misma, movida a indagar de forma

unilateral sobre el hombre como sujeto, parece haber olvidado que éste está también llamado a orientarse hacia una verdad que lo trasciende. Sin esta referencia, cada uno queda a merced del arbitrio y su condición de *persona* acaba por ser valorada con criterios pragmáticos basados esencialmente en el dato experimental, en el convencimiento erróneo de que todo debe ser dominado por la técnica.²⁵

Es esta perspectiva y desde un continente joven, los Padres sinodales consideran que la Iglesia en América debe ser abogada vigilante que proteja, contra todas las restricciones injustas, el derecho natural de cada *persona* a moverse libremente dentro de su propia nación y de una nación a otra.²⁶

Más aún que el ser americano se plantee sabiéndose ser persona.

Las evidencias actuales muestran como

La antropología moderna, encerrada en el estrecho recinto de la inmanencia, es capaz de plantear el problema, pero no tiene capacidad de resolverlo. Quizá esta impotencia de la moderna subjetividad, es la que traumatiza de tantos modos nuestra cultura. Santo Tomás advertía en su tiempo la *angustia profunda de los grandes ingenios* a no tener una clave de solución a los problemas.²⁷

El hombre de hoy en día enfrenta dos graves problemas que deben afrontarse con realismo, El problema del hombre frente a sí mismo y el problema del hombre frente a la naturaleza, en cuanto, sus consecuencias predicen que hay una ausencia de credibilidad sobre la dignidad del ser. Ambos problemas se manifiestan de variadas formas entre las que destacan dos. La primera,

El Comercio y consumo de drogas corroe la dimensión ética del trabajo y contribuye a aumentar el número de *personas* en las cárceles, en una palabra, a la degradación de la *persona* en cuanto creada a imagen de Dios.

Este nefasto comercio lleva también “a destruir gobiernos, corroyendo la seguridad económica y la estabilidad de las naciones”.²⁸ La segunda: la ecología. Recordemos. “Y vio Dios que estaba bien” (*Gn* 1, 25). Estas palabras que leemos en el primer capítulo del Libro del Génesis, muestran el sentido de la obra realizada por Él. El Creador confía al hombre, coronación de toda la obra de la creación, el cuidado de la tierra (cf. *Gn* 2, 15). De aquí surgen obligaciones muy concretas para cada *persona* relativas a la ecología.²⁹ Esto es “Consecuencia de que algunos científicos, carentes de toda referencia ética, tienen el peligro de no poner ya en el centro de su interés la *persona* y la globalidad de su vida”.³⁰

El Padre Lobato redonda al respecto y dice:

En la Cultura actual secularizada, el hombre ha dejado el camino de la libertad responsable o de la virtud y por ello no logra madurar en su realidad humana. La gran tarea de la promoción, en el alba del tercer milenio, es, sobre todo, de índole ética, la cual refluye en todas las demás actividades y dinamismo del hombre en cuanto hombre.³¹

Surge así la urgente dimensión social que adquiere la conversión explícita en el llamado al hombre a vivir el Gran Jubileo. De modo particular convendrá,

atender a la creciente conciencia social de la dignidad de cada *persona* y, por ello, hay que fomentar en la comunidad la solicitud por la obligación de participar en la acción política según el Evangelio³² con la madurez del buen uso de los medios, ya que,

con razón se considera que una *persona* ha alcanzado la edad adulta cuando puede discernir, con los propios medios, entre lo que es verdadero y lo que es falso, formándose un juicio propio sobre la realidad objetiva de las cosas. Y no menos importante que la investigación en el ámbito teórico es la que se lleva a cabo en el ámbito práctico: quiero aludir a la búsqueda de la verdad en relación con el bien que hay que realizar. En efecto, con el propio obrar ético la *persona* actuando según su libre y recto querer, toma el camino de la felicidad y tiende a la perfección.³³

El hombre debe atender y propiciar ese ser feliz y pleno, como ser singular y como ser social:

La capacidad y la opción de confiarse uno mismo y la propia vida a otra *persona* constituyen ciertamente uno de los actos antropológicamente más significativos y expresivos. De todo lo que he dicho hasta aquí resulta que el hombre se encuentra en un camino de búsqueda, humanamente interminable: búsqueda de verdad y búsqueda de una *persona* de quien fiarse.³⁴

En realidad,

la doctrina social de la Iglesia es la visión moral que intenta asistir a los gobiernos, a las instituciones y las organizaciones privadas para que configuren un futuro congruente con la dignidad de cada *persona*.³⁵

Juan Pablo II recuerda que desde su

Encíclica *Veritatis Splendor* he puesto de relieve que muchos problemas del mundo actual derivan de una "crisis en torno a la verdad". Abandonada la idea de una verdad universal sobre el bien, que

la razón humana pueda conocer, ha cambiado también inevitablemente la concepción misma de la conciencia: a ésta ya no se la considera en su realidad originaria, o sea, como acto de la inteligencia de la *persona*, que debe aplicar el conocimiento universal del bien en una determinada situación y expresar así un juicio sobre la conducta recta que hay que elegir aquí y ahora; sino que más bien se está orientando a conceder a la conciencia del individuo el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal, y actuar en consecuencia.³⁶

Por esto, ante las altas tasas de desempleo que afectan a muchos países americanos y ante las duras condiciones en que se encuentran no pocos trabajadores en la industria y en el campo,

es necesario valorar el trabajo como dimensión de realización y de dignidad de la *persona* humana. Es una responsabilidad ética de una sociedad organizada promover y apoyar una cultura del trabajo.³⁷

Desgraciadamente la Realidad Americana nos presenta un panorama en donde se hace preciso dignificar a la persona desde ámbitos tan específicos como lo es el trabajo. Ya se observa una aclaración al respecto en el Documento del Sínodo.

Sólo en el actuar cotidiano y en la búsqueda insaciable de la realidad del ser, la persona podrá efectivamente ser dignificada según los criterios expuestos.

¹ Sínodo de Obispos Americanos, *Ecclesia en América*, (5), 1998.

² Mora, Ferrater, *Diccionario de Filosofía*, p. 2550.

³ Wojtyła, Karol, *Fides et Ratio*, (4).

⁴ Mora, Ferrater, *Diccionario de Filosofía*, p. 2551.

⁵ <http://www.churchforum.org/info/Historia/Concilios.htm#1>. I De Nicea. 325.

⁶ Mora, Ferrater, *Diccionario de Filosofía*, p. 2551.

⁷ Wojtyła, Karol, *Fides et Ratio*, (34).

⁸ Sínodo de Obispos, *Ecclesia en América*, (10).

⁹ Wojtyła, Karol, *Fides et ratio*, (41).

¹⁰ Wojtyła, Karol, *Fides et ratio*, (66).

¹¹ Wojtyła, Karol, *Fides et ratio*, (81).

¹² Peillaube, *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás*, p. 55.

¹³ Wojtyła, Karol, *Fides et Ratio*, (83).

¹⁴ Mora, Ferrater, *Diccionario de Filosofía*, p. 2552.

¹⁵ Wojtyła, Karol, *Fides et Ratio*, (13).

¹⁶ Hipóstasis: puede traducirse como ser de un modo verdadero, ser de un modo real, ser de un modo eminente, verdadera realidad. Sujeto individual en su último complemento: el supuesto.

¹⁷ Mora, Ferrater, *Diccionario de Filosofía*, p. 2552.

¹⁸ Caturelli, Alberto, *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, p. 50.

¹⁹ Wojtyła, Karol, *Fides et Ratio*, (32).

²⁰ Sínodo de Obispos, *Ecclesia en América*, (57).

²¹ Wojtyła, Karol, *Fides et Ratio*, (76).

²² Lobato, Abelardo O.P., *El cristiano y la promoción de la dignidad humana*, p. 1.

²³ *Op. cit.* p. 8.

²⁴ Sínodo de Obispos, *Ecclesia en América*, (19).

²⁵ Wojtyła, Karol, *Fides et Ratio*, (5).

²⁶ Sínodo de Obispos, *Ecclesia en América*, (65).

²⁷ Lobato, Abelardo O.P., *El cristiano y la promoción de la dignidad humana*, p. 9.

²⁸ Sínodo de Obispos, *Ecclesia en América*, (24).

²⁹ Sínodo de Obispos, *Ecclesia en América*, (25).

³⁰ Wojtyła, Karol, *Fides et Ratio*, (46).

³¹ Lobato, Abelardo O.P., *El cristiano y la promoción de la dignidad humana*, p. 21.

³² Sínodo de Obispos, *Ecclesia en América*, (27).

³³ Wojtyła, Karol, *Fides et Ratio*, (25).

³⁴ Wojtyła, Karol, *Fides et Ratio*, (33).

³⁵ Sínodo de Obispos, *Ecclesia en América*, (55).

³⁶ Wojtyła, Karol, *Fides et Ratio*, (98).

³⁷ Sínodo de Obispos, *Ecclesia en América*, (54).

A GOD-CENTERED ANTHROPOLOGY

JOSEPH M. DE TORRE

This paper intends to focus on the God-centered and radically *realistic* (as opposed to *idealistic*) anthropology of St Thomas Aquinas. The fact of being self-transcending, and thus open to infinity, makes this metaphysical and yet empirical anthropology a powerful tool for engaging in dialogue with contemporary man, so deeply influenced by both science and personalism, and so concerned about the problem of peace, happiness and universal brotherhood. It is contextualized in the teaching of Pope John Paul II, from *Redemptor Hominis* to *Fides et Ratio*, commenting on his main Addresses on Thomism.

Man's Greatness and Lowliness

On 17 November 1979, just thirteen months after his election, John Paul II gave an Address at the *Angelicum* to commemorate the centennial of Leo XIII's Encyclical *Aeterni Patris*.¹ After emphasizing his personal links with this University, he singled out three outstanding qualities of the Angelic Doctor highlighted by the Encyclical, namely "his complete submission of mind and heart to Divine Revelation"; "his great respect for the visible world"; and "his sincere, total and life-long acceptance of the Teaching Office of the Church".

Brandishing these qualities, the Angelic Doctor undertook the profound and wide-ranging analysis (metaphysical and experiential) of the central mystery of Christianity: the Incarnation of the eternal Son of God by the eternal Father acting through the eternal Love on the humanity of the Blessed Virgin, thus becoming also the Son of Man. St Thomas, said John Paul II,

because his 'reason was enlightened by faith',² was in fact able to throw light also on problems concerning the Incarnate Word, 'Savior of all men'.³ These are the problems to which I referred in my first Encyclical *Redemptor Hominis*, in which I spoke about

Christ as Redeemer of man and of the world, center of the universe and of history ... *the chief way for the Church* [emphasis added] for our return to the Father's house.⁴ This is a theme of the highest importance for the life of the Church and for Christian science. Is not Christology perhaps the basis and the first condition for working out a *more complete anthropology* [emphasis added] such as is required by the needs of our day? We must not forget that, in fact, it is Christ alone who 'reveals man fully to himself'.⁵

Thus, following St Thomas, the Pope goes on to make a luminous description of man's wondrous duality of greatness and lowliness, ever present in world literature, philosophy and the arts:

St Thomas has, moreover, shed the light of reason, purified and elevated by faith, on problems concerning man: on his nature as created to the image and likeness of God, on his personality as worthy of respect from the first moment of his conception, on his supernatural destiny as found in the beatific vision of God, One and Three. On this point we are indebted to St Thomas for a precise and ever valid definition of that which constitutes man's essential greatness, 'he has charge of himself'.⁶

Here the Pope is focusing on "man's essential greatness", but now he goes on to complete the panoramic view of a God-centered anthropology by turning his attention to man's *ex nihilo* creation by the overflowing love of an omnipotent Creator and Savior:

Man is master of himself, he can make provision for himself and form projects towards fulfilling his destiny. This fact, however, taken by itself, does not settle the question of man's greatness, nor does it guarantee that he will be able, by himself, to reach the full perfection of personality. The only decisive factor here is that man should let himself be guided, in his actions, by the *truth*; and truth is not made by man, he can only discover it in the nature that is given to him along with his existence. It is God who, as creator, calls reality into being and, as revealer, shows it forth ever more fully in Jesus Christ and in his Church. The Second Vatican Council, when it speaks of this self-providence of man 'in so far as it involves knowing what is true' (*sub ratione veri*) as a 'kingly ministry' (*munus regale*), goes to the heart of this intuition.

This is the teaching which I set out to call to mind and bring up to date in the Encyclical *Redemptor Hominis*, by drawing attention to man as 'the primary and fundamental way for the Church' (No. 4).

The Thomistic Root of the Pope's Teaching

This is the Pope's Christian humanism: a God-centered anthropology, already present in his programmatic first Encyclical. He concludes the 1979 *Angelicum* Address by turning to "Master Thomas", "a master who was deeply human because he was deeply Christian, and precisely because he was so deeply Christian was so deeply human." I included the text of his Address as an Appendix to my book *Christian Philosophy*, published the following year. This is what I wrote then (p. 291):

(The Angelic Doctor's) thought is remarkably free from the imbalances, fragmentations and dislocations so frequent in other thinkers: it is all wondrously unified and harmonized, bright and vigorous. His mind was both sharply analytical and creatively synthetic, avoiding both the analysis that misses the wood for the trees through shortsighted meticulousness, and the hasty generalization that fails to see the complexities of reality through haughty intellectual presumption. While when analyzing he dispels confusions, when he synthesizes he overcomes divisions.

It is important, however, to realize the true source of this powerful intelligence. It was not so much that he was born like that or that he was a genius, but rather that *he allowed the fullness of divine illumination through faith to penetrate him thoroughly*. Seeing God, then, as the fullness of being, being was therefore what loomed largest in his vision of reality (rather than *form*, as is the case with most other philosophers), and that which expanded and deepened his intelligence, which was further clarified by the purity and holiness of his personal life.

Man's pride inclines him to accept only *forms* in his thought, rather than *being*, because 'forms' can be conceptualized, i.e. seized by the human mind, while 'being' cannot be properly conceptualized in its actuality, as it is the *act* of all forms and the light of their intelligibility. Intellectual humility is therefore required to accept reality as it is, without trying to *adjust* it to our mind, but being always ready to *learn* from it, adjusting *our* minds to it.

The greatness of his achievement explains to some extent what happened after him. The tendency to *formalism* asserted itself very strongly: a tendency to think of reality in terms of forms, and ignore the importance of the *act of being*. Even those who called themselves Thomists fell sometimes into this trap. *Ideas*, rather

than *reality*, have a fascination for man. St Thomas was probably the most *realistic* of all thinkers: *idealism* could not be farther from his mind. And this is why the Church recommends him so much, because the best preparation or disposition *to receive and nurture the faith* is a thorough *realism*, i.e. a candid and straightforward adherence to things as perceived through the senses and understood through the intelligence.

The formalism that prevailed after St Thomas brought about a decadence of creative thought, and paved the way for the Renaissance and for modern philosophy. First, it led to a *nominalism* which considered concepts in the mind as mere *names* without any *real* content. The consequence was *scepticism* as to the power of the intellect to really know reality. And this led to *voluntarism*: the primacy of the will over the intellect, and therefore *of self-centered subjectivity over self-transcending objectivity*.

The Elaboration of the Pope's Teaching

In 1989, I published the first edition of my book, *The Humanism of Modern Philosophy*, dedicated "To His Holiness, Pope John Paul II, Lover of Humanity in the Name of God". In this review of modern philosophy, the underlying theme was the tension (already present in the historical section of *Christian Philosophy*) between a growing tendency towards secular humanism and the openness to human transcendence. The book included a number of Appendices (enlarged in the second edition of 1997), among which the Pope's Address to the 8th International Thomistic Congress of 13 September 1980, on the "Method and Doctrine of St Thomas in Dialogue with Modern Culture", followed by the Pope's Address to the International Congress of St Thomas Aquinas Society, of 4 January 1986, on the "Values of Justice, Freedom and Peace, Founded on Anthropology of 'Common Doctor'"; and the Pope's Address to the International Society of St Thomas Aquinas, of 1 October 1991, on "Ethical Values Will Help Save Society". Two main characteristics of the God-centered and all-inclusive anthropology described in these three Addresses, and further elaborated in the Encyclical *Fides et Ratio*, can call our attention.

The Dialogue with Philosophy and Science

First, the dialogue with modern philosophy, seeking bridges rather than building walls, thus discarding the old formula of *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*, and substituting for it the Augustinian formula, *in essentiis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. This formula has nothing to do with the “eclecticism” and “ireneism” denounced by *Fides et Ratio*, but everything to do with the friendly and courteous dialogue with modern philosophy (and indeed with all religions). It is also *ad mentem Sancti Thomae*, who always pursued the truth, the objective truth, wherever it was to be found, whether in pre-Christian antiquity or in Jewish or Muslim thought. “*Ut videatur quid veritatis sit in singulis opinionibus et in quo deficiant. Omnes enim opiniones secundum quid aliquid verum dicunt.*”⁷ St Thomas borrows this from St Augustine: “*Nulla est falsa doctrina quae non vera falsis intermiscet:*⁸ *Impossible est aliquam cognitionem esse totaliter falsam, sine aliqua veritate.*”⁹ see also I, 11, 2 ad 1.¹⁰ In the 1991 Address, however, and in the context of the modern ethical crisis of values, the Pope refers also to the *bonum ex integra causa*, to strongly denounce this crisis.

The second characteristic worth mentioning is the dialogue with science. Still in the 1980 Address, the Pope refers to the realism of observing things (he was so impressed with Edmund Husserl’s celebrated clarion-call, “Back to the things themselves!”, as he recently recalled to a delegation of phenomenologists).¹¹ And later in the Address he becomes more explicit:

Among other things, in the meetings of your Congress, it has been observed that the principles of the philosophy and theology of St Thomas were not perhaps utilized in the moral area, such as is demanded by the times and which it is possible to obtain from the great principles set forth by St Thomas to be firmly connected to metaphysics and bases for a greater organic unity and vigour. More has been done in the social area, but there is still a great gap to be bridged so as to meet the deepest and most urgent problems of man today.

It is possible that this is something to be taken up by the Pontifical Academy of St Thomas Aquinas for the immediate future, staying alert to the signs of the times, to the demand of greater organic unity and penetration, in accordance with the directives of Vatican II,¹² and the currents of thought of the contemporary world, for

not a few aspects differ from those of St Thomas's times and also from the period in which the Encyclical *Aeterni Patris* was issued by Pope Leo XIII.

St Thomas has pointed out a path that can and should be followed and updated without betraying its spirit and fundamental principles, but also keeping in mind *modern scientific conquests* [emphasis added]. Science's true progress can never contradict philosophy, just as philosophy can never contradict faith. The new scientific contributions can have a cleansing and liberating function in the face of the limits imposed on philosophical research by medieval backwardness, not to speak of the non-existence of a science such as we possess today. Light can never be dimmed but only strengthened by light. Science and philosophy can and should work together so that both remain faithful to their own method. Philosophy can illuminate science and free it from its limits, as in its turn science can throw new light on philosophy itself and open new roads to it. This is the teaching of the Master of Aquinas, but still before that is the Word of Truth itself, Jesus Christ, who assures us: *Veritas liberabit vos* (Jn 8:32).

In fact we cannot forget that it was St Thomas who laid the foundation for the modern scientific breakthrough by formulating the scientific method of observation, experimentation and quantification, in his Commentary on Boethius' *De Trinitate*. The work of Stanley L. Jaki and Peter Hodgson has provided abundant scholarly evidence for the historical development of this discovery of the Angelic Doctor. I have explained this at length in *Contemporary Philosophical Issues in Historical Perspective* (2001).

Being an alumnus of the *Angelicum*, three years after the Pope himself, I have been always thrilled and fascinated by his teaching well before he became Pope. Let me finish with these remarks at an Ordination ceremony reported in *L'Osservatore Romano*, English ed., 1 June 1994:

Let us remember a priest who totally devoting his enormous intelligence to divine revelation, was able to construct that philosophical and theological synthesis which we still rely on today: St Thomas Aquinas. He witnesses to and reminds every priest, especially every new priest, that love of wisdom and the willingness to toil in acquiring wisdom are essential elements for the fruitfulness of our ministry.

- ¹ Cf. *L'Osservatore Romano*, English ed., 17 December 1979.
- ² Vatican Council I, Dogmatic Constitution *Dei Filius*, Ch. 4: DZ 3016.
- ³ Prologue to Part III of the *Summa Theologiae*.
- ⁴ Nos. 1, 8, 13.
- ⁵ cf. Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, No. 22.
- ⁶ “ipse est sibi providens”, cf. *Summa contra Gentiles*, III, 81.
- ⁷ *I Dist.* 23, q. 1, a. 3.
- ⁸ *S.Th.*, II-II, 102, 5 ad 4.
- ⁹ *S.Th.*, II-II, 172, 6.
- ¹⁰ Cf. 1980 Address.
- ¹¹ See *L'Osservatore Romano*, English ed., 9 April 2003, p. 2.
- ¹² Cf. *Optatam Totius*, No. 16; *Gravissimum Educationis*, No. 10.

APROXIMACIÓN A LA ANTROPOLOGÍA Y ÉTICA DE KAROL WOJTYLA EN LA OBRA DRAMÁTICA *ESPLENDOR DE PATERNIDAD*

M. PILAR FERRER RODRÍGUEZ

The essay looks into the reconstruction of the moral being while trying to analyze the process whereby the moral being and his free doings develop. Wojtyla's play "Radiation of Fatherhood" (1964) *Esplendor de Paternidad* is followed in these reflections; one of the characters, Adam, plays the role of one who should overcome his own solitude discovering the interpersonal relationships which conform the ethical identity of the person. Adam will behave as father and husband only if he acknowledges his own sonship. Personal human fullness is only accomplished in self-giving. The Divine call to self-giving is shown as a constitutive element of the personal being and it can only be freely accomplished through responsible undertakings. Ethical praxis is the scenario for man to become man, thus freely leading his initial call to plenitude to its fullness.

The key idea to understanding the essence hidden in Wojtyla's play lays in the concept of personal creative reciprocity: "I become myself thanks to you, and you reach out to be yourself through me". The experience of creative reciprocity hides a mystery. Fatherhood and motherhood are acknowledged in reciprocity: the father becomes a father through the mother while the mother does the same through the father. Parents not only beget children, they also beget themselves.

La gestación de esta comunicación tuvo lugar en una conferencia, el autor de la misma insistía en la necesidad de reflexionar sobre la cultura y la familia para tomar en serio al hombre. Es así como se aprecia el drama de la persona, que va más allá de una posible crisis social, es una auténtica crisis del sujeto. ¿Acaso no percibimos cómo nuestro hombre de inicios del Tercer Milenio se encuentra cada vez más indispuesto e incapaz de llevar a buen término la aventura que se le descubrió en la experiencia del amor?¹ El sujeto actual se siente particularmente frágil, en dos vertientes esenciales: por un lado la de la fidelidad al amor y por otro la de la paternidad. La crisis de la paternidad se manifiesta en el rechazo de asumir el peso que se

advierte como excesivamente gravoso. El hombre actual es incapaz del don de sí y de paternidad porque ha perdido la memoria del origen: no puede soportar la idea de ser hijo.

Y éste justamente es el tema central de la obra de Karol Wojtyla que nos proponemos analizar. A nuestro entender el pensamiento de Wojtyla se presenta aquí plenamente actual y capaz de iluminar nuestro mundo.

Hay que considerar que la obra que tratamos es una obra dramática. El teatro a través de la fuerza de la palabra, tiene la capacidad de dar fe y esperanza, porque modela el corazón del hombre y su espíritu, y tiene poder para cambiar al hombre entero.² Es más como dice S. Grigyl: los textos poéticos de K. Wojtyla han nacido en el esfuerzo de abrirse a la Alteridad deseada por el hombre.³ Filosóficamente la res poética de Wojtyla refleja la misteriosa unión de los trascendentales *verum*, *bonum* y *pulchrum*, unión que representa la lógica primordial de todo ser y de modo particular del hombre. El hombre existe como palabra poética y al mismo tiempo filosófica. Esta lógica contemplativamente vivida, manifiesta que el hombre es capaz de salir del laberinto de las opiniones y prejuicios sobre la facticidad de su ser. La dolorosa experiencia de la contingencia del propio ser expone al hombre a la luz del Invisible y del Inefable. Lanzándose a sí mismo una gran pregunta en la dirección de la que proviene esa luz, pregunta a la que sólo el Otro Invisible puede dar respuesta, el hombre existe filosóficamente y el pensamiento filosófico es dialógico. Envuelto por la misteriosa luz del Invisible, el hombre descubre ser una historia que sólo los símbolos y los mitos pueden narrar. En la sociedad donde la poesía del ser se ha apagado, el pensamiento y el amor se han sustituido por el cálculo.⁴

La literatura cumple una función especial en las emociones y sentimientos. El efecto que produce el verbo en la conciencia y de qué manera la realidad se despliega en ella parece ser el primer paso hacia la fenomenología de la que el futuro profesor Wojtyla hará uno de los más importantes instrumentos de análisis de la realidad del hombre. El conocimiento de las primeras creaciones de Wojtyla es absolutamente crucial para comprender su pensamiento filosófico, teológico y social. Su obra poética ayuda a entender mejor su personalidad. La filosofía, la teología y la poesía expresan la misma verdad, pero de manera distinta, complementándose entre sí.

Entre las obras dramáticas destacan: *El taller del orfebre*, *Hermano de nuestro Dios* y *Esplendor de paternidad*. Ésta pertenece a la primera época del joven Wojtyla, aunque la última de sus obras dramáticas.⁵ Nos encon-

tramos ante una obra del año 1964⁶ de la que se encuentran dos versiones, según K.L. Smidth⁷ bastante idénticas: *Esplendor de paternidad*⁸ y *Meditación sobre la paternidad*.⁹ A juicio de Taborski¹⁰ según el parecer de muchos críticos es una de las obras más difíciles, pero su significado se puede aclarar poniéndola en relación con toda su obra, tanto literaria como filosófica. *Irradiación de paternidad* continúa la transmisión literaria que Wojtyła hace del don de sí, que es parte de la condición humana. El interés por la literatura es la primera señal de la búsqueda de la verdad que ocupa la vida del joven Wojtyła. Sólo sucesivamente nuestro autor vendrá a parar a la filosofía, al menos entendida en el sentido profesional del término, y su amor por la literatura le acompañará toda su vida y constituirá un rasgo de su personalidad, buena prueba de ello es la reciente publicación de *Tríptico Romano*:¹¹ donde se pone de manifiesto la misma densidad y frescura poética de años atrás.¹²

Me conmueve, porque vuelve a utilizar nuevos recursos expresivos no por experimentalismos literarios, sino para manifestar de otra manera el mismo mensaje del que el Papa está colmado.¹³

Desde esta perspectiva, filosofía y literatura se mezclan en un cierto sentido hasta el punto de legitimar una lectura filosófica de las obras poéticas.¹⁴

El tema de las obras poéticas *Taller del orfebre* y en su *Meditación sobre la paternidad*¹⁵ es el amor. K. Schmitz¹⁶ pone de relieve que representa la maduración de los esfuerzos hacia el drama interior. El misterio de la humanidad se evoca en su teatro de la palabra al tiempo que augura su futura antropología.

La obra tiene tres partes: en la primera encontramos a la humanidad “impersonada” en Adán, que lucha con su condición caída. En la segunda vislumbramos la revelación del amor trinitario en Dios cuando comienza a derramar su luz en la conversación que se establece entre Padre e hija (Adán y Mónica), la cual introduce una nueva energía en la relación entre ambos. En la tercera parte, participamos con la madre en la lucha de la condición humana, con la esperanza de que ha sido engendrada por la promesa de un cumplimiento. Adán es el denominador común de la humanidad – quien se encuentra exiliado de sí mismo, de su personalidad profunda –, y “en cualquier caso condenado a probarla”.¹⁷ Por su parte Jozef Tischner manifiesta que el texto está profundamente impregnado de la tradición del pensamiento cristiano, es en esta tradición donde nosotros encontramos la idea de la Reciprocidad Suprema, que es el fundamento y el modelo de toda reciprocidad humana y que en la obra de Wojtyła tiene una importancia fundamental.¹⁸ *Esplendor de paternidad* es un drama y lo califica como un *misterium*,

un *archi-drama*, una especie de drama-arquetipo. La obra quiere llevarnos a los orígenes de todo drama humano más que a un drama particular.

Adán medita sobre su propia identidad, ¿es el denominador común de todos los hombres o es la esencia más íntima que hace que el hombre sea hombre? Sobre esta alternativa se decide el destino de Adán y de todos los hombres. El pecado de Adán, al principio, ha sido querer ser como Dios. El hombre puede tener la ilusión de ser como Dios, hacerse igual a Dios en su poder; pero la dependencia esencial del hombre respecto a Dios no pasa tanto a través de la dependencia de su naturaleza cuanto a través de su propio ser personal, que existe en la medida en que es engendrado no sólo corporalmente, sino también espiritualmente por otra persona. La potencia de Dios que el hombre en realidad no sabe imitar es la paternidad. Cada vez que el hombre ama y mira a otra persona con auténtico afecto, no puede escapar a la experiencia de su propia insuficiencia radical.¹⁹ Así manifiesta Adán:

¡Cuánto tiempo me será necesario para poder comprender que Tú no quieres que sea padre, sin ser al mismo tiempo, hijo! El Hijo es enteramente tuyo, y Tú lo piensas continuamente “mío” y pronuncias esta palabra de modo esencialmente fundado, con plena seguridad. Sí esta seguridad, esa palabra es un riesgo; y el amor es también un riesgo... Acoger el esplendor de la paternidad no significa solamente “ser padre”; sino, en primer lugar “ser niño” ser hijo.²⁰

El problema fundamental del hombre es la aceptación o el rechazo del ser hijo que le permite ser padre. El rechazo de ser hijo es algo que acompaña a una radical incompreensión del misterio de la paternidad. Más importante es poder responder a la soledad esencial del hombre. Esto sólo es posible devolviendo todo su valor a la Paternidad de Dios, y, con ella, a toda paternidad humana. Es en la gran experiencia del amor por otro, sea el que sea, donde el hombre descubre de una manera verdadera el ser hijo de Dios y la regla fundamental de ser persona. Desde esta perspectiva la filosofía de Wojtyla se nos presenta como personalista, no sólo porque reconoce el valor de la persona humana, sino también porque su punto de partida esencial es el análisis de las experiencias de la persona, de su vivencia existencial. Aun sabiéndolo, manifiesta Adán,

puedo continuar poniendo sobre todas las cosas el denominador común de mi soledad. Si, además, es “nuestro” mundo, entonces sus creaciones y sus obras están penetradas de la atmósfera de mi propia soledad. Y esto es así para cada uno. Este mundo evoluciona; al menos, se puede suponer que así sucede; pero al mismo tiempo se descompone. Porque le falta lo que podría consolidarlo en su totali-

dad: penetrar en todos los elementos que lo forman; y así poder unificarlo. Estamos, pues, en el trance de tomar en consideración la hipótesis de una descomposición de este mundo, que es el nuestro, cuyas creaciones y cuyas obras están impregnadas de una soledad, de nuestra “común soledad”.²¹

La soledad originaria se pondrá de manifiesto más tarde en las audiencias del cuerpo de Juan Pablo II, soledad que tiene un doble significado: Después de haber colocado Dios a Adán en el Paraíso el *Génesis* 2, 18 recoge: ‘No es bueno que el hombre esté solo’. Esa soledad originaria la advierte Dios, no Adán.²² Pero hay otra soledad que se deriva de la relación varón-mujer. Es propio de la persona vivir en comunión. Cuando se afirma en boca de Dios, “no es bueno que el hombre esté solo”, se está refiriendo también a una característica propia de la persona sin hacer diferencia entre varón y mujer, sino como característica constitutiva del ser humano en cuanto realidad personal. En efecto, el hombre es imagen de Dios no sólo en cuanto que es inteligente y libre, sino sobre todo en cuanto que vive en comunión con otro. Para eso es necesario que el “hombre” no esté solo. Tiene que ser al menos dos. Y esos dos han de ser iguales, es decir, personas. La soledad se abre a un ser afín a él; por tanto, a un ser también “solitario” con respecto al mundo. “La comunión de las personas podía formarse sólo a base de una ‘doble soledad’”. Se puede hallar tras la simbología bíblica un significado aún más profundo de la imagen de Dios en el ser humano para dar razón simultáneamente de la igualdad y de la diferencia entre varón y mujer.²³

La comunión de personas tiene una gran importancia para la realización de la persona, y por tanto para la ética; comunión de personas que está absolutamente presente en la obra que analizamos. El lenguaje poético ofrece una importancia inigualable desde la perspectiva existencial. Es a través de la profundización de la experiencia de la paternidad humana y del ser hombre y mujer, por la que el hombre se introduce en la paternidad y en la Trinidad de Dios.

A lo largo de las obras de nuestro autor se puede contemplar el tema central de sus preocupaciones y trabajos: la persona y la subjetividad humana, la comunión de las personas, así como la relación con los demás, la diversidad de las subjetividades personales humanas, diferencia que se manifiesta en las nociones del “yo” y “tu” y del “nosotros”; a través de la subjetividad y trascendencia es como el hombre alcanza su plenitud personal en sus actos concretos: la persona se realiza a través de su acción. Y en la acción el teatro juega un papel especial: Es necesario, dice

Tischner,²⁴ hablar de los artistas de teatro, y también de los espectadores. En el teatro griego, en el que se representaban narraciones conocidas por todos acerca de la prehistoria de la humanidad, no importaba lo más mínimo que al final de la tragedia el curioso espectador aprendiese alguna cosa que al inicio de la obra no sabía, aunque lo conociera prácticamente todo desde niño. Estaba en juego, en cambio, una profundización de la comprensión, no un enriquecimiento de nociones. Algo semejante sucede aquí. Se trata de profundizar el hecho de la reciprocidad. Pero para que sea posible una profundización de la comprensión, es necesario tener una precomprensión de las cosas. Y es necesario saber que el Autor ha tocado el punto que está en el origen de todo drama humano.²⁵

La dimensión personalista en Wojtyla

Las obras de Wojtyla tienen un incipiente personalismo,²⁶ pero es al final de la última parte de *Persona y Acción*, en el capítulo participación y sus últimas obras donde alcanza una importancia grande el tema de la comunión de las personas.²⁷ *Irradiación de paternidad* habla de diálogo y de encuentro, tema fundamental en la obra, donde la persona ocupa un lugar privilegiado, porque si nos remitimos al relato del *Génesis* 2, 19-20 vemos que Adán sólo puede conocer su nombre en relación con otra persona. Es más, en el relato se dan una pluralidad de encuentros: el de varón y la mujer, el del hombre y Dios. La duplicidad de encuentros está implícita en toda pregunta moral, cuestión que plantea toda ética. Este encuentro forma parte de la pregunta moral del hombre en cuanto envuelve su identidad personal. Remitir la cuestión moral a la identidad del hombre es una revelación de su identidad, ésta identidad no está acabada sino que cada uno es una tarea para sí mismo que ha de realizar con sus actos: es la autorrealización.

Nuestra identidad está en relación a una vida recibida y, con ella a la relación con otra persona. Así la relación está insertada en lo más radical de nuestra identidad, la de ser hijos. Identidad abierta que debe completarse con distintos encuentros sucesivos.²⁸

La pregunta moral nos liga de modo especial a la unión que existe entre la persona y su acción, esta pregunta se descubre en la experiencia del encuentro y no puede estar separada de ella. “La filosofía de Wojtyla parte de la experiencia y somete a comprobación experiencial también aquellas tesis que no tienen su evidencia directa de la experiencia misma”.²⁹

La experiencia de la que metodológicamente Wojtyła arranca es principalmente la experiencia de sí y la experiencia del hombre como sujeto personal. La última fase de su pensamiento se dirige a establecer el intercambio entre las dos, entre la experiencia de mi “yo”, como en sí constituido, y la del otro, en la humanidad del cual yo estoy llamado a participar. Este será un tema central en la obra:

¿Podré algún día decirte, manifiesta Adán: perdóname si con tanta obstinación llevo adelante mi plan, si rehuyo sin cesar tu Paternidad y me vuelco de tal manera en mi soledad que tú te ves precisado a revelarte como en un vacío exterior? Porque yo no soy más que el común denominador de todos los hombres, o el factor común que puede ponerse fuera de paréntesis.³⁰

El hombre descubre una percepción *experimental* de su “no semejanza” con otras criaturas de manera indirecta pone de relieve que el hombre es imagen de Dios como se indica en el Génesis, y aparece la ligazón de Adán con toda la humanidad, ya al principio de la obra señala:

Hace ya muchos años que vivo como hombre desterrado de lo más profundo de mi personalidad y, al mismo tiempo, condenado a buscarla a fondo. A lo largo de todos estos años me he sumergido en ella a costa de incesantes esfuerzos, pensando, en más de una ocasión, lleno de angustia, que la tendría que perder, que se desvanecerá en medio de los procesos de la historia en los que decide el número o la masa. Todo esto va ligado al nombre que llevo: Adán. Un nombre por el que me veo forzado a encontrarme con cada persona; al mismo tiempo, en este nombre, aquello que cada persona aporta puede tornarse anodino....

Y he aquí que siempre vuelve el pensamiento de que yo debería encontrarme a mí mismo en cada hombre, buscándome no desde fuera, sino desde dentro.³¹

Análisis de la obra

En el análisis de la obra nos detendremos en el personaje de Adán, la queja de su soledad, así como la renuncia a la interioridad, la palabra “mío” y su sentido relacional, y por último en la mujer que le ayuda a salir de la soledad. A través de estos personajes descubriremos la dimensión ética de la subjetividad y las relaciones interpersonales por las que se constituye el sujeto en su identidad. Es la capacidad de donación lo que realiza a la persona o la destruye como persona, de ahí la importancia de la reciprocidad de las personas.

Adán se describe a sí mismo como “Cada-hombre”, como el común denominador de la soledad que la humanidad ha elegido.³² De hecho, esa soledad es una condición específica, la suerte electiva de la condición humana. “Un cierto letargo soporta esa soledad”.³³ Adán encuentra más fácil ese encontrarse solo que contemplar su situación actual, puesto que eso requiere de él confrontar su condición mortal.³⁴ Trata de evadirse de su propio origen y de la llamada a la paternidad.³⁵ Excusándose ante Dios, ruega: No te dije desde el principio “déjame mi soledad?”³⁶

En el límite de la paternidad y de la soledad Adán ha buscado asemejarse más a Dios; pero esa semejanza él la entiende: en tanto en cuanto Dios es independiente de todo.³⁷ El conflicto radica no en un Adán-con Dios y un Adán-totalmente-sin-Dios, puesto que ninguna criatura puede existir absolutamente sin Dios, la discusión de Adán con Dios es sobre las dos imágenes que se tienen de Dios y que pueden definirse en el propio Adán; la imagen de auto-subsistencia y la imagen de relacionalidad. Adán insiste en elegir la versión autosubsistente. Elige su propia versión de lo que es “ser” en la imagen de Dios más que aceptar la imagen real que Dios le ha conferido. Adán elige el ideal de autosuficiencia y autonomía sobre el de comunidad de amor compartido.³⁸ Adán reconoce que sus ojos estaban demasiado centrados en sí mismo. Quiere alcanzarlo todo por sí mismo y no a través de Dios, aunque sepa que tal independencia absoluta no es posible.³⁹

Así mismo Adán no quiere reconocer su intimidad y lanza un reto a Dios: ¿por qué no dividirlo entre un Adán mundano extrovertido y otro interior y solitario? Dividirlo entre sujeto público y sujeto privado. Entre organismo y psique. Así, le dice a Dios, permitiría que el extrovertido Adán nutriera la descendencia que Dios parece querer, mientras que el Adán interior cuidaría de su propia soledad. Y este procedimiento, concluye Adán, conformará al hombre en dos sin derribar su soledad interior.⁴⁰ Esta separación entre la esfera pública y la interioridad privada tiene gran actualidad en el mundo de hoy.

Si analizamos la expresión “mío” vemos que Adán comienza diciendo “he decidido excluir de mi vocabulario la palabra *mío*,⁴¹ me atemoriza la palabra y al tiempo amo lo que en ella se encierra” encuentra una extraña ambigüedad en la palabra *mío*; en su sentido negativo es *no de Dios*. “Yo mismo soy más tuyo que *mío*”. La palabra en sí misma, es relacional, incluso correlativa. Cuando se explica referida a la interioridad de la relación personal, la misma palabra cancela la soledad porque no puede excluir de su significado la referencia a lo que no es *mío*, a lo que es tuyo. Y así, en contra de su voluntad, Adán está obligado a darse cuenta de que la palabra

mío le reconduce hacia Dios. En este punto, decide desafiadamente abandonar el término por completo para darse cuenta de que la mismidad privada está, con esta postura, amenazada y en peligro.⁴² Se diría que Adán proyecta su soledad en otros.

Por su resistencia a la comunicación con Dios en su interior Adán encuentra que la invitación a participar en la paternidad divina resulta no un regalo sino una carga, una intrusión en su soledad. Adán rechaza la carga de portar la imagen de Dios en sí mismo y de mostrarla a los otros.⁴³ Se queja del riesgo de ser un verdadero padre para un hijo. Este es el riesgo inherente en la llamada al amor; Adán lucha contra ese riesgo que a la vez es un reto. Un vacío brota en él al plantearse la frontera que existe entre esa soledad primera, antes de la creación de la mujer y la soledad en la que el hombre se encuentra cuando se aparta de Dios.⁴⁴ Este vacío mezcla la ya retransformada soledad de Adán con el sufrimiento que acompaña a la llamada a amar; una llamada que a Adán se le antoja desalentadora en su soledad lejos de Dios. El dolor surge sólo a través de la presencia muda de un Amor cuya ausencia es sin embargo sufrida y de algún modo entendida.⁴⁵

La mujer se establece en la soledad de Adán a distintos niveles para que Adán sea capaz de evolucionar desde la soledad hasta el amor.⁴⁶ La mujer concibe un hijo y da a Adán un nuevo sentido de 'posesión', al cual se había estado resistiendo. Se había resistido porque, mientras su propia paternidad rompería su soledad, esto también lo conduciría al Padre cuyo ser es la Paternidad. Es a través del hijo cómo Adán se convierte en padre. Dice: "Tú me has creado para amar. Tú me has dado un hijo para que mi resistencia flaquease".⁴⁷ Es más, Adán se da cuenta de que "Imbuirse del esplendor de paternidad no sólo supone convertirse en padre, sino mucho más, significa convertirse en niño".⁴⁸ Adán dice:

Después de mucho tiempo entiendo que no quieras que me convierta en padre a menos que me vuelva a hacer como un niño ... En la soledad ha entrado la mujer. La veo avanzar por el camino de todos los hombres que sin descanso preguntan por mí. Pero yo desví su atención hacia ella y pregunto si la conocen. Ellos callan y comienzan a mirarla.

La Madre no es en sí misma la luz, sino que la Luz resplandece del Padre; pero ella es la sombra que protege y que brilla con un resplandor interno y que transmite a los hijos de Adán.⁴⁹ Aconseja siempre: "Adán, acepta el esplendor de paternidad; Adán, hazte niño de nuevo". Pero Adán calla; no oye o no quiere oír. Ella expresa su cansancio más de una vez y en un momento de la obra susurra: "Oh, Adán, qué cansada estoy de ti. Verdaderamente este

cansancio es la medida de nuestro amor”.⁵⁰ Ahora, Adán sabe que el amor que ella comunica a todos los hijos de la humanidad libera a los hombres y mujeres de la soledad. Verdaderamente el amor les libera de una libertad-libertinaje y les alcanza una más cierta y nueva libertad.

Lo que queda de ese Adán preocupado se manifiesta en un dilema: la soledad de su propio aislamiento, o la adopción de la paternidad / sentirse hijo que debe pasar por el sufrimiento y la muerte. Adán se ha dado cuenta de todas esas cosas: se ha dado cuenta de que el Padre es la Fuente que muestra el camino, y de que podría retirarse sin dejar de ser Dios, el absoluto amor entre Padre e Hijo, dejando al mundo entero abocado a su propia destrucción. El suspiro desesperado de Adán suena como eco: “Podríamos no haber aprendido esto hace mucho tiempo?” Adán dice:

Todo esto lo sé pero, ¿es suficiente? Sabiendo puedo sustituirlo todo por el viejo común denominador de mi soledad – mi soledad interior, en la que puedo elegir mantenerme por mí mismo en esta soledad, sin nadie más.⁵¹

La obra está llena de la reciprocidad de Adán y de la Mujer;⁵² los dos arquetipos del destino humano. Quien ha encontrado a la Mujer vive de la esperanza entre encuentro y Cumplimiento. ¿Y Adán? Adán da la impresión de moverse al margen del encuentro. La dimensión de Adán es la dimensión de nuestra soledad. Soledad significa: no estoy en ti y tú no estás en mí, vivimos uno al lado del otro. Adán dice:

Cuando engendro, es para hacerme solitario entre los engendrados: y en efecto les transmito el germen de la soledad. No has hecho de mí un ser cerrado, no me has cerrado del todo. La soledad no esta en absoluto en el fondo de mi ser, sino que emerge en un punto bien preciso.⁵³

Nuestro misterio está aquí: hemos sido creados para una reciprocidad creativa, pero en cambio nos engañamos a nosotros mismos.

Adán dice: “Miro con admiración al Esposo, sin embargo no sé transformarme en él”.⁵⁴ “Escojo la soledad para permanecer solamente yo mismo y no ser nada más”. Continúa teniendo siempre miedo del mundo. ¿Conseguirá romper este miedo? ¿Entrar en la reciprocidad? Nos encontramos frente a un descubrimiento: la reciprocidad creadora es posible. Es posible aquí, ahora. Adán dice: “Poco a poco aprendo a través de ti qué significa ser padre: es la relación más potente del mundo”. Y más adelante: “La paternidad me liga no solamente a la hija, me liga también a mí: estoy ligado conmigo mismo”. “Si amo, debo escogerte continuamente a ti en mí, es decir debo continuamente nacer en ti”.

Vemos que junto a la acción de la propia persona aparece el encuentro con la otra persona. El encuentro en su dimensión intersubjetiva está especificado por la persona que lo despierta. En la vida del hombre su experiencia primera queda especificada por la persona humana.

Justamente en la actualidad el sujeto moral, tantas veces solo ante los desafíos principales de la vida, sin la ayuda del entorno, ni un apoyo en la cultura que le oriente, se siente particularmente frágil en dos vertientes esenciales: por un lado en la fidelidad al amor y por otro la de la paternidad.⁵⁵

Se puede llegar a la reconstrucción del sujeto moral y superar la soledad al redescubrir el camino de las relaciones interpersonales, por las cuales se constituye el sujeto en su identidad ética. Ser esposo: encontrar de nuevo la capacidad del don de sí y reconocerse hijo: solo aceptando el hecho de reconocerse hijo se puede ser esposo y llegar a ser padre o madre.

Adán medita sobre el duro camino hacia el desinterés: convertirse en padre, supone liberarse de la “terrible” libertad del egocentrismo y ser conquistado por el amor. Sólo en la irradiación de la paternidad todo se vuelve plenamente real. Se puede elegir la soledad o la autoentrega, pero esa soledad habla del pecado del hombre, del pecado original que se encuentra como una herida en todo corazón humano. Adán se queda solo por su propia y libre voluntad. Pero en esa soledad deseamos ser redimidos y eso es lo que significa “entrar en la irradiación de la paternidad”. Vencer la elección de la soledad mediante el ejercicio de la propia libertad, al hacer entrega de nuestro amor y, por tanto, trascendernos.

El hombre descubre su identidad en relación con Otro, su autoconciencia tiene carácter dialógico. El que no habla con el Otro y no permanece a la escucha cae inevitablemente en el nihilismo de los valores. Si hoy tenemos crisis de identidad es porque falta un sentido verdadero de pensar y de amar. Quién se dirige a los otros y a sí mismo a través del juicio “yo soy yo” y no a través de “yo soy tú y tú eres yo” no comprenderá nunca al hombre. La crisis de identidad del hombre resulta de la ausencia del don en su modo de pensar y en su modo de existir. En la crisis de identidad del hombre se refleja la crisis de la paternidad y de la filiación. Escogiendo la relación padre-hijo y reconociendo en ella el don de la identidad del propio ser el hombre dice no al sometimiento a la dialéctica en la que la identidad se reduce a las mercancías de vender y comprar.

Con la fecundidad natural el hombre podría vivir cómodamente. La fecundidad espiritual es en cambio difícil, porque exige de él existir siempre referido al Padre. Para el hombre ser espíritu significa vivir un drama.

En su alma está instalada la paternidad que refleja la paternidad divina: Dios se comporta como si no Le bastase tenerla en sí mismo. La ofrece a “Adán”, pero él no sabe modelarse con ella. Para él ser padre de todos, es decir padre a través del cuál Dios muestra su Paternidad a todo hombre, es demasiado pesado; “Adán” no soporta el don. La negación de la paternidad y de la filiación cancela todas las relaciones personales entre los hombres y da lugar a la dialéctica en cuya soledad la persona muere.⁵⁶

En el fundamento de toda pregunta moral está un encuentro personal.⁵⁷ La experiencia moral del encuentro tiene una gran importancia porque el encuentro es una experiencia. La Sagrada Escritura comienza con un encuentro del hombre y la mujer (*Gen 2, 23*). Ahí el nombre genérico de hombre “adam” queda superado por un nombre propio a partir de un encuentro que afecta a la misma identidad del hombre. Adán sólo puede conocer su nombre en el encuentro con otra persona. El encuentro forma parte de la pregunta moral del hombre en cuanto envuelve su identidad personal.⁵⁸ La identidad del hombre no está acabada, él es una tarea que ha de realizar en su actuar. Nuestra identidad está en relación a una vida recibida y a la relación con otra persona insertada en lo más radical de nuestra identidad que es la de ser hijos. Identidad abierta, que debe configurarse con los distintos encuentros sucesivos. Ya que se da una unión entre la persona y su actuación.⁵⁹

La pregunta se descubre en la pregunta del encuentro. El encuentro marca una dirección, el fin del encuentro es el establecimiento de la comunión en la que la presencia se hace recíproca en la mutua aceptación, es la unión más perfecta entre dos personas. “La libertad se fundamenta en la verdad del hombre y tiende a la comunión” (*VS n. 86*), con esta frase la *Veritatis splendor* ve la comunión como el fin intrínseco que da sentido a la libertad, como el bien que provoca la acción. “La aventura moral se inicia cuando consentimos en el encuentro con otra persona que nos interpela, llamándonos a salir de nosotros mismos, para construir una comunión, enraizada en la verdad”.⁶⁰

Wojtyla dirige su atención sobre algunos datos que desvelan la dimensión interpersonal y de comunión del ser y de la experiencia humana. La primera constatación es la de una apertura originaria del propio ser. En el drama *Esplendor de paternidad* encontramos una descripción sorprendente en un monólogo que es más que un soliloquio: “No has hecho de mí un ser cerrado del todo. La soledad no es en absoluto el fondo de mi ser, sino que emerge en un punto bien preciso”.⁶¹

El hombre, aún realizándose al decidir y al obrar, ya que todo acto queda en él, y llega a la plenitud de sí a través de todo acto particular, siempre el obrar es también un obrar con otros y un obrar para otros. Y es precisamente a través de esta dimensión de la persona como Wojtyla llega, en su reflexión filosófica, a considerar el aspecto de la comunicación entre las personas y de la participación. La vía más importante es a través de la cual se llega a la esfera interpersonal, y por consiguiente se puede prever un influjo significativo de la relación persona-persona sobre la autodeterminación de la persona. Wojtyla llama trascendencia a esta vía que se abre del yo hacia el otro. Una primera forma que reviste la trascendencia en dirección al otro, es la de la pura y simple afirmación del otro en cuanto tal y de su dignidad: “¡Qué bueno que tu existas!”⁶² La comunión se presenta como reconocimiento, yo reconozco a tu “yo” igual valor e igual dignidad que al mío. Un paso ulterior se da cuando del reconocimiento de la común dignidad, imposible si no se es reconocida la dignidad propia,⁶³ se pasa a compartir la humanidad del otro como virtualidad inscrita en el ser personal: La capacidad de compartir la humanidad misma de todo hombre es el núcleo íntimo de toda participación y la condición del valor personalista de todo obrar y existir junto a los otros.⁶⁴

La relación yo-tu se presenta como decisiva sobre todo en referencia al yo que se enriquece al participar en la humanidad del otro, por lo que se puede hablar de las relaciones interpersonales como relaciones que ayudan a codeterminar la interioridad del hombre, si no en su constitución primera, sí en su hacerse histórico, Wojtyla mantiene siempre distintos, aunque en conexión, estos dos planos.

El análisis tal vez más penetrante de la intersubjetividad personal Wojtyla lo presenta – sigue diciendo Serretti – en el drama sobre *Irradiación de la paternidad*. Aquí la paternidad divina, la filiación y la paternidad humana, forman parte de un único conjunto y la relación de creación/generación emerge como la forma de comunión más consistente y abarcante.

El hombre recibe su “yo” del Creador que es padre, pero en este “yo” está contenida la aspiración al otro, porque lo ha creado a su “imagen y semejanza”, poniendo en él la vocación a engendrar. El hombre se encuentra siempre en condiciones de reconocerse como hijo en relación al Padre, pero no puede hacerlo, sino entrando también él en la paternidad, en la irradiación de la paternidad que consiste en un triple movimiento: a) en el reconocimiento de no poder ser padre sin ser hijo b) en el asentimiento a la propia naturaleza filial que es imagen de Dios y c) saliendo de la propia soledad engendrando también, aceptando el encuentro con el otro (mujer)

como verdad de la propia identidad y de la propia relación con el Padre. Sólo de este modo Adán (el hombre) entra en la plenitud y exclama: “Es necesario entrar en la irradiación de la paternidad, solo en ella todo se hace realidad plena”,⁶⁵ la realidad de sí, la realidad del otro, la realidad de Dios y el intercambio de comunión que en el amor dinamiza todos estos vínculos.

La vocación al don se manifiesta como una característica constitutiva del ser personal, y sólo puede realizarse libremente mediante el obrar responsable. La praxis ética es el lugar en el que el hombre llega a ser él mismo, llevando libremente a su cumplimiento el don inicial que lo constituye y lo invita a la plenitud. La clave para entender el *mysterium* de Karol Wojtyla, *Esplendor de paternidad* es la idea de reciprocidad creadora de las personas: “yo gracias a ti me convierto en mí mismo, y tu gracias a mí llegas a ser tú mismo”, en la experiencia de la reciprocidad creadora se esconde un misterio. Paternidad y maternidad se reconocen en la reciprocidad; el padre llega a ser padre gracias a la madre y la madre gracias al padre. Los padres no sólo engendran a los hijos sino que se engendran a sí mismos.

La importancia de la paternidad en nuestra sociedad actual, la pone de manifiesto en una entrevista⁶⁶ el autor del libro *El eclipse del padre*⁶⁷ éste responde a la pregunta: ¿Cómo definiría el papel del padre en la familia? Es difícil. No se puede considerar al padre, de ninguna manera, un desdoble de la madre. Sólo con el padre, el niño puede hacer la experiencia de un tú; la madre no se percibe como un tú, sino como el propio yo. El amor hacia su mujer, madre de su hijo, lleva al progenitor a reconocer y a admitir su identidad de padre. Tiene que “aprender de la madre su propia paternidad” (Juan Pablo II). Se dirigirá cada vez más hacia el otro distinto de sí y descubrirá qué significa decir hijo mío. “¿Es verdad que, en la palabra padre, también el miedo encuentra su puesto? Nunca seré sólo calma, sino también tempestad. Y no dulzura pura, también llevo amargura”, así Karol Wojtyla hace hablar al padre en una poesía escrita hace muchos años. Y el padre se descubre después, ante las pruebas, no sólo como padre, sino también como hijo del Padre eterno.

¹ Cf. L. Melina, *La cultura de la familia, profecía y signo*, Conferencia pronunciada en Madrid 8-IV-2003 (en prensa).

² Cf. J. Gzik, *El amor en los escritos de K. Wojtyla*, tesis de licenciatura, Pamplona 1995.

³ S. Griguel, “La dimensione pasquale della paternità e della figliolanza” (Riflessioni sull’opera poetica di Karol Wojtyla) en *Antropotes* 1996/2, pp. 261-288.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 261.

⁵ G. Weigel, *Biografía de Juan Pablo II, Testigo de Esperanza*, Plaza & Janes, 1999, p. 301.

⁶ Obra publicada bajo el seudónimo de "A.J.", en el número de mayo de 1964 de *Znak*, cf. *ibid.*, p. 301.

⁷ Schmitz Kenneth L., *At the Center of the Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyla/Pope John Paul II*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1993.

⁸ K. Wojtyla, *Hernando de nuestro Dios. Esplendor de paternidad*, BAC, Madrid 1990.

⁹ In 1964 *Znak* published a short piece of poetic prose by A.J. entitled: *Reflections on Fatherhood*. The full drama under its present title was published in the same journal in Nov. 1979; the drama was performed in Warsaw in June 1983 (See Taborski, CP, pp. 323, 327) Many passages are common, even verbatim, to the prose *Reflections* and the dramatic *Radiation*, and in what follows I will treat them as substantially the same in theme and intent, while noting the source in these notes.

¹⁰ Cf. B. Taborski, en "Introduction to Radiation of fatherhood", en *The Collected Plays and Writings on Theater*, University of California Press, Berkeley 1987.

¹¹ Juan Pablo II, *Tríptico Romano*, poemas. Universidad Católica San Antonio, Murcia 2003.

¹² "En esta última sus páginas muestran la misma densidad y frescura de su obra poética de cincuenta años atrás, pero a la vez todo es nuevo: los temas, el ritmo, incluso el dramatismo lírico. Para mí, esta vuelta del Papa a la poesía es significativa". Entrevista J. Navarro Valls en *Zenit*, 30 de Mayo 2003.

¹³ J. Navarro Valls, en *ibid.*

¹⁴ Cf. R. Buttiglione, *El pensamiento de K. Wojtyla*, Encuentro, Madrid 1982, p. 269.

¹⁵ "Rozwazania o ojocostwie", en *Znak*, a. 16 (1964), n. 5. Cf. *Poesías*, pp. 93-97. Citado por R. Buttiglione en *El pensamiento de K. Wojtyla*, pp. 306.

¹⁶ *At the Center of the Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyla*, p. 19.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 19, *Radiation of Fatherhood*, part I, scene I. Also in *Reflections on Fatherhood*, p. 365.

¹⁸ J. Tischner, "L'Irradiazione della reciprocità creatrice," en *Actas del 1º Colloquio Internazionale del pensiero cristiano*, organizado da Instra-Istituto di studi per la transizione ISTRÀ, Roma 23-25 settembre 1983, Libreria Editrice Vaticana, pp. 307 a 312.

¹⁹ Cf. R. Buttiglione, *El pensamiento de K. Wojtyla*, pp. 307-308.

²⁰ K. Wojtyla, *Meditación sobre la paternidad*, Poesías, BAC, Madrid 1982, pp. 93 y ss.

²¹ Cf., p. 97.

²² Es significativa la neta distinción que Juan Pablo II hace entre el Adán solitario, y el que luego será el compañero de Eva. Esta soledad del hombre es un aspecto de su ser imagen de Dios, pues manifiesta su trascendencia con respecto al Cosmos. Soledad que es propia también de la mujer pues ella, al igual que el hombre, es imagen de Dios, tiene la misma naturaleza humana y es igualmente persona. La soledad originaria por tanto puede ser referida sencillamente al "hombre" en cuanto naturaleza común.

²³ Cf. B. Castilla y Cortázar, "¿Fue creado el varón antes que la mujer? Reflexiones en torno a la antropología de la Creación", en *Annales Theologici*, 6 (1992/2) pp. 319-366.

²⁴ L'irradiazione della reciprocità creatrice, p. 312.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 313.

²⁶ Cf. P. Ferrer, "Introducción a K. Wojtyla", en *Mi visión del hombre*, Editorial Palabra, Madrid 1997, pp. 20-21.

²⁷ Cf. M. Serretti, "Invito alla lettura" en *Karol Wojtyla, "Perché l'uomo"*, Mondadori, Milano 1995, p. 9.

²⁸ J.J. Perez-Soba y Diez Del Corral, "Presencia, encuentro y comunicación", *La plenitud del obrar cristiano: dinámica de la acción y perspectiva teológica de la moral*, L. Melina, J. Noriega y J.J. Pérez-Soba, Palabra, 2001, p. 349.

²⁹ P. Ferrer, Introducción a *Mi visión del hombre*, Palabra, 1997, pp. 18-19.

³⁰ *Esplendor*, pp. 133-134.

³¹ *Esplendor*, p. 129.

³² *Esplendor*, parte I, escena 4, Adam, speaking to the Father: "When Your Son came, I remained the common denominator of man's inner loneliness".

³³ Cf. Schmitz, Kenneth L., *At the Center of the Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyla/Pope John Paul II*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1993, pp. 20.

³⁴ Cf. *Esplendor*, part I: "Adam", scene 2: "The Analysis of Loneliness": "It is easier for me to feel lonely than to think about death... I find it easier for me to feel lonely than guilty of sin".

³⁵ Cf. *ibid.*, part I, scene 2 (CP, p. 338). Adam admits to "continually evading Your Fatherhood and gravitating toward my loneliness".

³⁶ *Ibid.*, part I, scene 2.

³⁷ *Ibid.*, part I, scene 2; also *Reflections*. In *Radiation*, part I, scene 2: Adam "stopped once on the frontier between fatherhood and loneliness... What if he became lonely of his own free will?" – In the Original Unity on Man and Woman (1979-80) Juan Pablo II habla de la soledad originaria de Adam extensamente.

³⁸ J. Tischner, "L'Irradiazione della reciprocità creatrice" en *Actas del 1° Colloquio Internazionale del pensiero cristiano*, organizado da Instra-Istituto di studi per la transizione ISTRÁ, Roma 23-25 settembre 1983, Librem Editrice Vaticana 1984, pp. 307-312.

³⁹ *Esplendor*, parte I, escena 2.

⁴⁰ *Ibid.*, parte I, escena 2.

⁴¹ *Ibid.*, p. 133.

⁴² *Esplendor*, parte I, escena 2.

⁴³ *Ibid.*, parte I, escena 2.

⁴⁴ *Ibid.*, parte I, escena 2.

⁴⁵ *Ibid.*, parte I, escena 4.

⁴⁶ *Ibid.*, parte 3, escena 2.

⁴⁷ *Ibid.*, parte I, escena 3.

⁴⁸ *Reflexión*, parte I, n. 5.

⁴⁹ *Esplendor*, parte III, escena 1.

⁵⁰ *Ibid.*, parte II, escena 4.

⁵¹ *Ibid.*, parte II, escena 5.

⁵² Cf. J. Tischner, *L'Irradiazione della reciprocità*, *ibid.*

⁵³ *Esplendor*, parte I, n. 5.

⁵⁴ *Esplendor*, parte III, n. 2.

⁵⁵ L. Melina, *La cultura ... ibid.*

⁵⁶ Cf. S. Griguel, *La dimension pas ...* p. 277.

⁵⁷ Cf. Pérez Soba, *Presencia, encuentro*, p. 346.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 348.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 349.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 379.

⁶¹ Cf. M. Serrett, "I Invito alla lettura", en K. Wojtyla, *Perché l'uomo. Scritti inediti di antropologia e filosofia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, pp. 5-40.

⁶² T. Styczen, "Vere tu es homo absconditus?", cit., pp. 133 en *Karol Wojtyla filosofo, teologo, poeta*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984.

⁶³ K. Wojtyla, "La estructura general de la autodecisión" en *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 1998.

⁶⁴ Cf. *Persona y acto*, BAC, Madrid 1982, pp. 173-177.

⁶⁵ *Esplendor de paternidad*.

⁶⁶ Juan Manuel Burgos en Aceprensa.

⁶⁷ Paul Josef Cordes, arzobispo y Presidente del Consejo Pontificio Cor Unum, y autor del libro *El eclipse del padre*, Editorial Palabra, Madrid 2003.

HOMO EST DIGNISSIMA CREATURA
(TOMÁS DE AQUINO *IN PERIHERMENIAS I, LECTIO 10*)
CONSIDERACIONES EN TORNO A UN EJERCICIO
DE LÓGICA ESCOLÁSTICA

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO

The medieval logic philosophers made an attempt to explain human dignity using the theory of *suppositio* and testing the veracity of the proposition: *homo est dignissima creatura*. This study examines the positions of Shyreswood, Ockham, Burleigh and St Vincent Ferrer. The difficulties in determining what this proposition refers to, shows us the need to transcend the logical plane (disregarding existence) in order to base it on a metaphysical foundation (whose object is the act of being); as St Thomas does and Banez emphasizes.

Con la palabra “dignidad” se designa principalmente una cierta preeminencia o excelencia por la cual algo resalta entre otros seres en razón del valor que le es exclusivo o propio. Para la tradición cristiana, el hombre está revestido de una especial dignidad gracias a la cual “sobresale” o “destaca” sobre el resto de la creación material, de tal modo que el hombre – cada hombre – posee un valor intrínseco, muy superior a cualquier otra criatura del universo material. Mientras que los objetos son valiosos en la medida en que son valorados por sujetos, los sujetos personales poseen un valor que es independiente de cualquier valoración que desde fuera se haga de ellos; y ese valor intrínseco, es justamente la “dignidad”. Cualquier manera de considerar o tratar al hombre exclusivamente como una realidad de rango inferior atenta directamente contra su dignidad como persona. Pero ¿cual es la base y el alcance de la afirmación de que el hombre es la más digna de las criaturas?

Santo Tomás, en su comentario al libro del *Perihermeneias* (I, 10, 132-156), al tratar del modo de predicar algo de un universal, trae como ejemplo la proposición *homo est dignissima creatura*: no se trata de un ejemplo tomado al azar; por el contrario, entre los lógicos medievales contaba

ya con una larga tradición como ejercicio escolar hasta el punto de ser considerado como un problema clásico en la lógica terminista. El Doctor Angélico conoce las doctrinas lógicas, pero está más interesado en destacar los fundamentos ontológicos del problema que en entrar en disputaciones escolásticas.¹

1. EL TRATAMIENTO DE LA DIGNIDAD DESDE LA LÓGICA ESCOLÁSTICA

La proposición *homo est dignissima creatura* encabeza el *Liber de Pomo*, atribuido durante el medioevo a Aristóteles,² y pasó a formar parte de los ejercicios lógicos de la Escolástica de los siglos XIII y XIV. Así aparece esta proposición en las *Fallacie parvitontanae*, en la *Logica Ut dicit*, *Logica Cum sit nostra*, *Dialectica Monacensis*, así como en la *Sumule dialectices* de Roger Bacon, etc.

En esos ejercicios lógicos se trataba de determinar el valor de verdad de esa proposición; y para ello era preciso esclarecer el tipo de suposición que poseía el término *homo*. La teoría de la suposición, en realidad, surgió como un modo de establecer la referencia de la predicación. Cuando un término está por un individuo concreto del cual se afirma algo, se dice que esa proposición posee *suppositio personalis*, (por ejemplo, en *homo currit*); si nos referimos al contenido mental al que nos remite una palabra, se habla de *suppositio simplex* (como en la proposición *homo est species*); y si nos referimos a la materialidad del término oral u escrito, estamos frente a una *suppositio materialis* (como en *homo est byssilabum*).

Pues bien, al intentar discernir el referente de la proposición *homo est dignissima creatura* los diversos lógicos terministas tendrán que hacer gala de toda su sutileza lógica para dar cuenta de ella. No nos es posible hacer ahora un estudio exhaustivo de los tratamientos que llevaron a cabo los diversos autores. Me detendré sólo en algunos de ellos que son de alguna manera paradigmáticos: Guillermo de Shyreswood, Guillermo de Ockham, Walter Burleigh y el dominico valenciano San Vicente Ferrer.

2. EL ANÁLISIS DE GUILLERMO DE SHYRESWOOD (1200-1267)

Según Guillermo de Shyreswood³ la proposición *homo est dignissima creatura* es verdadera y posee suposición simple y para demostrarlo argumenta del siguiente modo. No puede poseer suposición personal porque si

sustituimos el término común *homo* por un individuo cualquiera (Judas, por ejemplo), la frase se demuestra falsa, pues es patente que Judas no es la más digna de todas las criaturas. Tampoco puede poseer suposición material pues es evidente que ni por la voz ni por la palabra *homo* es el sujeto de la predicación “ser la más digna de la criaturas”. Así pues debe poseer suposición simple, la cual, a su vez, admite diversas subdivisiones, según la posibilidad o no de descender a los singulares. En efecto, el significado puede tomarse de manera abstracta, sin conexión con los individuos significados con el término (*homo est species*); pero también cabe considerar el significado en conexión con las realidades significadas, en cuanto actualmente concretado en cada cosa singular y siendo predicable de ella. En este segundo caso se encuentra la proposición *homo es dignissima creatura*, en donde el predicado no se atribuye a la especie en abstracto sino en cuanto que está en las cosas.

Para Shyreswood el predicado se puede atribuir a cada una de las cosas pertenecientes a la especie, pero reduplicativamente, es decir, diciendo *iste homo, inquantum homo, est dignissima creaturarum*. Así, la proposición es verdadera si hacemos dicho añadido, subrayando a la vez que la dignidad se aplica al individuo humano, pero no por ser éste o aquel individuo, sino en cuanto participante de la naturaleza humana. En caso de no poder realizarse dicha reduplicación, la *suppositio* es personal.⁴ En esta proposición, se propone un descenso al singular del tipo “Judas, en cuanto hombre, es la más digna de las criaturas” ya que el hombre es la criatura racional más excelsa creada por Dios.⁵

Sin una explicación más detallada es fácil advertir que Shyreswood distingue entre una naturaleza o esencia abstracta (con una unidad meramente mental, como la de la idea) y una naturaleza real considerada como unidad en el entendimiento, pero multiplicada en cada singular. Ésta última es el referente último de la proposición que estamos debatiendo.

3. LA POSTURA DE TOMÁS DE AQUINO

Por lo que sabemos, Santo Tomás de Aquino en toda su obra sólo cita en una ocasión la proposición *homo est dignissima creatura*, y lo hace en el comentario al *Perihermeneias* de Aristóteles. En esta obra evita entrar en una discusión propia de la lógica escolástica a pesar de conocer bien las sutilezas de la teoría de suposición.⁶ ¿Por qué se resiste a tratar con el instrumento lógico de la *suppositio* esta cuestión?⁷ Sin embargo, al leer con

atención el texto del *Perihermeneias* es fácil advertir la coincidencia de fondo con el tratamiento de Shyreswood:

Hay que considerar que de lo universal algo se enuncia de cuatro maneras. Pues lo universal puede considerarse de una manera como separado de los singulares, ya sea subsistente por sí, como lo estableció Platón, ya sea según el planteamiento de Aristóteles, según el ser que tiene en el intelecto; y así se le puede atribuir algo doblemente. – Pues unas veces, siendo considerado así, se le atribuye algo que es propio sólo de la acción del intelecto, como si dijera que *hombre* es predicable de muchos, como universal, o género, o especie; pues el intelecto forma tales intenciones atribuyéndolas a la naturaleza inteligida, en cuanto la compara con las cosas que se dan fuera del alma. – Pero otras veces se atribuye algo a lo universal considerado de modo en que es aprehendido por el intelecto como uno, pero lo que se le atribuye no es propio del acto del intelecto, sino del ser que la naturaleza aprehendida tiene en las cosas que se dan fuera del alma, como si se dijera que *el hombre es la más digna de las criaturas*. Esto conviene, pues, a la naturaleza humana también cuanto se da en los singulares, pues cualquier hombre singular es más digno que todas las criaturas irracionales; sin embargo, todos los hombres singulares no son uno fuera del alma, sino sólo en la acepción del intelecto; y de esta manera se le atribuye el predicado, a saber, como a una cosa.

De otra manera se atribuye algo a lo universal, en tanto que se da en los mismos singulares; y esto doblemente. – Unas veces, en efecto, en razón de su naturaleza universal, como cuando se le atribuye algo que es propio de su esencia, o que se sigue de los principios esenciales, como cuando digo: *el hombre es animal*, o *el hombre es risible*. – Otras veces, empero, se le atribuye algo en razón del singular en el cual se halla, como cuando se le atribuye algún accidente individual, por ejemplo, diciendo: *el hombre camina*.⁸

¿Es posible traducir a la lógica de la suposición estos cuatro modos de predicar algo de un término universal? En líneas generales, estimo que sí. En el primer caso, la esencia está considerada al margen de los individuos concretos (*homo est species*) y vendría a ser lo que Shyreswood denomina *suppositio simplex manerialis*. En el segundo caso (*homo est dignissima creatura*) la esencia se presenta significada en conexión con las cosas significadas, en cuanto actualmente concretada en cada cosa singular y siendo actualmente predicable de ella en cuanto que está en las cosas: se trata de

una clase dentro de la *suppositio simplex*. El tercer y cuarto tipo de predicación se vendría a clasificar dentro de la suposición personal pues se dice algo de los singulares. De esta manera el tercer tipo de predicación (*homo est animal*) entra dentro de la *suppositio personalis confusa*, mientras que el cuarto tipo (*homo ambulat*) es un ejemplo de *suppositio personalis determinata*, puesto que se significa una característica accidental que no se sigue de manera inmediata de la esencia.

Sin embargo, en las palabras de Santo Tomás es posible advertir vacilaciones a la hora de distinguir entre la suposición simple y personal. En *homo est dignissima creatura* se está predicando algo del sujeto concreto, pero en la medida en que participa de una naturaleza humana. En realidad, la dificultad del problema radica en el hecho de que es la persona y no la naturaleza la que detenta la dignidad, y al mismo tiempo es en virtud de su naturaleza racional por lo que la persona – cada persona humana – es la detentora de la dignidad. En todo caso, estas cuestiones están apuntando directamente al problema lógico y metafísico de los universales,⁹ en donde es preciso admitir la existencia de una esencia o naturaleza universal implícitamente presente en los singulares. Con el conceptualismo de Ockham la discusión dará un vuelco decisivo.

4. EL CONCEPTUALISMO DE GUILLERMO DE OCKHAM (1280?-1349)

La doctrina de la *suppositio* en Ockham está en relación explícita con su doctrina de los universales. Como es bien sabido, para el *Venerabilis Inceptor* no existe ningún universal, “a no ser acaso el universal que resulta de la institución voluntaria”.¹⁰ Es decir, Ockham rechaza la existencia de una naturaleza real en los individuos que fundamente el concepto en el entendimiento. El *Venerabilis Inceptor* distingue los tres tipos fundamentales de suposición antes apuntados: la personal, la simple y la material.¹¹ También la *suppositio personalis* se refiere al significado del término, pero en Ockham el significado es la cosa misma significada: es decir, el término *homo* tomado con suposición personal está por un individuo humano concreto, y no por ninguna naturaleza genérica. Por su parte, la suposición simple se refiere no al significado del término, sino a la concepción mental; mientras que el referente de la suposición material es la palabra oral o escrita.

Al analizar la proposición que nos ocupa, Ockham afirma que *homo* no tiene suposición material porque ninguna voz ni ninguna palabra es la más digna de las criaturas. Pero tampoco posee *suppositio personalis*, porque es

falso aplicado a cada individuo, puesto que no se puede descender a los singulares, como es patente al afirmar “Judas es la más digna de las criaturas”. Por consiguiente, debería poseer *suppositio simplex*, es decir, haría referencia a la intención mental. Hasta aquí parece retomar aproximadamente la argumentación de Shyreswood. Pero a continuación niega que *homo* tenga suposición simple, pues ningún concepto en cuanto tal posee una dignidad mayor que otros conceptos. Es evidente que lo que posee dignidad es una persona y no un concepto ni una palabra. Pero entonces no es posible mantener que la proposición es verdadera y al mismo tiempo sostener que un individuo es más digno que los demás de su misma especie.¹² En efecto, no parece admitirse que un individuo como Judas pueda ser considerado como la criatura más digna entre todos los hombres.

Por consiguiente, Ockham concluirá que esta proposición es falsa en sentido literal, porque es falsa aplicada a los singulares. No obstante, sería posible afirmar la verdad de esta proposición atendiendo no al sentido literal de las palabras, sino a la intención del que habla y por eso la proposición se debería entender del siguiente modo: “el hombre es la más digna de todas las criaturas, pero no en general, sino que es más noble que cualquier otra criatura que no sea hombre”.¹³

El problema de este planteamiento es que el lenguaje parece perder la capacidad de referirse con verdad a la realidad, y es preciso apelar a un criterio pragmático: según el uso de las palabras admitimos como verdadera una proposición que en su literalidad es falsa.¹⁴ Además, se deja sin explicar en virtud de qué esta proposición puede aplicarse a todo hombre en particular, una vez que se ha reducido el universal a una mera designación extrínseca, sin una referencia a una naturaleza real existente en cada individuo humano.

Más allá del mero problema lógico, podríamos preguntarnos si no se esconde en este planteamiento un problema de fundamentación: si no hay un principio intrínseco en cada persona que lo hace poseer un valor en sí mismo, es decir, una dignidad, es preciso hacer descansar la dignidad en una denominación extrínseca a la persona (mediante un acuerdo social, o una convención sometida a la libre voluntad de los hombres). En tal caso, si es el arbitrio humano el que otorga la dignidad, ¿cómo garantizar la extensión a todo hombre de dicha dignidad? Sin embargo, por contraposición, el planteamiento ockhamiano nos plantea con radicalidad la pregunta sobre la dignidad de “cada” persona: cada ser humano es, por sí mismo valioso y digno. En definitiva, el problema se puede sintetizar en la siguiente cuestión: ¿es la persona humana o la naturaleza humana la poseedora de dignidad?

5. LA SUPOSICIÓN SIMPLE DE BURLEIGH (1275-1349?)

Burleigh introduce el análisis de la proposición *homo est dignissima creatura* dentro del apartado dedicado a la suposición simple. Se podría decir que la solución que él propone supone un ejemplo paradigmático de la perplejidad que produce cualquier intento de resolución del problema desde el punto de vista exclusivamente lógico. Esta proposición – afirma – no parece verdadera si la tomamos con *suppositio simplex*, puesto que se refiere al significado (ya sea el significado del término la realidad significada como dicen los nominalistas, o ya sea el concepto de la mente como afirman los “realistas”). Parece que esta proposición se debe referir a cada individuo real, porque, en definitiva, cada individuo de la especie humana es más digno que la misma especie tomada en su conjunto.¹⁵

Esta respuesta reconoce la existencia de una naturaleza humana que, como tal, posee mayor dignidad que las naturalezas de los demás seres creados. Pero el problema radica en determinar si es el individuo o la naturaleza la que detenta la dignidad: en definitiva, el conflicto surge de considerar la naturaleza como una esencia lógica, la especie unificada en el entendimiento. Si es la naturaleza abstracta e intemporal a la que se le asigna la propiedad de la dignidad, el individuo parece estar subordinado a la especie y en su beneficio el individuo debe someter su bien propio en aras del bien de la especie. De hecho, esto es lo que sucede en el mundo natural en aquellos seres donde el individuo vive “para” la especie. Pero ¿es este el caso del hombre?

Volviendo al análisis lógico de la proposición *homo est dignissima creatura*, Burleigh parece admitir como buena la propuesta de Ockham al afirmar que esta proposición puede poseer suposición personal y ser falsa de *virtute sermonis*, aunque es verdadera según la intención del hablante.¹⁶ Además, habría que admitir que los ángeles son más dignos que el hombre, lo que obligaría a añadir a la proposición una cláusula del tipo “más digno que todas las criaturas corporales”. No obstante, el análisis de Burleigh admite también la verdad de la proposición con suposición simple, si entendemos el descenso a los singulares del siguiente modo:

Sócrates es la más noble de todas las criaturas corruptibles pero sobreentendiendo que en Sócrates se incluye necesariamente la perfección de la especie humana o que incluye la perfección de la especie humana en cuanto parte suya.¹⁷

De nuevo encontramos que esta proposición en su tenor literal es falsa, pero si admitimos que en realidad el hablante está queriendo decir un conjunto de proposiciones más complejas, se podría admitir como verdadera. Por otra parte, admitiendo que el sujeto de esta proposición tiene suposi-

ción simple, no se establece de modo suficientemente claro la distinción entre la esencia como contenido mental y la esencia como constitutivo intrínseco de los seres, ya que se engloban estas dos nociones en el ámbito de la suposición simple. Parece que la postura de Burleigh no escapa a la ambigüedad, porque también admite la posibilidad de concederle la suposición personal. Es posible que advirtiera la dificultad de asignar la propiedad de la dignidad al individuo o a la naturaleza. En definitiva, tanto la persona como la naturaleza merecen el calificativo de ser dignos.

6. LA SUPOSICIÓN NATURAL DE S. VICENTE FERRER (1350-1419)

Como respuesta al conceptualismo ockhamiano encontramos la postura del dominico valenciano S. Vicente Ferrer que, siguiendo los principios de la doctrina tomista sobre los universales propone un nuevo tipo de suposición, la *suppositio naturalis*, a medio camino entre la suposición simple y la personal. El término con *suppositio naturalis* se refiere a la naturaleza que se encuentra realmente presente en todos los que forman parte de esa especie. Pero se plantea de nuevo la dificultad del descenso a los singulares, pues no puede decirse que “el hombre es la más digna criatura, luego Pedro es la más digna criatura y Juan, etc...”¹⁸

Vicente Ferrer argumenta acudiendo al texto de Tomás de Aquino del *Perihermeneias* en el que se distinguen cuatro modos de predicarse el universal; en uno de ellos se toma el ser en las cosas fuera del alma, y conviene a la naturaleza humana según el ser que se encuentra en las cosas singulares, y así pertenece al hombre por naturaleza el ser una criatura más digna que las irracionales. El dominico valenciano continúa al pie de la letra la doctrina del Santo Doctor, y afirma que el hombre particular posee en sí mismo aquello que lo hace ser la más digna de las criaturas irracionales. El sentido de esta frase es por consiguiente:

el hombre es la más digna de todas las criaturas irracionales o de todas las criaturas corporales distintas del hombre. Y así su sujeto supone naturalmente, porque el hombre por su esencia y naturaleza es más digno que todas las irracionales, y puede descenderse de él respecto del predicado, porque este hombre es más digno que todas las criaturas irracionales y también que todas las criaturas corporales fuera del hombre, y lo mismo aquel hombre, etc. Este es el sentido que le da el Santo Doctor allí mismo, cuando dice que el hombre es dignísimo entre todas las criaturas, y que esto conviene a la natura-

leza humana, incluso cuando está en los singulares, pues cualquier hombre singular es más digno que todas las criaturas irracionales.¹⁹ De este modo la predicación se hace con verdad de la naturaleza humana y gracias a este tipo de suposición se hace posible también el descenso a todos aquellos que participan de la naturaleza humana, hechas las debidas modificaciones a la proposición originaria.

No obstante, todavía sería posible cuestionarse si el sujeto último de la dignidad es la persona o la naturaleza. En efecto, el modo de ser humano se encuentra por encima de otras naturalezas: cada individuo, en la medida en que participa de una naturaleza racional, se encuentra por encima de los seres irracionales. Pero subrayando de esta manera el valor de la naturaleza, el individuo pierde relevancia. De hecho, para el dominico valenciano esta proposición sería verdadera incluso si no existiera ningún hombre.²⁰ Pero si esto es así, ¿en qué se distinguiría la proposición estudiada de otra proposición del tipo: “el unicornio racional es la más digna criatura corporal”? ¿Se podría afirmar que es tan verdadera como la de *homo es dignissima creatura*? Si se admite la verdad de las dos proposiciones, puesto que para la verdad no se requiere la existencia actual ni de unicornios racionales ni de hombres, ¿cómo es posible admitir que ambas son a la vez verdaderas? Es evidente que una de las dos naturalezas debe tener el privilegio de ser la más digna criatura corporal. En mi opinión el problema parece radicar en que la lógica medieval encuentra muchas dificultades para tratar al individuo como algo más que un caso de tal clase o especie. En la medida en que un individuo humano “cae dentro” de la especie humana es más digno que los supuestos pertenecientes a otra clase o especie no-humana, pero en este planteamiento el individuo parece, de nuevo, estar subordinado a la especie.

7. LA DIGNIDAD DESDE LA PERSPECTIVA METAFÍSICA

Todo lo visto anteriormente nos invita a pensar que la adecuada comprensión del problema de la dignidad humana debe ir más allá de la perspectiva lógica. Así lo entiende Santo Tomás cuando afirma:

Toda la nobleza de cualquier realidad le pertenece en razón de su ser, puesto que es obvio que ninguna excelencia derivaría para el hombre de su sabiduría, y de las restantes perfecciones, si por ella no *fuese* sabio. El grado y la calidad, la categoría de cada uno de los existentes, se halla determinada por el modo como posee el ser y por la intensidad o grandeza de éste: pues cada cosa es más o menos

noble conforme su ser es contraído a un cierto y especial modo de nobleza, mayor o menor.²¹

Así se explica que si se prescinde del ser se le escapa lo más radical e íntimo del hombre ya que “el lógico considera el modo de predicarse, y no el existir de la cosa”.²² Lo que sucede es que es insuficiente el plano lógico para dar cuenta de la verdad de esta proposición, puesto que,

aunque metafísicamente la existencia es lo más primordial, en el orden lógico (conceptual y esencial) tiene un carácter secundario, porque no añade ninguna nota esencial al sujeto. Le añade algo muy importante para el metafísico (que considera el orden real), la realidad, el ser, ... que le saca de la línea esencial propia de la lógica.²³

En definitiva, este planteamiento es correcto desde el punto de vista lógico, pero insuficiente, puesto que abandonada la perspectiva metafísica no podemos escapar a una consideración “abstracta” e intemporal de la naturaleza humana.

Entre los comentaradores de Santo Tomás, Domingo Báñez ha sido uno de los que con más insistencia ha tratado la radicalidad del acto de ser personal. En el comentario a la cuestión tercera de la *Prima pars*, Báñez aplica la distinción real entre esencia y acto de ser al hombre, y presenta en primer lugar diversos argumentos a favor de la consideración de la esencia como más perfecta que la existencia (*actus essendi*):

Lo más perfecto en el hombre es aquello en lo que está hecho a imagen y semejanza de Dios: pero el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios por aquello que es intelectual, con libre albedrío y capaz de la bienaventuranza, cosas que todas ellas competen al hombre por razón de su esencia específica; por lo tanto ésta (la esencia) es lo más perfecto que tiene el hombre.²⁴

El dominico salmantino no hace sino recoger la enseñanza de Santo Tomás y de toda la tradición cristiana, añadiendo que la *imago Dei* no descansa propiamente en el obrar libre ni en el entender, sino en el principio que hace posible entender y amar. Además, la esencia o naturaleza hace posible que se haga descansar la dignidad humana en un principio estable y común a todo hombre. De esta manera se puede reconocer a la persona y su valor intrínseco antes de manifestarse en su obrar. En otras palabras, la racionalidad en donde radica la imagen divina en el hombre es previa al efectivo ejercicio de la racionalidad; y la libertad es previa al efectivo obrar libre. Racionalidad y libertad están apuntando a algo más profundo de donde arranca su valor y dignidad: la esencia o naturaleza.

Sin embargo, el discípulo de Santo Tomás matiza la afirmación de que sea la esencia o naturaleza donde radica, en última instancia, la *imago Dei*.

En efecto, hablando de modo absoluto, el *esse* es mayor perfección que la esencia, porque,

el *esse* es la actualidad de todas las perfecciones y de todas las formas, y se compara a la esencia como el acto a la potencia ... El *esse* es lo más perfecto de todo, y se compara a todas las cosas como acto suyo, y no se compara a ellas como el recipiente a lo recibido, sino más bien lo recibido al recipiente; luego ninguna perfección recibe de la unión con la esencia.²⁵

La perfección de la esencia no procede de sí misma, sino precisamente del *actus essendi*, acto sin el cual la esencia no sería perfecta de ningún modo, pues ni tan siquiera existiría. Por eso a continuación Báñez afirma que “la esencia cuando no tiene *esse* no es ente de modo absoluto (*simpliciter*), sino que es ente en potencia; cuando tiene ser ya es ente *simpliciter*; luego es más perfecto que la esencia”.²⁶ En efecto, una vez admitido el carácter de acto primero del *actus essendi*, toda realidad esencial se reduce al ámbito meramente potencial cuya imperfección existencial es manifiesta al margen de su actual realización en el ser. Por esta razón la esencia en sí misma – es decir, al margen de su acto de ser, perfección primera del ente – carece de valor. La esencia es sólo potencia de existir y nada que sea potencial adquiere actualidad por sí mismo.

Báñez admite que vivir y entender son más perfectos que el mero existir. Pero esto es así porque vivir y entender incluyen ya el ser; éstas no serían perfecciones si no fueran perfecciones en el orden del ser. El *esse* – argumenta de nuevo Báñez – no es como el recipiente común (algo así como el mínimo común denominador) de todos los entes, sino que es lo recibido por el recipiente (la esencia). El *esse* es acto, con respecto al principio potencial de la esencia.²⁷

Con lo dicho anteriormente se comprende mejor en qué sentido es posible afirmar la mayor dignidad de la que goza el hombre. Si no fuera porque el *esse* se “manifiesta” de modo más perfecto en la racionalidad, no se podría hablar de la dignidad en el hombre.²⁸ Si el hombre es más digno que las bestias es por ser imagen de la divinidad, pero ésta supone, metafísicamente hablando, una mayor proximidad ontológica con el *esse* divino, ya que la esencia del hombre limita menos el *esse* que está presente de modo infinito e ilimitado en Dios. En definitiva, la dignidad humana no descansa en ninguna operación determinada (entender, amar u obrar libremente), puesto que la dignidad sería una propiedad del hombre cuando está realizando esas operaciones; en sentido estricto tampoco descansa en ninguna facultad espiritual (inteligencia o voluntad), ni tan siquiera en una esencia o naturaleza

humana que hace posible el obrar, sino de manera más radical en su acto de ser personal. Acto de ser personal que no procede de sí mismo (nadie es *causa sui* en el orden del ser), sino que está reclamando un Creador.²⁹

8. CONCLUSIÓN

De los análisis de los lógicos medievales podemos deducir la dificultad de admitir, sin más matices, la verdad de la proposición *homo est dignissima creatura*; ciertamente hubo quienes hicieron notar la preeminencia sobre el hombre de las criaturas angélicas. Sería preciso añadir a la proposición “El hombre es la más digna de las criaturas corporales”. Pero la cuestión no se resuelve aquí sino que es preciso seguir completando el sentido preciso de la proposición, mediante nuevos añadidos hasta llegar a una formulación que se hiciera cargo de todas las objeciones para ser admitida como verdadera. Se podría afirmar con verdad lo siguiente:

El hombre es la más digna de las criaturas corporales, de tal manera que cada individuo que pertenece a la especie humana es más digno que el individuo que no pertenece a la especie humana.

Pero todavía cabría seguir añadiendo algunas especificaciones. Dentro de la especie humana pueden distinguirse diversos grados de dignidad, según el obrar moral y no en cuanto a su consideración ontológica. Por lo tanto, podríamos descender a los singulares y afirmar:

si el hombre es la más digna de las criaturas, entonces se podría decir que Judas, en cuanto individuo perteneciente a la especie humana, es un ser más digno que los individuos de otra especie corporal que no sea el hombre. Pero si nos atenemos a la dignidad moral no podemos admitir como verdadera la afirmación de que *Judas es la más digna de las criaturas*.

Todo lo anterior nos hace ver la insuficiencia del análisis lógico-proposicional para determinar el valor de verdad de una proposición. Es preciso dar el salto a la metafísica, donde no se considera la esencia de manera abstracta, sino una “naturaleza” ya “actualizada” por el acto de ser. En realidad es digna la persona, no la naturaleza; o dicho con mayor precisión: ontológicamente la dignidad es de la persona en virtud de su naturaleza. Por lo tanto, hemos de concluir que la dignidad personal descansa en su estatuto ontológico: la esencia o naturaleza, en cuanto que actualizada por el *actus essendi*. La persona humana (toda persona) es digna por el mero hecho de ser un individuo de la especie humana: la dignidad humana como tal no es

fruto de un acuerdo social, sino una verdad derivada del modo de ser humano. Por lo tanto, la dignidad no es algo que se deba alcanzar: ya se es digno desde el momento en que *es* ontológicamente hablando.

Es preciso afirmar, por una parte, la nota de universalidad específica propia de la dignidad: todo hombre por ser imagen de Dios posee una dignidad. Esta dignidad atraviesa a todo espacio y a todo tiempo y sólo es posible justificarla por la existencia de una naturaleza humana común. Desde el momento en que admitamos excepciones a esta universalidad estamos admitiendo implícitamente la voluntad arbitraria que concede o priva de dignidad a individuos humanos según unos criterios más o menos arbitrarios. La dignidad ya no supondría un valor intrínseco, sino un título que concedemos extrínsecamente a algunos individuos de la especie humana. La exigencia del respeto absoluto que la persona humana merece descansa en un fundamento que ha de ser también absoluto, y no relativo a la situación cultural o histórica:

sólo el valor del hombre *en sí* – no únicamente para los hombres – hace de su vida algo sagrado y confiere al concepto de dignidad esa dimensión ontológica sin la cual no puede pensarse siquiera lo que con ese concepto se quiere expresar.³⁰

Pero es preciso reconocer también que la noción de naturaleza humana, tal como nos la presenta la lógica escolástica resulta una entidad abstracta e intemporal. Si la poseedora de la propiedad denominada “dignidad” es la naturaleza, y no el individuo concreto que existe históricamente, cabe el peligro de subordinar el individuo a la naturaleza. Por eso, el marco adecuado para abordar la fundamentación de la dignidad humana es la metafísica, como ha puesto de relieve Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio*: “la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual”.³¹

¹ Cf. Gauthier, R-A., *Expositio libri Peryermeneias*, editio Leonina altera retractata, Commissio Leonina-Vrin, Roma 1989, pp. 54-56.

² Anónimo, *Liber de Pomo*, ed. M. Plezia en *Auctorum Graecorum et Latinorum; Opuscula selecta* II, Varsovia 1960. Se tradujo al latín entre los años 1258-1266 y en ese siglo fue atribuido a Aristóteles. Cf. Dod, B., “Aristoteles Latinus” en *The Cambridge History ...*, p. 79.

³ Kretzmann lo señala como el profesor de lógica de Santo Tomás: cf. *William of Sherwood's Introduction to Logic*, ed. N. Kretzmann, University of Minnesota Press,

Minneapolis 1966, pp. 4-7. Para las citas de esta obra seguiré la edición de *Introductiones in Logicam*, ed. Ch. H., Lohr, P. Kunze y B. Mussler, publicada en *Traditio*, 39 (1983), pp. 219-299.

⁴ Cf. *Introductiones in Logicam*, p. 267, 5.1.8.

⁵ "homo est dignissima creaturarum ... Unde potest tale praedicatum dici de qualibet re speciei, inquantum participat naturam speciei. Unde potest dici: iste homo, inquantum homo, est dignissima creaturarum. Et est haec suppositio, ubicumque res speciei suscipiunt aliquam praedicationem solum cum reduplicatione speciei et non aliter". *Introductiones in Logicam*, p. 268, 5.1.10.

⁶ Tomás de Aquino conoce la teoría de la *suppositio* y hace un uso esporádico de ella, sobre todo en el comentario al *Libro de las Sentencia de Pedro Lombardo* y, en menor medida, en la *Suma Teológica*. El contexto de su aplicación es siempre teológico, más concretamente trinitario y cristológico. Cf. Schoot, H.J.M., "Aquinas and supposition: the possibilities and limitations of logic in divinis", *Vivarium* 31 (1993), pp. 193-225; Sweeney, E.S., "Supposition, Signification, and Universals. Metaphysical and Linguistic Complexity in Aquinas", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 42 (1995), pp. 267-290.

⁷ Como afirma Gauthier al tratar del análisis de esta proposición "Si saint Thomas s'y était intéressé, l'exposition du *Peryermenias* aurait été pour lui le lieu idéal d'y recourir et de nous en donner sa conception. Or, non seulement il ne l'a pas fait, mais il semble avoir délibérément évité de le faire". *Expositio libri ...*, p. 54.

⁸ "Nam universale potest uno modo considerari quasi separatum a singularibus ... secundum esse quod habet in intellectu; et sic potest ei aliquid attribui dupliciter. – Quandoque enim attribuitur ei sic considerato aliquid quod pertinet ad solam actionem intellectus, ut si dicatur quod homo est predicabile de multis aut universale aut genus aut species; huiusmodi enim intentiones format intellectus attribuens eas nature intellecte, secundum quod comparat ipsam ad res quae sunt extra animam. – Quandoque vero attribuitur aliquid universali sic considerado, quod scilicet apprehenditur ab intellectu ut unum, tamen id quod attribuitur ei non pertinet ad actum intellectus, sed ad esse, quod habet natura apprehensa in rebus, que sunt extra animam, puta si dicatur quod *homo est dignissima creaturarum*: hoc enim convenit nature humane etiam secundum quod est in singularibus, nam quilibet homo singularis dignior est omnibus irrationalibus creaturis; sed tamen omnes homines singulares non sunt unus homo extra animam, sed solum in acceptione intellectus; et per hunc modum attribuitur sibi predicatum, scilicet ut uni rei". *In I Aristotelis Libros Peri Hermeneias*, Editio Leonina, lect. 10, n. 9, 132-156. Seguimos la traducción castellana de M. Skarica, *Tomás de Aquino. Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*, Eunsa, Pamplona 1999. La cursiva es nuestra.

⁹ La relación entre la doctrina de la *suppositio terminorum* con la cuestión de los universales ha sido ampliamente tratada, por ejemplo en Spade, P.V., "Some epistemological implications of the Burley & Ockham Dispute", *Franciscan Studies*, 35 (1975), pp. 212-222; Trentman, J.A., "Predication and Universals in Vincent Ferrer's Logic", *Franciscan Studies*, 28 (1968), pp. 47-62; Wagner, P., M.F., "Supposition-Theory and the problem of universals (W. Burleigh & W. Ockham)", *Franciscan Studies*, 41 (1981), pp. 385-414.

¹⁰ *In I Librum Sententiarum*, en *Opera Philosophica et Theologica*, St. Bonaventura, New York 1974, d. 2, q. 8, pp. 291-292, lns. 17-1.

¹¹ "Suppositio personalis, universaliter, est illa quando terminus supponit pro suo significato". *Summa Logicae*, en *Opera Philosophica et Theologica*, I, c. 64, p. 195, lins. 4-5. "... Suppositio simplex est, quando terminus supponit pro intentione animae, sed non tenetur significative. Suppositio materialis est, quando terminus non supponit significative, sed supponit vel pro voce vel pro scripto". *Summa Logicae*, I, c. 64, p. 196, lins. 26-27 y 38-39.

¹² “Haec est vera: Homo est dignissima creatura creaturarum. Quaero, quam suppositionem habet li homo. Non personalem, quia qualibet singularis est falsa, igitur habet suppositionem simplicem; sed si suppositio simplex esset pro intentione animae, illa esset falsa, quia intentio animae non est dignissima creaturarum; ... nam probant, quod si homo haberet suppositionem personalem quod tunc esset falsa, quia quaelibet singularis est falsa. Sed ista ratio est contra ipsos, quia si homo stet simpliciter in ista et non pro aliquo singulari, igitur pro aliquo alio, et per consequens illud esset dignissima creaturarum. Sed hoc est falsum, quia tunc esset nobilior omni homine”. *Summa Logicae*, I, c. 66, p. 199, lin. 3; p. 200, lin. 8 ...; p. 200, lin. 30; p. 201, lin. 35.

¹³ “Ideo dicendum est, quod homo supponit personaliter, et de virtute sermonis est falsa, quia quaelibet singularis est falsa. Tamen secundum intentionem ponentium eam vera est, quia non intendunt quod homo sit nobilior omni creatura universaliter, sed quod sit nobilior omni creatura quae non est homo”. *Summa Logicae*, I, c. 66, p. 201, lins. 42-46.

¹⁴ Los lógicos medievales recurrirán con frecuencia a la descomposición de las proposiciones simples falsas *virtute sermonis*, en varias proposiciones copuladas verdaderas atendiendo a la intención del hablante. Este tipo de transformaciones recuerdan a la propuesta generativo-transformacional de distinguir entre estructura profunda (enraizada en el pensamiento y común a todos los hombres) y la estructura superficial de los enunciados. Cf. Trentman, J.A., “Speculative Grammar and Transformational Grammar: A Comparison of Philosophical Presuppositions”, en *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, Walter de Gruyter, Berlín 1976, pp. 279-301.

¹⁵ “Sed dubitatur hic, quia non videtur, quod haec sit vera: homo est dignissima creatura creaturarum, secundum quod subiectum habet suppositionem simplicem, quia secundum quod iste terminus homo habet suppositionem simplicem, sic supponit pro significato suo per se; sed significatum suum, sive sit res sive conceptus in anima, non est dignissima creatura creaturarum. Similiter, si iste terminus homo significet rem extra, adhuc certum est, quod haec falsa; quia si species sit res extra animam, cum individuum speciei aliquam perfectionem addat supra speciem, adhuc erit haec falsa: homo est dignissima creatura creaturarum, quia individuum speciei est dignior creatura quam ipsa species”. Walter Burleigh, *De Puritate Artis Logicae. Tractatus Longior*, ed. Ph. Boehner, Franciscan Institute Publications, New York 1955, p. 12.

¹⁶ “Alii tamen dicentes, quod nulla est unitas realis extra animam praeter unitatem numeralem, habent dicere, quod haec est falsa de virtute sermonis: homo est dignissima creatura, etc. Et in ista ille terminus homo habet suppositionem personalem; tamen intellectus concedentium illam potest esse verus, et est intellectus talis, quod inter creaturas corporales homo est nobilior omni creatura corporali, quae non est homo; et haec est vera sumpto subiecto personaliter”. Walter Burleigh, *De Puritate Artis Logicae*, p. 14.

¹⁷ “... sed oportet addere, quod Sortes necessario includeret perfectionem speciei humanae vel quod includeret perfectionem speciei humanae tamquam partem sui; et neutrum illorum est verum. Et ita potest haec esse vera: homo est dignissima etc., secundum quod subiectum habet suppositionem simplicem”. Walter Burleigh, *De Puritate Artis Logicae*, p. 14.

¹⁸ “Nam in his propositionibus, ... hic homo est dignissima creaturarum, ... et pluribus similibus subiecta supponuntur naturaliter, ut ex predictis potest videri. Et tamen non potest descendi sub eis respectu predicati. Non enim sequitur: homo est primo risibilis igitur, hic homo est primo risibilis, et ille etc., quia antecedens est verum, consequens vero falsum, quoniam hic homo non es primo nec principaliter risibilis, nec ille, etc. Similiter etiam est de aliis propositionibus preadductis”. *Tractatus de Suppositionibus*, editada por

J.A. Trentmann, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1977, p. 75. Seguiré la traducción castellana de Vicente Forcada, *Tratados filosóficos de San Vicente Ferrer*.

¹⁹ “Nam secundum eius veritatem sensu istius propositionis, homo est dignissima creaturarum, est quod homo est dignior omnibus irrationalibus creaturis sive etiam cunctis corporalibus creaturis aliis ab homine. Et necessario habet dari iste sensus veritatis, nam si absolute dicatur, homo est dignior cunctis creaturis, sequeretur quod esset dignior se, quod est falsum. Ideo, ut illa propositio est vera, oportet in ea dictus sensus haberi. Et sic subiectum eius supponit naturaliter, quoniam homo per suam essentiam et naturam habet quod sit dignior cunctis irrationalibus, et bene licet descendere sub ipso respectu predicati, quia hic homo est dignior cunctis creaturis irrationalibus sive etiam cunctis creaturis corporalibus aliis ab homine, et ille similiter, etc”. *Tractatus de Suppositionibus*, pp. 92-93.

²⁰ “Quarta regula principalis est ista: nulla propositio cuius subiectum supponit naturaliter ad sui veritatem requirit existentiam terminorum”. *Tractatus de Suppositionibus*, p. 109.

²¹ *Summa contra gentiles*, I, 28, 2.

²² “Logicus enim considerat modum praedicandi, et non existentiam rei”. *In VII Metaphysicorum*, lect. 17, 11, n. 1658.

²³ Beuchot, M., *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, UNAM, México D.F. 1984, p. 252.

²⁴ *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici doctoris D. Thomae ad sexagesimam quartam quaestionem complectentia*. Typis Haererum Mathiae Gastii, Salmanticae 1584. (I), 225 a. Existe una edición moderna de L. Urbano que abarca hasta la cuestión 26 (F.E.D.A., Valencia 1934, p. 148).

²⁵ “Esse est actualitas omnium perfectionum et omnium formarum, et comparatur ad essentiam sicut actus ad potentiam. Quae doctrina frequentissima est in D. Thoma. Vide particulari, in quaestione 4. huius primae partis, art. 1 ad tertium, ubi expresse dicit, quod ipsum esse est perfectissimum omnium, et quod comparatur ad omnia sicut actus, et quod non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis est receptum ad recipiens: ergo nullam perfectionem recipit ex coniunctione ad essentiam”. *Scholastica commentaria* (I), 225 c-d, (ed. L. Urbano, p. 149).

²⁶ *Scholastica commentaria* (I), 225 d-e, (ed. L. Urbano, p. 149).

²⁷ “si vivere et intelligere non includerent esse, non essent maiores perfectiones quam esse; sed tamen quia includunt et recipiunt ipsum esse, sunt maiores perfectiones, quam esse quod caret vita et intelligentia: non autem essent maiores perfectiones, quam esse sin non recipieretur in eis esse. Ad primam confirmationem respondetur quod id est commune et magis determinabile, est imperfectius, quando eius communitas et indifferentia se habet ut materia et ut potentia recipiens aliud; at vero ipsum esse est communissimum formalitate, neque est determinabile quasi recipiens aliquid, sed quasi receptum in omnibus”. *Ibid.*, 226 d-e (ed. L. Urbano, p. 149).

²⁸ “... quod ita res habet, quod perfectissimum est in homine id in quo factus est ad imaginem Dei. Sed obsecro, quomodo factus est, nisi recipiendo esse minus limitatum quam bestiae, sed receptum in natura rationali? Alioquin nihil esset homo”. *Ibid.*, 227 b (ed. L. Urbano, p. 150).

²⁹ Cf. Sweeney, E., “Supposition, Signification, and Universals”, pp. 286-288.

³⁰ Spaeann, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1989, p. 102.

³¹ Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 83.



Joannes Paulus PP. II



San Tommaso d'Aquino, opera di San Giovanni da Fiesole detto Beato Angelico, *Crocifissione e patriarchi, santi e beati* (particolare), sala del capitolo, museo di San Marco, Firenze, dipinto murale, 1441-1442.

“HUMILDAD ES ANDAR EN VERDAD”

M. ESTHER GÓMEZ DE PEDRO

God is the supreme Truth, and *to be humble is to walk in the truth*. It is a truth that we have no good thing in or of ourselves, only misery and nothingness, and he who does not realise this walks in untruth.¹

Humility has a deep relation to truth. Balmes says that “truth is the reality of things. When we know them such as they are in themselves, then we reach the truth”. One of the senses of the truth, the *ontological one*, includes, among several dimensions of true things, the original and teleological sense, something is true if it is good and if it fulfils its inner goal (adaptation between the thing and an immanent or transcendent measure).

Our thesis is that *humility is necessary to know and live the truth*: as a previous and necessary condition to know truth, as a necessary condition during knowledge of truth and, finally, as a condition to maintain oneself in it and to proclaim it to others.

As a previous condition humility enables the recognition of our own limitations (in being and knowledge), respect for truth. While knowing it: readiness to accept truth makes us realists. After: continuity and fidelity, avoiding lying.

Una vez estaba yo considerando por qué razón era Nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad, y púsoseme delante, a mi parecer sin considerarlo, sino de presto, esto; que es porque Dios es suma Verdad y la humildad es andar en verdad, que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada, y quien esto no entiende, anda en mentira.²

Este texto de Sta. Teresa de Jesús fue la inspiración de esta comunicación acerca del papel que juega la humildad para el conocimiento de la verdad. Aquí Dios es presentado como la suprema Verdad, y cada persona individual como *homo viator* que elige caminar o bien por el camino de la verdad o bien por el del error. La verdad, entonces, tiene para cada persona un significado existencial que exige de nosotros una respuesta: la adecuada es la humildad o ser humildes, esto es, andar en verdad. Desde este punto de

partida la humildad y la verdad aparecen estrechamente relacionadas. Antes de entrar a fondo en estas relaciones examinaremos qué es la verdad, y cuáles son sus condiciones y connotaciones.

La verdad

Jaime Balmes, nuestro célebre filósofo español del siglo XVIII, en su más famosa obra, define el “buen pensamiento” en estrecha conexión con la verdad y la realidad de las cosas:

El pensar bien consiste o en conocer la verdad o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. La verdad es la realidad de las cosas. Cuando las conocemos como son en sí alcanzamos la verdad; de otra suerte caemos en el error.³

Aquí podemos ver un significado de verdad identificado con lo real, pero podemos profundizar más considerando las diversas maneras en que se puede decir la verdad de las cosas mismas.

* La verdad ontológica – o del ser de cada ente – incluye varias dimensiones y así pueden considerarse verdaderas las cosas o realidades en relación a su realidad existencial (existencia o no existencia de una cosa), teniendo en cuenta su inteligibilidad o comprensión (una cosa verdadera es aquella que es inteligible) y en un sentido originario y teleológico, decimos que algo es verdadero si es bueno⁴ y cumple su fin intrínseco (cuando se produce una adecuación entre la cosa y su medida inmanente – su forma – o trascendente).⁵

* Verdad del conocimiento, como la condición previa a la verdad lógica en que lo que conocemos siempre se nos presenta como verdadero.

* Verdad lógica o de las proposiciones como *adecuatio rei* – estados de cosas – *et intellecto* – las proposiciones que pensamos y expresamos acerca de la realidad.

En el primer tipo de verdad es donde descubrimos la conexión entre la verdad y la humildad. Por qué? Porque conocer la verdad ontológica es contemplar la “verdad interna o interior” de cada ser que encuentra su sentido más profundo, – el originario y teleológico, al considerar su misma esencia: es verdadero aquello que puede identificarse con su esencia y, en este sentido, se dice de ello que es bueno, que es lo que es – se ha actualizado lo que es en potencia. Tomás de Aquino escribe: “Se dice verdadero con respecto a su conformidad con el divino intelecto en tanto que cumple el fin para el cual fue ordenado por el divino intelecto”.⁶

La verdad, en este sentido, es entendida en relación a la finalidad intrínseca de cada ser, venga ésta dada por su propia naturaleza⁷ o "por el intelecto divino". Tenemos que decir aquí que esta clase de verdad no presupone necesariamente apelar a la Trascendencia o a las ideas divinas, porque puede ser fundamentada en la filosofía aristotélica de la potencia y el acto. Así es cómo cada ente – cosas, animales, seres humanos – posee una verdad en dirección a la cual tiende y se acerca progresivamente. Es en este sentido en el que, una vez concretado nuestro campo de aplicación, podemos referirnos a la verdad respecto al ser humano.

Verdadero es aquello que es bueno que sea y que se perfecciona a través de su esencia, de su "tarea" (de desarrollo) y de su vocación ideal. Un hombre verdadero será el que encuentra su perfección en la vocación y en el valor del "ser hombre", del cual se pueda decir con verdad: *ecce homo*, que tenga una justicia y un amor verdaderos de tal manera, que sean conformes con su esencia.⁸

Esta verdad existencial en el hombre tiene dos dimensiones complementarias:

a) Una teórica por la que conocemos lo que somos y nuestro fin propio. Sin embargo, sólo si es considerada la naturaleza humana en su totalidad (sin reduccionismos materialistas o espiritualistas) podrá entenderse nuestro fin de una forma adecuada, como desarrollo y perfección de lo que, por naturaleza, tenemos ya potencialmente. En tal actualización o perfeccionamiento de nuestro ser es la esfera superior del hombre – la espiritual, en la que incluimos las facultades intelectivas y las operaciones afectivas más elevadas – la que juega un papel preponderante. Tan sólo si conocemos lo que es mejor para nosotros, – lo que nos desarrollará y perfeccionará –, podremos escoger el camino adecuado, el que nos lleve a su consecución y adherirnos a él con la voluntad.⁹ De ahí que se afirme que "la verdad os hará libres" (*Jn* 8, 32).

b) Respecto a la dimensión práctica nuestra verdadera libertad consiste en vivir conforme a la verdad contemplada. Esto exige de cada uno una aplicación de la verdad en actos concretos de comportamiento y de actuación que, repetidos, llegarán a convertirse en hábitos; exige también experimentar o encarnar, en nuestra vida práctica, todo lo que lleva a perfeccionar nuestra esencia, nuestro yo más íntimo. Sólo cuando la verdad se encarna en la vida humana y se testimonia, es digna de crédito y aceptación.

La realización de la verdad existencial exige la búsqueda de la unidad vital interior de la persona. Para lograrlo, todas nuestras facultades deben crecer en armonía: tiene que haber una coherencia real entre lo que pensamos, lo que queremos, lo que amamos y lo que vivimos.¹⁰ Para conseguir-

lo, y porque esto no sucede de una forma necesaria ni automática, tenemos que esforzarnos en promover en nosotros ciertas actitudes que hagan posible llegar a la verdad teórica y práctica. El mejor medio para lograrlo es la práctica de la virtud – la virtud humana “que es un hábito operativo, es un hábito bueno y principio operativo del bien”.¹¹

En la línea de esta coherencia, se nos presenta de forma clara la estrecha relación entre el conocimiento filosófico y las actitudes morales. El mejor ejemplo de tal relación lo descubrimos en las mismas vidas de los filósofos. En concreto, la reverencia y la apertura al ser son actitudes exigidas no sólo para el conocimiento filosófico sino también para el conocimiento en general.¹² Podemos ya intuir, desde esta perspectiva, que la humildad jugará un importante papel a la hora de conocer la verdad y de tomar postura ante la misma.

La humildad

¿Qué es, pues, la humildad en tanto que virtud? Veamos primero el lugar que ocupa esta virtud dentro del tratado de las virtudes en la Suma Teológica de Sto. Tomás.

En el campo de la vida moral, en el que la búsqueda de lo que la razón nos presenta como bueno encuentra a veces dificultades en los movimientos del apetito sensitivo, Sto. Tomás habla de las virtudes morales como necesarias para controlar tales pasiones – aunque el objeto de la virtud moral no son sólo las pasiones, sino todo aquello que pueda ser ordenado y moderado por la razón, por lo que se incluyen también las operaciones del intelecto o voluntad.¹³ Dos de las virtudes cardinales tienen esa misión, bien refrenando o bien impulsando. En concreto, la templanza actúa sobre el apetito concupiscible (aquel que busca los bienes arduos) con una doble misión, la de “atemperar y frenar el ánimo para que no aspire desmedidamente a las cosas excelsas, lo cual pertenece a la humildad”, o la de “fortalecer el ánimo contra la desesperación y empujarlo a desear las cosas grandes conforme a la recta razón, y es lo que hace la magnanimidad”.¹⁴

Así pues, si atendemos a la regulación de la conducta humana, este es el papel de la humildad:¹⁵ evitar la presunción en la consideración de todo ideal noble – lo que en este escrito tomamos por ideal noble es, en concreto, la aspiración a la perfección, como fin último inmanente del hombre, aunque damos por supuesto el fin último trascendente. Por eso pertenece a esta virtud el conocimiento de “lo que falta (a uno) respecto de lo que excede sus fuerzas”, para poder frenarse a sí mismo y no sobreestimarse. Y en este conocimiento se incluye el “de los defectos propios”,¹⁶ condición

indispensable, como veremos más adelante, para alcanzar un conocimiento verdadero de toda la realidad y de nuestro puesto en ella.

Chesterton, aun antes de convertirse al catolicismo en el primer cuarto del siglo XX, afirmaba que la doctrina principal de su vida era "aceptar las cosas con gratitud y no como cosa debida".¹⁷ Tal actitud es la del humilde, que se asombra ante su existencia y se la agradece al Creador. Viviría en un estado intermedio entre el pesimista – para el que nada, ni siquiera él mismo, es digno de consideración – y el optimista – no se contenta con lo que tiene porque siempre hay algo mejor a lo que tiene derecho.¹⁸

Humildad es el reconocimiento de uno mismo, de los otros y de Dios, tal como somos realmente, sin añadir ni quitar nada (por ejemplo, cualidades, conocimientos, etc). En este sentido, humildad es la verdad en el conocimiento de uno mismo y de todo lo que, estando más allá de nosotros mismos, nos trasciende.

De nuevo Balmes nos ofrece una comprensión precisa de lo que es la humildad:

La humildad cristiana, es esa virtud que nos hace conocer el límite de nuestras fuerzas, que nos revela nuestros propios defectos, que no nos permite exagerar nuestro mérito ni ensalzarnos sobre los demás, que no nos consiente despreciar a nadie, que nos inclina a aprovecharnos del consejo y ejemplo de todos, aun de los inferiores, que nos hace mirar como frivolidades indignas de un espíritu serio andar en busca de aplausos, el saborearse en el humo de la lisonja, que no nos deja creer jamás que hemos llegado a la cumbre de la perfección en ningún sentido, ni cegarnos hasta el punto de no ver lo mucho que nos queda por adelantar y la ventaja que nos llevan otros.¹⁹

Es esa virtud, que bien entendida es la verdad, pero la verdad aplicada al conocimiento de lo que somos, de nuestras relaciones con Dios y con los hombres, la verdad guiando nuestra conducta para que no nos extravíen las exageraciones del amor propio.

En este estudio vamos a considerar el campo de aplicación de la humildad de una forma más extensa. En su actuación, no sólo va a desempeñar una función negativa, de "freno", contrarrestando todo lo que supere la propia capacidad, en lo que llamaremos realismo como lo opuesto al orgullo, sino que también va a tener una dimensión más positiva, como motor de la búsqueda de la verdad y de la puesta en práctica de la misma. Sin embargo, la humildad no es una virtud que se posea de forma aislada, sino que va acompañada de otras muchas virtudes como la magnanimidad, la caridad, la gratitud, la servicialidad, el respeto a otras personas, etc.

Humildad y verdad. Humildad para la verdad, verdad en la humildad

Después de lo que hemos visto hasta aquí – qué es la humildad y alguna de sus implicaciones –, podemos ya aventurar nuestra tesis de que *la humildad es necesaria para conocer y vivir en la verdad*: lo es como condición previa necesaria para conocer la verdad, como condición necesaria mientras estamos conociendo la verdad y para mantenerse en ella y comunicarla a otros.²⁰ Veamos ahora, en concreto, de qué manera que la humildad nos ayuda a conocer la verdad y a vivir en ella.

1. La humildad es una “condición previa” para hacernos con la verdad,²¹ como claramente dice von Hildebrand: “la humildad es la *condición previa*, el supuesto fundamental de la autenticidad, belleza y verdad de todas las virtudes”.²²

En primer lugar, esta humildad se plasma en el *reconocimiento de nuestras limitaciones*. Reconocer, en primer lugar, nuestras limitaciones cognoscitivas – las que palpamos cuando queremos conocer la realidad – significa aceptar nuestra ‘potencial’ ignorancia, es decir, que no tenemos por qué saberlo todo o incluso que desconocemos algo totalmente (en cuyo caso, la humildad nos hace mantenernos callados); humildad significa también reconocer que mi conocimiento puede ser completado con nuevos datos antes desconocidos o incluso que éste pudiera ser falso en algún punto. En tal caso, como condición previa, la humildad nos hace estar dispuestos a aceptar las correcciones necesarias.

También tenemos limitaciones en nuestro ser, que no es perfecto ni completo. La *humildad metafísica* nos hace reconocer que hemos recibido nuestro ser y nuestra existencia, que se nos presentan como contingentes. Una consecuencia obvia de la humildad metafísica es nuestra dependencia ontológica respecto al ser sumamente necesario y eminentemente objetivo. Hemos recibido nuestra esencia y tenemos que aceptarla y vivir de acuerdo a ella, sin cambiar lo que es sustancial.²³

Un segundo aspecto de la humildad como condición previa de la verdad es el *respeto por la verdad misma* – dimensión que la asemeja a la virtud de la veracidad como amor a la verdad; respeto, que es consecuencia del reconocimiento de su objetividad y su transcendencia. Sólo somos capaces de hacernos con la verdad, tal como es y se nos revela, sin inventarnos nada nuevo que no incluyera ya, si previamente tenemos la actitud interior de someternos a ella, y de superar toda clase de prejuicios.

La humildad es una condición necesaria mientras conocemos la verdad

La humildad es una clase de *disponibilidad a aceptar la verdad* y someternos a ella; esto puede hacerse de dos maneras: bien confirmando o bien cambiando y corrigiendo el conocimiento previo. Esta actitud es diametralmente opuesta al orgullo, que, especialmente cuando es más intenso, por sistema no acepta el ser dependiente de otra realidad distinta de sí. A causa de esta disponibilidad, el humilde pide ayuda para comprender y ver la verdad, además de permitir a otros que le corrijan si fuera necesario.²⁴

La humildad nos hace realistas, nos permite conocer la realidad – sucesos, historia, valores, nosotros, las cosas mismas... – tal como es, sin cambiarla, es decir, sin engrandecerla ni reducirla respecto a lo que es. Respecto al autoconocimiento, la actitud humilde nos revela nuestra propia grandeza – la dignidad humana, nuestro fin... –, y a la vez nuestros límites y defectos naturales.

Platón, en las *Leyes*, pone sobre aviso de la "falsa sabiduría":

Y como consecuencia de este error les ocurre a todos que su propia ignorancia les parece ser sabiduría; y de ahí que sin saber nada, como aquel que dice, creamos saberlo todo, y al no confiar a otros lo que no sabemos hacer, es inevitable que fracasemos obrando nosotros mismos. Por lo cual es menester que todo hombre rehuya el amarse demasiado a sí mismo y que busque continuamente a quien sea mejor que él sin poner en modo alguno la vergüenza como pretexto para no hacer tal.²⁵

Este auto realismo evita dos actitudes extremas:²⁶

– La pusilanimidad consiste en un estado de ánimo que si nos domina,²⁷ nos hace percibir en nosotros sólo lo negativo, e incluso una falta total de valor, lo cual nos hace impotentes para cualquier acción positiva. Tal estado de pusilanimidad suele acabar en un dominio tal de la pereza que nos hace desistir de nuestras aspiraciones porque pensamos que "es demasiado para mí..., yo sólo soy un pobre hombre". Las personas pusilánimes dejan sus talentos, de los que podrían hacer un buen uso, arrinconados y estériles a la par que tienden a negar las virtudes que poseen de forma natural. Esta pusilanimidad en realidad consiste en una falta de confianza.

– Pretensión de ser más de lo que se es. En este caso se produce una comprensión errónea de las limitaciones de las cualidades naturales – no se tienen en cuenta – y, como consecuencia, se crece de forma artificial con unas cualidades pretendidas, que, en realidad, no se poseen.

El hombre humilde, situándose en el punto medio entre ambos extremos, se da cuenta de sus límites naturales, sin disminuirlos ni acrecentar-

los, y a la vez de su dignidad y de su elevado fin último. “No se abandona, ni se contenta con las posibilidades más bajas de su ser; pero tampoco se eleva artificialmente hacia una falsa imagen ideal”.²⁸

Humildad como condición necesaria para mantenerse uno mismo en la verdad y para mostrarla a otros

Una vez que conocemos la verdad y el bien según la recta razón, nuestra respuesta adecuada, como tarea ineludible, es permanecer “allí”. ¿Cómo? Permaneciendo fieles a ella y contemplando nuestra vida entera a la luz de la verdad. Veamos en concreto qué actitudes adopta el humilde.

Las primeras manifestaciones de la humildad en tanto que permanece en la verdad son *continuidad* y *fidelidad*. “Continuidad consiste en la doble capacidad de mantener nuestra comprensión de las verdades básicas y en mantener aspectos particulares de gran validez frente a otros nuevos que aparecen de menor importancia”. “La fidelidad es nada más que una forma de continuidad, en la que tenemos en cuenta la inmutabilidad y la importancia eternamente idéntica de la verdad y del mundo de los valores”.²⁹

Para encarnar o manifestar en nuestra vida la verdad, la humildad debe estar acompañada de otras virtudes como valentía, constancia, responsabilidad respecto a la verdad manifestada o descubierta y considerarse uno mismo administrador de esta verdad. Pero alcanzar estas virtudes – junto a la continuidad y la fidelidad – implica un esfuerzo real traducido en el cultivo de virtudes morales y en el ordenamiento de las pasiones humanas, ya que, si están descolocadas, es decir, no sometidas a lo que la razón presenta como bueno, pueden oscurecer la verdad. La virtud de la constancia es de especial importancia, pues nos hace continuar a pesar de los errores, fallos e incoherencias cometidos en nuestro esfuerzo por vivir según la verdad. Podríamos resumir la clave del éxito en esta tarea con la siguiente frase: “No tenemos que cansarnos nunca de estar empezando siempre”.³⁰

El amor por la verdad, inherente a la humildad, necesariamente *evita la mentira* porque quien miente se hace creador y propietario de la verdad y usa el falso poder de cambiar o disfrazar la misma verdad. Por esto quien viva la humildad se esfuerza por luchar contra la extensión del error, de la falsedad y del mal.³¹

Tener conciencia de lo que es verdadero y, por consiguiente, poseer una actitud agradecida y respetuosa hacia ella, encuentra otra expresión en la tarea de *transmitir* y ayudar a otros a conocer y a adecuar sus vidas a *la verdad*. La primera actitud requerida en esta tarea es la de vivir en *servicio a la verdad*.³² Servir a la verdad se manifiesta primariamente en un trato respe-

tuoso hacia la persona con la que se dialoga. Es porque conocemos su verdad más profunda – esto es, su dignidad y valor como persona – por lo que podemos respetarla. Tal respeto implica amabilidad y afabilidad, nunca la imposición de la verdad, porque la verdad ha de ser recibida por el mismo poder de su evidencia o claridad que cada uno acepta sólo en un clima de libertad.³³ Implica también presentarla como algo recibido que debe ser mantenido y guardado. El humilde, cuando dialoga con otros, no les recrimina, sino que más bien les ama y les habla en consecuencia: es modesto, no se siente superior a causa de su conocimiento de la verdad porque sabe que no se debe a sus propios méritos ni, por supuesto, a su propia inteligencia creadora. Y en este sentido el humilde evita el fanatismo además de la intolerancia. El fanatismo es una manera incorrecta de presentar la verdad – en el caso de que la verdad sea realmente conocida –, porque implica la falsa idea de que se puede imponer la verdad sin respetar la libertad del otro y, por tanto, agrediendo su dignidad.

La verdad debe ir unida a la auténtica tolerancia que consiste en “sufrir” algo que no es correcto pero que, por el momento, es mejor dejar sin corregir o castigar. En general hay dos razones para tolerar algo:³⁴ la primera puede provenir de que no estemos totalmente seguros de la verdad y por eso no seamos capaces de reconocer dónde está el error en la opinión contraria; y la segunda se basa en el respeto a la persona misma, así como a su buena intención – que nos impide, por ejemplo, “hundirla” con una corrección en un momento determinado o difamarla hablando mal de ella. Pero la tolerancia real no implica relativismo ni agnosticismo en relación con la aprehensión de la verdad, más aún, está fundada en un conocimiento humilde pero real de lo que es verdadero.

Otra expresión de la humildad es servir a la verdad con un *diálogo* abierto, comprensivo, benevolente, sincero pero también firme y convencido. Esto es una consecuencia del respeto debido a cada persona: verdad y caridad no deben estar en contradicción porque ambas se basan en la realidad y la realidad no puede contradecirse a sí misma. La humildad, por tanto, requiere no sólo resolución sino también caridad; el humilde tiene que ser resuelto y valiente para descubrir falsedades o verdades parciales, especialmente en relación con la verdad del ser humano, y simultáneamente, tiene que comportarse respetuosamente con aquellas personas con las que habla. Cuando presenta la verdad, el humilde lo hace convencido de que “la verdad padece pero no perece” como dice Sta. Teresa de Jesús.

Este aspecto de la humildad la diferencia visiblemente de la flojera o falta de voluntad y del servilismo, que son fruto de la debilidad en la resistencia o de la cobardía a la hora de afrontar cualquier conflicto.

Conclusión

En estas páginas hemos examinado la necesidad de la humildad para conocer y vivir según la verdad, y lo hemos hecho desde una perspectiva filosófica, centrándonos en la humildad metafísica y el hábito de vivir en la verdad. Pero quisiera completar estas consideraciones con una rápida referencia a la visión cristiana.

Más allá de la humildad estrictamente filosófica, la cristiana “es también un humillarse a sí mismo, un descender voluntariamente por debajo de la dignidad natural, un ‘convertirse en nada’ ante Dios”³⁵ imitando el ejemplo del mismo Cristo, que “se anonadó, tomando la forma de siervo, haciéndose semejante a nosotros en todo menos en el pecado” (*Fil 2*, 7-8).

También Juan Pablo II en su Encíclica *Fides et Ratio* señala la positiva influencia de la fe cristiana en la Filosofía, ya que la razón es purificada de la presunción, tentación típica a la que los filósofos están fácilmente sometidos. ... Con la humildad, el filósofo adquiere también el valor de afrontar algunas cuestiones que difícilmente podría resolver sin considerar los datos recibidos de la Revelación. Por ejemplo, los problemas del mal y del sufrimiento, de la identidad personal de Dios y la pregunta sobre el sentido de la vida (n. 76).

Humildad, pues, es andar en verdad: vivir para y en la verdad.

¹ Teresa of Jesus, *The Interior Castle*, Sixth mansion, chapter X. (London, Glasgow, 1945).

² Santa Teresa de Jesús, *Las moradas*, sexta morada, cap. X (Espasa Calpe, Madrid, 1971, 8^a).

³ Jaime Balmes, *El criterio*; cap. I, 1. BAC, Madrid, 1974.

⁴ No referimos aquí a la bondad del ser como uno de los transcendentales.

⁵ Josef Seifert, *Was ist Wahrheit?*, manuscrito inédito, semestre verano 2003, Internationale Akademie für Philosophie.

⁶ Tomas Aquinas, *De veritate*, I, 2. “Res ergo naturalis, inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera in quantum implet hoc quod est ordinata per intellectum divinum”.

⁷ La naturaleza o la esencia de cada ser es considerada como lo que le configura y le hace ser con unas características y rasgos especiales que no están todavía totalmente logrados, y por tanto, implica un perfeccionamiento progresivo (potencia/acto). Es también lo que Dios tiene en mente acerca de cada ser: cada uno es más verdadero en la medida en que logra su propio fin (lo que Dios ha pensado para cada uno). Ver Tomás de Aquino, sobre la naturaleza: *S.Th.*, I, q. 29, a. 1; sobre fin y finalidad: *S.Th.*, I, q. 18, a. 3; I-II, q. 1, a. 2, in c.

⁸ Josef Seifert, *Was ist Wahrheit?*; p. 94-95. "Das Wahre ist das, von dem es gut ist, dass es ist und das durch sein Wesen, seine Aufgabe, seine Ideale Berufung erfüllt. Ein wahrer Mensch ist einer, in dem Berufung und Wert des Menschseins seine Erfüllung findet, von dem in eigentlichen Sinne gilt: *ecce homo*, eine wahre Gerechtigkeit oder Liebe ist solche, die ihrer Wesenheit konform sind". (Traducción propia).

⁹ Cada opción con vistas a alcanzar nuestro fin necesariamente implica abandonar otras opciones. Pero ¿es lo mismo decir que perdemos "libertad" cuando escogemos el camino que nos lleva a la vida más verdadera? No. En este punto estamos de acuerdo con San Agustín: la verdadera libertad es superior al libre albedrío (Ver *De libero arbitrio*).

¹⁰ La razón tiende a la verdad, la voluntad al bien y la esfera afectiva al amor.

¹¹ Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q. 55, c. (BAC, tomo V, 1954; tr. Padres dominicos).

¹² Ver Josef Seifert, *Back to 'Things in Themselves'*, Routledge and Kegan Paul, (New York and London, 1987) p. 47.

¹³ Ver *S.Th.*, I-II, q. 59, a. 4, c.

¹⁴ *Ibid*, q. 161, a. 1, c.

¹⁵ Sto. Tomás, en el contexto de las virtudes morales, en el que la primacía la tienen las virtudes cardinales que son cabeza del resto de las virtudes, otorga a la humildad un lugar un tanto secundario – como forma específica de la modestia, que a su vez, es parte potencial de la templanza. "Después de las virtudes teologales y de las intelectuales, que dicen orden a la misma razón, y de la justicia, sobre todo la legal, la humildad es la más excelente de todas" (*Ibid*, a. 5, c.). Sin embargo, como parte de la virtud de la religión, en el tratado de las virtudes teologales, la humildad desempeña un papel fundamental. Del mismo modo, si se considera su misión de apartar obstáculos para recibir la infusión de la gracia divina, la humildad "ocupa el lugar principal, en cuanto que elimina la soberbia, a la cual resiste Dios" (*Ibid*, a. 5, ad. 2).

¹⁶ *Idem*, a. 2, c. y a. 6, c.

¹⁷ C. Chesterton, *Autobiografía*, Obras Completas I, Plaza Janés, Barcelona, Buenos Aires, 1967, p. 297.

¹⁸ Ver artículo de Mariano Fazio, "Chesterton, la Filosofía del asombro agradecido", en la página web: <http://www.arvo.net/includes/documento.php?IdDoc=6834&IdSec=409>

¹⁹ Balmes, *El criterio*, XXII, 13.

²⁰ La práctica de esta virtud podría aparecer independiente del conocimiento que se tenga, sobre todo, teórico. Sin embargo, como "freno" de ciertos movimientos de los apetitos, influye directamente en que la percepción sea más clara y no se vea enturbiada por las pasiones, como el es caso del orgullo, que es un pecado que nubla el entendimiento y le lleva a juzgar la realidad desde su propia luz.

²¹ Estrictamente considerada, la humildad requiere cierto conocimiento previo acerca de la realidad, y en ese sentido, la verdad tiene primacía. Pero, a su vez, la verdad se conoce sólo con una actitud humilde. Es, por esta razón, que se coimplican mutuamente.

²² Dietrich von Hildebrand, *Nuestra transformación en Cristo*; cap. VII, tr. M.E. Wannick, Encuentro, Madrid, 1996, p. 105. En este autor, fenomenólogo realista, hemos encontrado abundante y sana doctrina acerca del tema que nos ocupa, todo el capítulo VII lo dedica al estudio de la humildad y a sus desviaciones en el marco de la Ética cristiana.

²³ En un precioso texto, von Hildebrand aplica esta humildad a la relación con el Creador: "no solamente vamos tomando conciencia de la imperfección relativa y de las limitaciones de nuestro poder, sino que concebimos la distancia infinita entre nosotros y el ente absoluto y que comprendemos que hemos recibido absolutamente todo menos el pecado de Dios" (p. 110).

²⁴ Nuestra experiencia personal en este punto en concreto es que no es fácil ser corregidos por otros, porque se levanta en nosotros un sentimiento que se opone a la corrección. Sólo se supera tal inclinación si se repiten actos de humildad como consultar, pedir ayuda, dejar que nos corrijan, dar gracias, etc.

²⁵ Platón, *Leyes* 732ab. Agradezco a Fernando Pascual haberme sugerido dicha cita a propósito de la presente comunicación.

²⁶ Ver Hildebrand, *Nuestra transformación en Cristo*, cap. 1, pp. 23-4.

²⁷ El estado de ánimo, como otros sentimientos, puede 'dominar' a la persona cuando influye en su percepción de sí misma y de la realidad de tal manera que lo considera todo a la luz de tal estado, o bien, por el contrario, puede ser 'dominado' o controlado por un acto de la voluntad, cuando se objetiva y no influye en los juicios ni en los actos.

²⁸ Hildebrand, *Nuestra transformación en Cristo*, cap. 1, pp. 23-4.

²⁹ *Ibid.* Trad. propia p. 19 y p. 25.

³⁰ P.T. Morales, *Forja de hombres*, Madrid, 1984.

³¹ Ver Pedro Morandé Court, "Un nuevo humanismo para la vida de la Universidad", conferencia en Roma, septiembre 2000, Jubileo de las Universidades. "El gozo por la verdad tiene, como contraparte, el horror a la mentira y a la impostura, el vivo deseo de evitar todo sofisma y de aprisionar la verdad en la injusticia ... Preferir la verdad a la mentira no es solamente un acto propio de la capacidad cognoscitiva del intelecto humano, sino también un acto propio de la libertad que busca el bien, y con ello, la realización plena del sentido de la existencia". <http://www.humanitas.cl/biblioteca/articulos/d0009/>

³² Ver el cap. 5 de la Encíclica *Fides et Ratio* en que el Magisterio de la Iglesia, que disierne la verdad del error, es presentando como diaconía de la verdad.

³³ El Papa, en su reciente visita a España, recordó a los jóvenes: "Testimoniad con vuestra vida que las ideas no se imponen, sino que se proponen" (3 mayo 2003. Cuatro Vientos. Madrid).

³⁴ E. Forment, "Balmes y el criterio para filosofar", *Anuario filosófico*, XXX/3 (1997) pp. 531-560.

³⁵ Hildebrand, *Nuestra transformación en Cristo*, p. 126.

LA POSIBLE APORTACIÓN DE TOMÁS DE AQUINO A UN HUMANISMO CONTEMPORÁNEO

ANA MARTA GONZÁLEZ

The conventional meaning of “humanism” – stressing language and rhetoric against reason and logic, art against philosophy, or practical philosophy against natural philosophy –, does not fit very well with Aquinas’s metaphysical thought, to the point that we could hesitate in calling him a “humanist”. Besides, following Kant’s distinction between logical, aesthetic and practical determination of one’s horizon of cognitions, humanist thought would fall under the last two determinations, whereas Aquinas’s thought would rather fall under the logical determination of cognitions. And yet, Aquinas’s work certainly contains several valuable insights, able to inspire a contemporary Christian humanism. The way to relate his theological and metaphysical insights to a humanist discourse centered in practical issues might pass through Aristotle’s notion of practical truth.

El *Doctor Humanitatis*, señalado por su amor a la verdad dondequiera que se encuentre, no es un “humanista” en el sentido convencional de la palabra. Sus atinadas observaciones sobre el hombre, capaces de inspirar sin duda una renovada antropología, no se enmarcan sin embargo en un tipo de discurso típicamente humanista. En llamativo contraste con la armonía del pensamiento del Aquinate – esa “metafísica del orden y la esencia” de la que hablara André De Muralt –, la afirmación del hombre o el énfasis en lo humano implícita en el término “humanismo” oculta un cierto componente reactivo: se trata de afirmar o defender al hombre y lo humano *contra* todo aquello que lo amenaza.

Lo que cuenta o ha de contar como amenaza, sin embargo, está sujeto a diversas interpretaciones, que dependen, en última instancia, de qué se entienda en cada caso por “hombre”, es decir, de una antropología. No extraña entonces que el humanismo se nos presente como un fenómeno ambiguo, pues aunque todo humanismo apunte en principio a la “afirmación del hombre”, el término de por sí no nos compromete con una antro-

pología determinada. Así se explica que, a lo largo del pasado siglo, hayamos asistido a una floración de humanismos de inspiración contradictoria: desde el humanismo ateo de un Sartre hasta los humanismos cristianos de Marcel o Maritain.¹

1. EL HUMANISMO COMO CORRECTIVO HISTÓRICO

Con todo, esta misma diversidad de inspiraciones parece sugerir que “la amenaza” contra la que todo humanismo reacciona, con independencia de cuál sea la filosofía de fondo que lo anime, se ha de buscar en otra parte. A este respecto, basta considerar brevemente los contextos históricos en los que ordinariamente han prosperado las distintas corrientes humanistas, para advertir lo que todas ellas tienen en común.

En efecto: una somera consideración de los contextos culturales en los que ha florecido el espíritu humanista basta para advertir una nota común a todos ellos, a saber: la reacción en contra de un énfasis excesivo en la razón lógica o científica, proclive a generar una imagen unilateral del hombre. En tales circunstancias, la reacción humanista ha consistido en subrayar la retórica y el arte, la historia y el lenguaje, como dimensiones fundamentales de lo humano, que no pueden ser simplemente reducidas a la racionalidad formal y abstracta, ni comprendidas desde un estudio indiferenciado de la naturaleza, que considere al hombre un ser natural más en el conjunto de los seres naturales. Por esta vía, los movimientos de tipo humanista han sugerido, más que propuesto de manera explícita, una concepción del hombre alternativa, supuestamente más integral y completa, particularmente rica en consecuencias en el terreno de la vida social y política.

Desde esta perspectiva, cabría ciertamente calificar de humanista el acento en la retórica y en los asuntos humanos que distinguió a la sofística frente a la tendencia naturalista de la filosofía presocrática. Como también admite la calificación de humanista la rehabilitación de la retórica y de los clásicos latinos por parte de la Escuela de Chartres en el siglo XII. En un ambiente así, la inclinación de Alan de Lille a revestir de lenguaje poético sus obras filosóficas y teológicas² o la advertencia de Juan de Salisbury³ frente a los excesos de la dialéctica,⁴ se consideran razonablemente rasgos humanistas.

Sin embargo, el término humanismo se asocia con especial intensidad al Renacimiento italiano, inicialmente a los nombres de Petrarca y Valla, y más tarde a Ficino, Pico, o Pomponazzi. Para todos ellos el conocimiento y estu-

dio de los clásicos se convirtió en algo más que en un instrumento para mejorar el estilo literario, configurando todo un ideal humano y educativo. Así, el estudio de la retórica y la poesía, de la historia y la filosofía moral, disciplinas todas ellas comprendidas bajo el nombre “*Studia Humanitatis*”, pasaron a constituir la puerta de entrada en la cultura clásica – clásica, precisamente por la idea de excelencia humana que se dejaba entrever en sus textos.⁵ Una excelencia, en todo caso, que se estimaba ausente de la instrucción proporcionada por las Universidades del momento, por lo general de filiación aristotélica y orientación cientifista.⁶ Lo que los humanistas rechazaban en ella, en efecto, era su lejanía de la vida, así como su falta de espíritu religioso. Es natural, pues, que el relativamente escaso interés de los humanistas por la filosofía se centrara en cuestiones de filosofía práctica.⁷

Desde entonces, las intuiciones y aspiraciones básicas del humanismo del Renacimiento italiano, han acompañado el desarrollo de la filosofía moderna. Una de estas reapariciones tiene lugar en el siglo XVII y XVIII en la reacción de Vico ante el universo racionalista inaugurado por Descartes. Así, frente al ideal científico cartesiano, Vico opone la elocuencia y la poesía, la historia y la observación de la naturaleza, el conocimiento empírico del hombre y la sociedad.⁸ De acuerdo con Vico, el hombre sólo conoce verdaderamente lo que él mismo hace. En consecuencia, la ciencia del mundo y las cosas humanas⁹ es para él más accesible que la ciencia de la naturaleza. Pero, además, Vico estima que tal conocimiento es posible únicamente en la medida en que atendemos al origen de nuestras creaciones. Por esa razón, la nueva ciencia ha de adquirir una forma histórica. Esto explica que Vico no se opusiera únicamente a Descartes, sino también a los teóricos modernos de la ley natural – Grocio, Selden, Pufendorf –, a quienes reprochaba el haber comenzado su estudio por la mitad, es decir, por un estadio tardío de las naciones civilizadas.¹⁰

Aunque no sin matices, todavía la controversia entre Herder y Kant – con ocasión de la publicación por parte de aquél de sus *Ideas para una Filosofía de la historia de la humanidad* (1784) – admite ser considerada desde la perspectiva de una confrontación de humanismo y escolástica. Así, Kant, que no ahorra elogios para las dotes poéticas y la creatividad de Herder, critica sin contemplaciones la falta de rigor de sus argumentos. Las diferencias entre ambos autores, sin embargo, no se reducen a una cuestión de estilo, sino que tocan temas sustantivos, particularmente cuando se trata de la teoría de Herder sobre el origen del lenguaje, o de su crítica a la olímpica aproximación la historia frecuente entre autores ilustrados – y de la que la filosofía de la historia de Kant es un ejemplo paradigmático –; en

particular, Herder cuestiona la posibilidad de juzgar las distintas culturas de acuerdo con criterios absolutos y universales,¹¹ abogando, en cambio, por una comprensión interna de cada cultura.

En Kant, sin embargo, comenzamos a advertir con claridad la constitutiva ambigüedad de la filosofía moderna respecto al humanismo. A pesar de asumir el ideal racionalista de la metafísica como ciencia, Kant no duda en referirse a ella como la culminación de “cultura de la razón”, cuya articulación sistemática se ha de buscar en torno a la vocación moral del hombre. De este modo, sin embargo, Kant desliza un principio humanista en su filosofía. Es éste principio el que Alejandro Llano tiene presente cuando concluye su *Fenómeno y Trascendencia en Kant* con estas palabras: “el kantismo es un humanismo”. Lo sorprendente es que, dada la alienación kantiana de moral e historia, cabría también argumentar en sentido contrario y concluir que, a efectos de la vida histórica, el kantismo es un naturalismo.

En efecto: la dialéctica humanismo-naturalismo que ha caracterizado el siglo XIX es, me parece, el precio que hay que pagar por la subordinación kantiana de la metafísica a la moral. Pues en última instancia, dicha subordinación descansa en el interés práctico de la razón, que sin embargo no llegar a modificar realmente la visión de una naturaleza mecánica, cerrada sobre sí misma, y siguiendo sus propias leyes. En verdad, si en Kant hay lugar para un mundo humano – ni naturaleza ni libertad pura –, es sólo en la medida en que el sujeto moral está interesado en la armonía entre los dos mundos, y proyecta tal interés a su visión de la naturaleza.

Esta visión kantiana influye de manera determinante en la forma que adquiere el humanismo en el siglo XIX, cuando reaparece con Dilthey, emboscado tras el debate sobre el método de las ciencias humanas, y, por tanto “contagiado” significativamente de los modos y preocupaciones del adversario. Así, en lugar de explorar los caminos de la retórica y el arte, el humanismo se mete ahora por los caminos de la ciencia. Cabe preguntarse si, de este modo, no se pierde precisamente lo que venía resaltando desde siempre, a saber, la visión de lo humano como la del espíritu *realizado* en la materia, en el lenguaje, en la historia – necesario complemento de esa otra visión de lo humano como razón abstracta y universal, que comparece en la lógica y la ciencia, y, por supuesto, de otra manera, también en la filosofía.

En efecto: aunque, en cuanto obra cultural, la filosofía no puede dejar de reflejar el espíritu de su tiempo – prueba de ello son los distintos géneros filosóficos –, su propia naturaleza le compromete de manera singular con el pensamiento abstracto. Sin duda, la filosofía puede tratar del hombre, la historia y la subjetividad, pero difícilmente podrá suplantar al arte y

la retórica en el modo de hacerlo. Lo que el arte encarna, ella lo tematiza.

Con todo, el compromiso de la filosofía con el pensamiento abstracto no le impide adoptar acentos humanistas, particularmente en momentos de crisis cultural. Así es como, tras la Segunda Guerra mundial, asistimos, desde todos los frentes teóricos, a un nuevo florecimiento del humanismo, en gran medida como reacción ante los horrores de la guerra. Y así es también cómo hoy presenciamos nuevamente otro movimiento parecido, esta vez frente a los excesos de la biotecnología y de la globalización – que representan actualmente la puesta en práctica de la racionalidad científica moderna.

De cualquier manera, la misma naturaleza pendular del humanismo, su condición de compañero inseparable, no sólo de la razón abstracta, sino también del naturalismo o la tecnocracia, nos habla de su esencial limitación teórica. En este sentido, el hecho de que la exaltación de lo humano sea incorporada en el seno de un discurso filosófico no convierte al humanismo en filosofía. Más bien refuerza el lado cultural de la filosofía, testimoniando que el filósofo es un ser humano, y, como tal, hijo de su tiempo.

Como filósofo, sin embargo, este ser humano no está más interesado en defender al hombre que en buscar la verdad con su razón. En este punto, Kant ofrece una interesante clave conceptual, que permite distinguir el pensamiento humanista del escolástico o científico.

2. KANT Y LA DETERMINACIÓN DEL HORIZONTE DEL CONOCIMIENTO

Es en los apuntes de *Lógica* recogidos por Jäsche, donde Kant dedica unas páginas a la cuestión de la “determinación del horizonte de nuestros conocimientos”. Por esta expresión, explica, se ha de entender “la conmensurabilidad de la magnitud de todos los conocimientos con las capacidades y los fines del sujeto”. Por sujeto, en este contexto, se ha de entender la persona concreta, interesada en ampliar conocimientos.

Según Kant, dicha ampliación puede orientarse por tres criterios distintos: con un criterio lógico – de acuerdo con el interés del entendimiento –, con un criterio estético – de acuerdo con el gusto, y el interés del sentimiento – y con un criterio práctico – de acuerdo con criterios de utilidad y finalmente, con el interés de la voluntad –. Aunque todo conocimiento propiamente humano ha de armonizar los tres criterios, el tipo de consideraciones que prevalecen en el humanismo y en la filosofía son distintas. Así, en el empeño humanista tiende a prevalecer de manera significativa el criterio estético o el práctico, mientras que en la filosofía tiende a prevalecer

el lógico – aunque en el caso del propio Kant, y en general la filosofía moderna, con una orientación finalmente práctica.

De este modo, frente a la persona que determina el horizonte de su conocimiento considerando hasta dónde puede llegar con su entendimiento, y qué conocimientos sirven como medio para adquirir otros más difíciles,

aquél que determina su horizonte estéticamente, busca ordenar la ciencia de acuerdo con el gusto del público, es decir, hacerla popular; o, en general, adquirir sólo aquel tipo de conocimientos que pueden ser comunicados a todos y que interesan y complacen también a los poco cultivados,

mientras que el que sigue un criterio práctico se interesa, sobre todo, por desarrollar aquél conocimiento que pueda influir de manera más clara en la moralidad.

Sin duda, la importancia concedida por los humanistas a las consideraciones prácticas y estéticas no significa que las consideraciones estrictamente cognoscitivas estén ausentes de sus obras. Pero, de acuerdo con la estricta división – ciertamente discutible – que el propio Kant establece, el humanista se interesa más por conocimientos “históricos” que “racionales”. Por esta razón, aparece vinculado de manera especial a la filología, que es un tipo de saber histórico.

En efecto, la filología, que según Kant “abarca el conocimiento crítico de libros y lenguajes (literatura y lingüística)”, incluye asimismo

las humanidades, entendidas como el conocimiento de los antiguos, que fomenta la unificación de la ciencia y el gusto, pule la rudeza y fomenta la comunicabilidad y la urbanidad en la que la humanidad consiste.

Ahora bien, “las humanidades ... se refieren a la instrucción que sirve al cultivo del gusto según los modelos clásicos. A ésta pertenece, por ejemplo, la retórica, la poética, el haber leído a los autores clásicos etc.”.

Sin duda, la filología no se limita a esto. Kant no tiene inconveniente en distinguir al filólogo del humanista, como se distingue al que busca en los clásicos “las herramientas del saber” del que busca en ellos “las herramientas para el cultivo del gusto”. Significativamente, sin embargo, observa que el conocimiento adquirido por el humanista constituye como la *parte práctica* de la filología, orientada al cultivo del gusto – que para Kant debe ser visto como un factor civilizador, preparatorio de la moral.

Aunque ciertamente cabe cuestionar la tajante separación que Kant introduce entre lógica y gusto – que trae a la memoria su doctrina de los dos mundos –, tal cosa no debe llevarnos a despreciar su potencial herme-

néutico, para explicar la interna dialéctica de la cultura, entre lógicos y retóricos, científicos y humanistas.

Como indicaba más arriba, en Kant comienza a advertirse con especial claridad hasta qué punto la filosofía moderna participa de una tensión parecida. Así, la distinción que Kant introduce entre la filosofía según un concepto escolástico o según un concepto cosmopolita, expresa de manera nítida la separación entre conocimiento y praxis consiguiente a la empresa crítica kantiana. Según Kant, tras la *Crítica de la Razón Pura* sólo hay lugar para una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres, pero no para un conocimiento trascendente de los objetos tradicionales de la metafísica – libertad, alma, Dios –, que – con la posible excepción de la libertad – pasan a ser objeto de fe racional, en el contexto de su filosofía trascendental, y por referencia a los fines de la razón. Tales fines aparecen recogidos en las desde entonces clásicas preguntas: qué puedo conocer, qué debo hacer, qué puedo esperar – a las que añade en la *Lógica*: qué es el hombre. Porque la filosofía kantiana culmina en una antropología – si bien una antropología no escrita – el kantismo ciertamente es un humanismo.

Se dirá que el aspecto estético, tan importante en el humanismo, está ausente de la filosofía kantiana. Pero esto es así sólo en apariencia. De un lado, en efecto, su misma concepción eminentemente práctica de la filosofía le llevó no sólo a escribir la *Crítica de la Razón Pura*, sino también a emplearse en una versión relativamente más simple de sus ideas, como los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, o a escribir numerosos opúsculos sobre temas francamente variados, y con una intención que hoy llamaríamos divulgativa, que se compadece mejor con el modelo humanista que con el científico de la filosofía. Esto, claro está, siempre dentro de unos límites bastante más definidos que los de la filosofía posterior, donde la dialéctica entre filosofías logicistas y estetizantes ha sido más pronunciada.

Pero, además, existe otro motivo. En Kant, la ausencia de una conexión metafísica de naturaleza y libertad se suple en gran medida mediante una estética, o, más en general, una filosofía de la cultura cuyos principios trascendentales quedan expuestos en la *Crítica del Juicio*.

3. ¿TOMÁS DE AQUINO HUMANISTA?

Si estas consideraciones son acertadas – es decir, si el humanismo se define principalmente por criterios estéticos y prácticos – se me permitirá que ponga en duda la pertenencia de Tomás de Aquino a la familia de los

humanistas, y me incline, más bien, a situarlo del lado de los lógicos. Existen para ello razones formales y razones filosóficas.

Entre las primeras me parece claro que Santo Tomás cae con más facilidad en el grupo de los lógicos que en el de los retóricos, con independencia de que la lógica, pueda, *accidentalmente*, tener poderosos efectos retóricos – al fin y al cabo esto depende de la sensibilidad y las disposiciones de los oyentes, y esto se encuentra sujeto a condicionantes históricos.

Hay sin embargo, una razón más de peso. Después de todo, cabría argumentar que en su uso contemporáneo, el término humanista no se reduce a tales aspectos formales, sino que más bien designa un modo de pensar conforme al cual el hombre no puede reducirse a un trozo de materia, ni comprenderse según criterios puramente funcionales. Desde este punto de vista se puede sostener – aunque no sin matices – que Tomás, en la medida en que mantiene una concepción más íntegra de hombre, capaz de aunar naturaleza e historia, razón y fe, defiende los ideales humanistas.

Sin embargo, a diferencia de los movimientos humanistas de diverso signo y calado, Santo Tomás no se propone como primer objetivo defender al hombre o resaltar lo específicamente humano frente a una cosmovisión cientifista o naturalista. Su primer objetivo es, más bien, la búsqueda y el estudio de la verdad, de la que cabe esperar que lo demás se siga, como “por añadidura”. La concepción tomista del hombre, en todo caso, no puede reducirse a un énfasis circunstancial en aspectos descuidados por la cosmovisión dominante – no es un correctivo histórico –, sino más bien parte de una metafísica, y, en última instancia, de una teología.

Sin duda, esto no quiere decir que algunas de las intuiciones más interesantes del humanismo clásico y contemporáneo no puedan ser profundizadas y respaldadas con conceptos tomistas. En lo que sigue sugiero algunas ideas en este sentido. Pero antes, quisiera dejar apuntada todavía otra consideración, de carácter más general.

Tiendo a pensar que la razón de que volvamos una y otra vez a un autor como Tomás de Aquino en busca de inspiración no es su humanismo, sino su acierto y profundidad en cuestiones esenciales, es decir, su talante metafísico. Lo humano gira en torno a lo práctico y contingente. La metafísica gira en torno a lo inmutable y necesario. El discurso filosófico más cercano a los intereses del humanismo, pues, es el de la filosofía práctica. No en vano Aristóteles se refiere a ella significativamente como “filosofía de las cosas humanas”.¹² De ella, sin embargo, afirma en la *Ética a Nicómaco* que no es lo más importante: que lo sería únicamente si el hombre fuera asimismo lo más importante.¹³

A su juicio, evidentemente, no lo es. Aristóteles está pensando en la metafísica, que trata de lo inmutable, de lo eterno, de Dios. Tal vez está pensando en Platón. Según dice Platón en el *Fedón*, la filosofía ha de entenderse como una “meditación sobre la muerte”, posiblemente porque la muerte es el paradigma de cambio sustancial, y el cambio ha sido, desde tiempos presocráticos, el tema central de la filosofía. En todo caso, tal meditación – podemos inferir – tiene la virtualidad de situar al hombre en frente de las cuestiones esenciales.

A diferencia de lo que, según Platón, ocurre con la filosofía, el humanismo es ordinariamente esquivo con el tema de la muerte. Ciertamente, también la filosofía práctica de Aristóteles está lejos de constituir una meditación sobre la muerte. Con todo, que la misma *esencia del hombre* se juega en el terreno de la praxis es algo claramente apuntado por Aristóteles, cuando acierta a definir al hombre por la elección,¹⁴ no sin introducir, pocas líneas más arriba la idea de una verdad específicamente práctica,¹⁵ es decir, la idea de que las elecciones o acciones – y no meramente los juicios sobre ellas – puedan ser verdaderas o falsas.

Cuando el humanismo incide en la praxis social y política lo hace para afirmar la presencia y la acción humana frente a la disolución del sujeto y la tecnocracia: no necesariamente para resaltar que el hombre se juega su verdad en la praxis, pues, éste – el de la verdad – es ya un tema metafísico.

Una última observación a este respecto: es característico de la filosofía moral kantiana el hablar no tanto de verdad práctica como de dignidad moral, y el cifrar la corrección – que no la verdad – de la acción en su posible universalización como ley para todos los seres racionales. De este modo, la universalidad de la ley se constituye para Kant en la norma moral por excelencia. Por contraste, Aristóteles considera que el canon moral hay que buscarlo en el comportamiento del hombre bueno.

¿Cómo no ver en el canon moral aristotélico, encarnación humana del bien moral, un punto de referencia para todo humanismo? Pero es que, además, un cristiano puede recoger la indicación de Aristóteles y poner un Nombre al canon de conducta. Tenemos así una vía de acceso práctica hacia un humanismo centrado en la Encarnación del Verbo, que es el único sentido de un humanismo cristiano. En este punto, la obra de Santo Tomás sí ofrece claves irrenunciables.¹⁶ No por casualidad, sus observaciones más penetrantes sobre el ser humano se encuentran en el contexto de sus reflexiones sobre la Encarnación:¹⁷ porque “humana natura dignior est in Christo, quam in nobis”.¹⁸ Y, con todo, lo que la misma obra de Santo Tomás sugiere es que un humanismo inspirado en la persona de Jesucristo,

lejos de reducirse a consideraciones de tipo práctico, reclama una previa y enérgica profundización teológica de la que, por muchas razones, no puede estar ausente la metafísica.

4. ALGUNAS CLAVES ARISTOTÉLICO-TOMISTAS PARA UN HUMANISMO CONTEMPORÁNEO

Es en este punto donde el recurso a Tomás de Aquino puede resultar particularmente oportuno, no sólo porque permite penetrar en el sentido de las declaraciones dogmáticas sobre Jesucristo, sino porque ese mismo sentido se constituye en una clave teológica para comprender al hombre.

No obstante, dicho recurso no es por sí solo suficiente para iluminar el pensamiento filosófico contemporáneo sobre el hombre, en la medida en que éste se mueve todavía en la dialéctica naturalismo y humanismo. En nuestro contexto, es igualmente necesario desarrollar una metafísica que aborde radicalmente el origen de esa multiforme dialéctica entre razón e historia, lo universal y lo concreto, lógica y retórica, etc, y que lo haga, a ser posible, en términos familiares a un pensamiento que sigue oscilando entre la filosofía moderna de la subjetividad y su deconstrucción postmoderna.

Sin pretender cubrir este último requisito, permítaseme sin embargo traer a colación un conocido texto de Tomás de Aquino que se presenta como particularmente relevante para la cuestión del humanismo:

“Se ha dicho – Tomás cita el *Liber de Causis*¹⁹ – que el alma intelectual se encuentra en el horizonte y confín de los seres corpóreos e incorpóreos, pues es una sustancia incorpórea y, con todo, la forma de un cuerpo”.²⁰

Que el alma sea incorpórea, y, sin embargo, forma de un cuerpo, explica el modo de ser humano, que no cabe reducir ni a materia ni a razón pura. La existencia humana se desarrolla, por decirlo así, en el límite entre lo corpóreo y lo incorpóreo. No es fácil, sin embargo, trasladar al plano lógico este límite ontológico. De ahí que el dualismo, y la dialéctica histórica consiguiente, sea un riesgo constante del pensamiento abstracto. Un riesgo que aumenta, si cabe, cuando – como ha observado Polo a propósito de Descartes²¹ – el punto de partida de la reflexión filosófica se sitúa en la conciencia del sujeto.

Ciertamente, éste no era el caso ni de Aristóteles ni de Santo Tomás y de ahí, tal vez, la dificultad para mostrar la virtualidad de algunas de sus consideraciones para las discusiones contemporáneas. Entre éstas – como ha recordado Spaemann²² – se cuenta, la noción aristotélica de alma, que Santo Tomás emplea en el texto recién citado. De acuerdo con dicho texto,

el alma es forma del cuerpo, donde “forma” ha de tomarse primariamente como “acto”, y no meramente como especie (lógica). Esta precisión en efecto, es de capital importancia para explicar cómo el alma preserva la identidad del hombre, no sólo “a pesar” sino “a través” del cambio de su materia.

En efecto: tal y como ha resaltado Fernando Inciarte en numerosas ocasiones, la función formalizadora del alma tiene una particular relevancia para afrontar la cuestión de la identidad en términos compatibles con la historicidad del hombre. Pues decir que el alma es forma implica afirmar que, en este caso el hombre, mantiene su identidad *cambiando* – lo cual, a su vez, implica sin ambages la condición histórica de su existencia.²³ Pero, por otra parte, al tratarse de un alma *intelectual*, dicho acto no se agota en formalizar el cuerpo, en razón de lo cual la identidad humana se sustenta, finalmente, en un principio trascendente. El intelecto – dice Aristóteles en el *De Generatione animalium* – “viene de fuera”.²⁴

La historicidad y la trascendencia del hombre son dos aspectos que – con ciertas libertades interpretativas – podemos incluir en la definición que ofrece Aristóteles del hombre en la *Ética a Nicómaco*, cuando, tras describir la elección como “inteligencia deseosa o deseo inteligente” añade de modo sucinto: “y esta clase de principio es el hombre”.²⁵

Sin lugar a dudas, si cabe definir al hombre como ser histórico, esto no se debe a los meros cambios físicos que eventualmente experimente su naturaleza, sino, más bien, a los cambios que, por medio de sus elecciones, él mismo introduce en su vida. La razón para ello es que toda elección, junto a la huella que, según Platón,²⁶ deja en el alma, implica asimismo la apropiación cognoscitiva de una serie de circunstancias cuyo sentido primero se desvela únicamente en el contexto de la convivencia humana. En cualquier elección – sea positiva o negativa – el hombre no puede menos que asumir ese sentido. Y, con todo, sería errado buscar en tales circunstancias la última palabra sobre la existencia humana, pues ésta no reside en el plexo de sentido definido por el entorno en el que se enmarca la acción, sino en las elecciones mismas, que en similares circunstancias, pueden ser verdaderas o falsas.

Mientras la historicidad de la esencia humana resulta de asumir biográficamente el contexto de nuestras elecciones, la verdad o falsedad de las elecciones depende de que la deliberación se lleve a cabo – según lo expresa Aristóteles – “en conformidad con el apetito recto”. Como es sabido, Aristóteles considera que la rectificación del apetito es obra de la virtud moral, a la que Tomás de Aquino añade las virtudes teologales – en particular la caridad.

A menudo se ha notado el carácter circular del argumento aristotélico: no hay virtud moral sin prudencia, no hay prudencia sin virtud moral: ¿cómo llega el hombre a ser bueno? Desde un punto de vista práctico, el propio Aristóteles ofrece una respuesta a esta pregunta cuando da por sentado que la vida moral no comienza en el vacío, sino en el contexto de una familia y una comunidad ética, donde se adquieren ciertos hábitos²⁷ que facilitan la posterior práctica de la virtud.

Sin embargo, desde un punto de vista conceptual, las costumbres adquiridas en la familia o la comunidad humana no bastan para explicar la capacidad humana de invertir la prioridad del modo de ser sobre el modo de obrar, propia de los seres sólo naturales. Cuando llegamos al ser humano, la razón – *natura ad unum, ratio ad opposita* – nos presenta una alternativa – A, no A –, que sólo cabe cerrar mediante un acto libre.²⁸ Que este acto libre sea bueno o no, depende, en última instancia de se ajuste al criterio del intelecto práctico, que Santo Tomás designa con el nombre de “sindéresis”.

Así, la luz del intelecto – que según Aristóteles es siempre recto²⁹ – comparece claramente como la norma de una vida – la humana – llamada a susstraerse voluntariamente al dinamismo circular de una naturaleza, que sigue operando oculta tras la inercia dialéctica de la historia. La posibilidad de sacudirse esta inercia, capaz de atenuar la voluntad, seguramente excede las solas fuerzas humanas. Por eso, en este punto se puede decir algo semejante a lo que Santo Tomás apunta respecto a la bienaventuranza: aunque la naturaleza no nos ha dotado de un principio por el cual pudiéramos conseguirla, nos ha dotado, sin embargo, de libre albedrío, con el cual nos podemos convertir a Dios, para que nos haga bienaventurados. Y esto es, en cierto modo, natural, pues, como dice Aristóteles, lo que podemos por medio de nuestros amigos en cierto modo lo podemos por nosotros mismos.³⁰

¹ Esta presentación está particularmente en deuda con el artículo de Flamarique, L., “El humanismo y el final de la filosofía”, en *Anuario Filosófico*, XXXIII/3, 2000.

² Cf. Huizinga, J., *Über die Verknüpfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis*, Amsterdam, 1932.

³ Quien nos ha legado también su particular visión de una cultura humanista en su obra *Polycraticus. De nugis Curialium et vestigiis Philosophorum* (de la vanidad de los cortesanos y restos filosóficos).

⁴ “Sicut dialectica alias expedit disciplinas, sic, si sola fuerit, jacet exsanguis et sterilis, nec ad fructum philosophiae fecundat animam, si aliunde non concepit” (*Metalogicus*, II, 10).

⁵ Cf. *The Renaissance Philosophy of Man*, ed. Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall Jr., Phoenix Books, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1948, introduction.

⁶ Petrarca y Valla rehabilitaron autores antiguos distintos de Aristóteles – que dominaba en las Universidades –. Ficino y Pico ya incorporan la herencia medieval aristotélica, y Pomponazzi dirige el método dialéctico hacia los temas y valores humanistas. Cf. *The Renaissance Philosophy of Man*, p. 16.

⁷ Antonino Poppi ha mostrado la relevancia de las controversias entre humanistas y escolásticos en el campo de la ética durante el Renacimiento italiano. Vid. Poppi, A., *L'etica del Rinascimento tra Platone e Aristotele*.

⁸ Croce, B., *The Philosophy of Giambattista Vico*, London: Howard Latimer, 1933, p. 7.

⁹ Vico excluye del alcance de esta ciencia la tradición y las instituciones del pueblo elegido, a causa de su origen divino.

¹⁰ "... The sixth is a system of the natural law of the gentes. The three princes of this doctrine, Hugo Grotius, John Selden, and Samuel Pufendorf, should have taken their start from the beginnings of the gentes, where their subject matter begins. But all three of them err together in this respect, by beginning in the middle; that is, with the latest times of the civilized nations (and thus of men enlightened by fully developed natural reason), from which the philosophers emerged and rose to meditation of a perfect idea of justice". Vico, G., *Principles of New Science of Giambattista Vico concerning the Common Nature of the Nations*, Revised Translation of the Third Edition (1744), Thomas Goddard Bergin, Max Harold Fisch, Cornell University Press, Ithaca and London, 1968, p. 124.

¹¹ Cf. Beiser, F., "Herder's Philosophy of Mind", en *The Fate of Reason*, Harvard University Press, Cambridge, London, 1987, pp. 127-164, p. 143.

¹² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1181 b 15.

¹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141 a 20.

¹⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 b 4.

¹⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139 a 27. Cf. también *De Anima*, III, 7, 431 b10-12. Y el comentario de Santo Tomás, Lectio XII, nn. 780.

¹⁶ Como es sabido, la estructura de la *Summa* se ha prestado a varias interpretaciones: el esquema neoplatónico exitus-reditus, propuesto por Chenu ("Der Plan der Summa", en *Thomas von Aquin I, Chronologie und Werkanalyse*, ed. K. Bernath, Darmstadt, 1978, pp. 179-195); el esquema cristocéntrico propuesto por Hayen ("La structure de la somme théologique et Jésus", en *Sciences ecclésiastiques*, 12, 1960, pp. 59-82), pero estos no tienen por qué excluirse entre sí. Así, por ejemplo, cabe considerar que, dado el plan divino de salvación, el esquema *exitus-reditus*, dentro del cual se encuadra la parte dedicada a la vida moral del hombre, incluye la mediación necesaria de Cristo, y por consiguiente culmina cristológicamente, de acuerdo con el pensamiento de S. Pablo, según el cual todas las cosas serán recapituladas en Cristo (I Cor 15, 24-28); una recapitulación que – en plena armonía con la visión teleológica del Universo (cf. Blanchette, O., *The perfection of the Universe according to Aquinas: a teleological cosmology*, University Park, Pennsylvania State, 1992) –, abarca a todas las cosas a través del hombre, en la medida en que el hombre se dirija a su fin.

¹⁷ Vid., por ejemplo, el prólogo al libro III del Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo.

¹⁸ *S.Th.*, III, q. 2, a. 2, ad 2.

¹⁹ *Liber de Causis*, II, p. 162.

²⁰ S.c.G., II, cap. 68, n. 6. Cf. también el Prólogo a III Sent. Vid. al respecto G. Werbeke, "Man as frontier according to Aquinas", en *Aquinas and the problems of his time*, Leuven University Press, 1976, pp. 191-220.

²¹ Vid. Polo, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 1996.

²² Vid. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1996.

²³ Nótese, por otra parte, cómo algo hasta cierto punto similar se puede decir del sujeto kantiano, en su función formalizadora de los datos empíricos, tanto en el plano del conocimiento científico como en el de la moral. Sin embargo, el sujeto kantiano no alcanza a formalizar radicalmente su propia materia, que siempre se le opone como algo extraño. Esto no excluye una formalización relativa de la propia materia, producto de la disciplina de las inclinaciones. Según Kant, tal disciplina dispone parcialmente la naturaleza humana a los fines de la moral.

²⁴ Aristóteles, *De gen. An.*, 736 b 23-29. En otro lugar, Aristóteles recuerda que Anaxágoras afirmaba que el intelecto es separado, a fin de que pueda mandar. Cf. *De Anima*, III, 4, 429 a 18.

²⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 2.

²⁶ En el mito final del *Gorgias*.

²⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1179 b 20 y ss.

²⁸ Aristóteles, *Metafísica*, IX, 5.

²⁹ Aristóteles, *De Anima*, III, 10, 433 a 26.

³⁰ "Sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma, et tegumenta, sicut aliis animalibus; quia dedit ei rationem, et manus, quibus possit haec sibi acquirere: ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium, quo posset beatitudinem consequi: hoc enim erat impossibile: sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quae enim per amicos possumus, per nos aequaliter possumus, ut dicitur in 3 Ethic". *S.Th.*, I-II, q. 5, a. 5, ad 1.

EL HOMBRE AGRADECIDO

CARMEN GUTIÉRREZ BERISSO

*“amor habet rationem primi doni
per quod omnia dona gratuita donantur”¹*

Participation is central in the Humanism of St Thomas Aquinas. It illuminates human identity and the individual and social peace, fulfilled through freedom and belonging. “The human being, who is born free, develops free”; and also, born social, man develops social, going through an indigent sociability to a full sociability, showed particularly in friendship. The predicamental participation, basis of the sociability, makes comprehensible the belonging of man to all humanity. Gratitude is a virtue particularly important to settle the social relationships requested by human development. The emptiness of immanentistic freedom, characteristic of whim, can be overcome by the grateful openness to reality.

Prólogo

Participar de este Congreso dedicado al Humanismo y S. Tomás permite llegar a Roma como agradecidos peregrinos a quienes intentan seguir el camino iluminado por S. Tomás. Su fidelidad en la búsqueda de la verdad es un ejemplo vivo. Al brotar de la plenitud de su vida, sus enseñanzas adquieren máximo valor y son fuente de alegría.

Introducción

Este camino de gratitud que lleva a la gratuidad del don de Dios se contrapone al tortuoso sendero sin destino de quien pretende que todo le sea debido o bien no quiere depender de nada ni de nadie. Esta actitud prepotente se traduce en diversos problemas sociales – la falta de justicia, el desarraigo, burocratización –, que entorpecen el alcanzar la identidad y la paz

individual y social. El hombre contemporáneo a menudo no sabe quién es ni como actuar; necesita ser renovado desde su interior.

El desconocimiento de sí mismo es agravado por el estado de descontento que vive. No vuelve sobre sí, huye de sí. Su unidad interior y también sus lazos sociales corren peligro de quebrantarse. Los fenómenos de masificación, la tendencia al consumismo y en particular la violencia pueden ser considerados elementos a través de los cuales el hombre evita su angustia existencial que, si fuera reconocida, podría orientarlo en la búsqueda de la paz.

Fruto del amor,² la paz es dinámica, operativa; se concreta en obras. El dinamismo de la paz procede acto tras acto y permite devenir los hombres pacificados y pacificantes, que el momento actual requiere.

La libertad y la pertenencia, consideradas desde la perspectiva de S. Tomás de Aquino, pueden rescatar al hombre de la fragilidad y de las tinieblas en que se encuentra, ayudándolo a conformarse a imagen de Aquel, Primogénito entre muchos hermanos,³ que le da la paz verdadera.

Humanismo tomista y participación

La noción de participación es clave en el pensamiento de S. Tomás y atraviesa el ser del hombre en una doble dirección: trascendental y predicamental. La participación trascendental y la predicamental fundamentan metafísicamente la dignidad de todo hombre.

En el orden trascendental el ser del hombre se constituye por participación del ser de Dios. El hombre es imagen de Dios por participación de su bondad.⁴ La participación causal de Dios alcanza tanto el ser cuanto el operar. Dios hace que el hombre sea un ser y un agente por participación y le comunica la dignidad de causar.⁵

A diferencia de Dios – ser infinito, absolutamente perfecto cuyo ser es su operar –, el hombre es un ente metafísicamente compuesto. De la primera composición: acto de ser y esencia, deriva la composición de sustancia y principios operativos que se distinguen a su vez de los actos realizados por ellos.

Por ello si bien el principio: “el operar sigue al ser” nos guía en el conocimiento del hombre, es conveniente precisar: “el ser no se reduce al operar”. Por el contrario, para obrar es necesario primero ser. De modo que el hombre permanece, siendo quien es, más allá de las restricciones que pueda sufrir en su obrar. Aún cuando hoy se atenta gravemente contra la vida del hombre, sin embargo todo hombre participa de una dignidad que es inherente a todo su ser y debe ser respetada.

Dignidad y pertenencia

La dignidad del hombre implica la pertenencia del hombre a sí mismo,⁶ fundada ante todo en su pertenencia a Dios, más íntimo al hombre que el hombre mismo. Constitutivo metafísico del hombre, la pertenencia a Dios deberá ser aceptada y vivida desde la más profunda libertad,⁷ al igual que la pertenencia a sí mismo, ligada a su interioridad.

En el orden predicamental cada hombre singular es hombre con otros hombres. Al realizar la esencia humana de un modo particular, los hombres no son ni simplemente idénticos ni absolutamente diversos.⁸

Santo Tomás señala que la naturaleza humana puede ser considerada de dos maneras. En cuanto a la razón de especie, la naturaleza humana se encuentra igualmente en todos los individuos, pero la perfección de la naturaleza redonda en la perfección de los individuos según que sus operaciones se siguen de los principios de la especie y así un hombre singular puede ser más capaz que otro para realizar las operaciones que conciernen a su especie; un hombre puede estar mejor dispuesto para comprender y razonar y cosas semejantes.⁹

La participación predicamental permite comprender, por un lado, que la misma esencia compartida será desarrollada de diversa manera según el modo de actuar y el destino de cada uno, y por otro, ilumina la consideración de la sociabilidad humana y la pertenencia social.

Destino del hombre

Junto con la individuación desde la materia, se debe tener en cuenta que cada sujeto humano se distingue por su libertad de la cual depende su historia. Manifestación de su dimensión espiritual, la libertad es causa de la diversidad profunda de los hombres entre sí. El hombre llega a ser aquello que elige con su voluntad libre. En cuanto puede obrar por sí mismo y sobre sí, es causa de sí.¹⁰ Según las palabras de P. Cornelio Fabro “el hombre es una identidad en una continua novedad”.¹¹

Más allá de lo que acaece al hombre en las distintas circunstancias que rodean su vivir, la verdadera novedad es aquello que depende del hombre mismo, de sus actos responsables que, al surgir de él, se enraízan en su identidad.

El hombre nace libre y se hace libre

La afirmación de P. Cornelio Fabro: “El hombre nace libre y se hace libre” implica una doble dimensión, por una parte el orden de la naturaleza y por otra, el orden individual, ligado al despliegue de las propias capacidades.¹² De este modo la pertenencia intrínseca de la libertad se diferencia del desarrollo libre del hombre singular; los elementos que lo favorecen y también las vicisitudes que pueden afectar de un modo u otro su cabal ejercicio.

Al nacer libre, todo hombre está llamado a la libertad, presentada por P. C. Fabro como creatividad participada, dada la autodeterminación que el ser humano ejerce en su actuar. Por su libertad el hombre participa trascendentalmente de la creación libre de Dios. La libertad humana se revela como un acto absoluto por participación, acto puro de emergencia del yo en la estructura existencial del sujeto como persona.¹³

Frente a la disolución de la libertad inmersa en el tiempo y sin responsabilidad personal por la ausencia de dualismo entre acto y contenido, el tomismo fundamenta la libertad del hombre como sujeto espiritual en base a la participación de la infinita libertad creadora propia del *Ipsum Esse subsistens*. La noción metafísica de participación es radicalmente opuesta a la inmanencia moderna y justifica al mismo tiempo la subjetividad real del acto libre, más allá de toda dialéctica dispersiva. En cambio, la identidad entre ser y pensar propia del inmanentismo lleva a la identificación entre pensar y querer; en otras palabras, la reducción del ser al acto de conciencia termina unificando *cogito* y *volo*, conciencia y experiencia, fenómeno y realidad, de modo que toda realidad se resuelve a diversos niveles, en realidad de conciencia.¹⁴

El planteo de la libertad cuyo ejercicio explicita la participación trascendental y la participación predicamental, incluye, pues, el misterio del ser y del destino del hombre en su dimensión individual y social.

Señalada la dimensión psicológica y metafísica de la libertad es conveniente considerar sus implicancias en el ámbito social aplicando la afirmación de C. Fabro a este orden.

El hombre nace social y se hace social

Si en un principio lo social está ligado a la indigencia del hombre y a la necesidad de ayuda en su crecimiento, sin embargo el hombre está llamado a ser con los otros en libertad.

Para S. Tomás el hombre es naturalmente un ser social. La sociabilidad no es resultado de un consenso, ni algo que el hombre debe padecer para no ser aniquilado por los otros.

La dimensión social es natural y está vinculada a la temporalidad y espacialidad del hombre y más particularmente a su finitud.

El hombre es un ser indigente que necesita de los otros, en particular de los más próximos, para su subsistencia y desarrollo.¹⁵ Sin embargo no sólo requiere de ellos al inicio sino durante toda su vida. Prueba de ello es la necesidad de amistad que Santo Tomás reconoce en el hombre en las distintas circunstancias.¹⁶

Ahora bien, la consideración de la amistad verdadera nos lleva más allá de la indigencia primaria, de la utilidad o del placer. Por ser virtud o implicar la virtud, la verdadera amistad trasciende hacia el orden de los bienes honestos queridos por sí mismos, traspasa el ámbito de lo utilitario o de lo simplemente placentero y se da entre personas buenas que quieren el bien del otro.

Comunicación y lenguaje de amistad

La capacidad de lenguaje mediante la cual el hombre puede comunicarse y expresarse está ligada íntimamente a la sociabilidad y de modo particular a la amistad.¹⁷ El hombre deviene capaz de decir la verdad y encuentra la verdad en el diálogo con el amigo, con el maestro, que lo lleva a dialogar consigo mismo. La amistad crea el ambiente necesario para descubrir y transmitir la verdad, lo cual no sucede cuando se da una manipulación ideológica o mediática que pretende imponer algo como verdadero o cercena la capacidad de buscar.

El amigo no teme decir la verdad ni manifestar sus sentimientos.¹⁸ Pero no pretende imponer nada ni finge lo que no es. Respeta su capacidad de escuchar y confía. Así el amigo se pertenece a sí en el otro. No teme por su identidad que viene confirmada por el otro.¹⁹ La comunicación a través del lenguaje y la amistad transforman la sociabilidad indigente en sociabilidad plena.

Vivida desde la interioridad libre, la dimensión social no queda limitada al orden de las necesidades vitales primarias, sino que se constituye en una dimensión propiamente humana donde el mero subsistir es superado por el compartir y la capacidad de donación.

La experiencia social vivida desde el don que la persona hace de sí nos introduce en el ámbito de la pertenencia, no como simple deseo de inserción – a modo posesivo y muchas veces excluyente –, sino como capacidad de ser y de comprometerse con el otro.

Gracias a este don de sí, el hombre empieza a pertenecerse en el otro. Se reconoce a sí mismo en los otros ya sean hombres singulares o bien

comunidades. En primer lugar la familia, la comunidad social y otras asociaciones políticas, culturales, religiosas.

Pertenencia a la humanidad entera

Pero el hombre no sólo pertenece a otros, su familia, su comunidad sino también a la humanidad entera, tal como afirmaba Paulo VI . Al apelar a un nuevo humanismo basado en el desarrollo de todos los hombres y de todo el hombre,²⁰ señalaba también que el desarrollo así concebido era el nuevo nombre de la paz.

Esa pertenencia a la humanidad formada por individuos singulares a lo largo del tiempo y del espacio, se sustenta en la participación predicamental, mencionada anteriormente. No quita la proximidad de ciertos vínculos pero permite al hombre comprender su cercanía a todos los hombres.

Por ello esa pertenencia a la humanidad se diferencia del fenómeno de la globalización signado por la acentuación de lo meramente individual, la confusión entre lo público y lo privado, lo nacional y lo internacional.

Pertenecer a la humanidad no significa desarraigo, sino la más alta capacidad de arraigo, por cuanto es una posibilidad de vivir a fondo la condición humana de seres participados.

Al aceptar las diferencias y no sentir extrañeza ni rechazo, esa pertenencia a sí en los otros, genera una mejor convivencia consigo mismo y con los demás y crea genuinos lazos sociales. Y puede ser promovida mediante la educación de la gratitud en la gratitud.

La gratitud y la gratuidad

La gratitud reconoce ante todo la gratuidad del ser recibido en el orden trascendental y también el desarrollo particular posibilitado por la relación con otros hombres, en el orden predicamental.

La gratitud es una respuesta espontánea e implica la firme voluntad de corresponder a la bondad del otro según las circunstancias de tiempo y lugar conforme a su capacidad. El agradecido establece un encuentro personal con su bienhechor en un ámbito de libertad.²¹ Para la gratitud es suficiente la sola voluntad, pues a diferencia de la justicia que establece una igualdad en las cosas, la gratitud atiende a la igualdad de las voluntades.²² Por ello la gratitud no es un débito de estricta justicia legal sino un débito moral de honestidad que completa y perfecciona la justicia y se relaciona con la virtud de la religión y de la piedad.

El hombre debe agradecer en primer lugar a Dios, principio absoluto de todos los bienes. Al respecto S. Tomás señala que, como la acción de gracias a Dios pertenece propiamente a la virtud de la religión, esta virtud puede ser considerada como una cierta supereminente gratitud.

En segundo lugar debe agradecer a los padres como principios próximos de la generación y educación. La virtud respecto de los padres es la piedad. Siguiendo el pensamiento de S. Tomás, cabría considerar la piedad como cierta gratitud especial.

En tercer lugar, a las personas constituidas en dignidad o superiores en algún ámbito, que merecen ser respetadas y honradas en virtud de los beneficios comunes, que provienen de ellas.

En cuarto lugar, a alguna persona en particular que otorga determinados bienes.

Es importante el respeto con que el bienhechor concede un bien. La ayuda sin jactancia hará posible el agradecimiento humilde.²³

La gratitud se da de modo particular en la amistad verdadera que implica el reconocimiento de los bienes recibidos y el deseo de retribuirlos.²⁴ Afirma Santo Tomás que el deber de gratitud se deriva de una deuda de amor, de la que nadie debe querer ser liberado.²⁵

Sin embargo en lugar de reconocer, recordar y retribuir los beneficios recibidos, el hombre puede olvidarlos no por simple defecto natural sino por negligencia. Así da lugar a la ingratitud en diversos grados según que no retribuya el beneficio o lo disimule, no demostrando haberlo recibido, o que no lo reconozca por olvido u otra causa.²⁶ En consecuencia, puede retribuir mal por bien o vituperar el beneficio o incluso considerar el beneficio como un mal, con lo cual termina dañándose a sí mismo. Por el contrario, agradecer y honrar a la persona bienhechora lo hace bueno y le permite revivir lo recibido.

Gratitud, tradición y experiencia

La experiencia de la pertenencia y del arraigo crece con el reconocimiento de los bienes recibidos, en especial de aquellos que se tienen en común con otras personas.

Y puede suscitar el deseo de cuidarlos y transmitirlos a los otros. Se instaura así la tradición verdadera, base de la educación humana.²⁷ La comunicación y la confianza, que mueven al otro a ser destinatario de lo bueno, posibilitan el crecimiento personal mediante la experiencia renovada de la verdad y del bien. Esta experiencia personal implica la intencionalidad de la conciencia abierta al ser. Y por ello es enriquecedora.

La apertura agradecida hacia los bienes propios y comunes orienta el ejercicio de la autoridad, llamada a hacer crecer a los subordinados y no a someterlos desde la búsqueda ilimitada del propio poder. Así la autoridad atiende a las necesidades de los demás, entraña una actitud de servicio, que no violenta, sino que respeta la dignidad del otro.

La gratitud espontánea, no coaccionada permite que se entablen buenas relaciones sociales, no cerradas, sino abiertas. Promueve la generosa capacidad de compartir.

Divergencia caprichosa

La conciencia agradecida se opone al capricho que es descrito por P. Cornelio Fabro de la siguiente manera:

el capricho es una forma de rebelión no motivada racionalmente, es algo de la inquietud profunda insatisfecha que en lugar de ir hacia lo interno, va hacia lo externo. Es una especie de huida del centro de la conciencia; la indeterminación radical de la conciencia es quizás la esencia del capricho, un impulso profundo indeterminado que se determina huyendo.²⁸

Los elementos señalados permiten profundizar en la situación del hombre contemporáneo. A diferencia de la gratitud, que es una actitud inteligente, comprensiva, pacificadora, el capricho es una rebelión irracional, cuyo origen es una profunda inquietud insatisfecha; la indeterminación de la conciencia que huye. Cabe relacionar el capricho con la disolución moderna de la libertad que no se concreta en una elección responsable.

La inmanencia que caracteriza el pensamiento moderno y se traduce en modo particular en la concepción de la libertad, se abre paso a través del capricho. El capricho implica un ejercicio de la libertad que disuelve el acto libre porque no tiene objeto. Así disconformidad, escisión y discrepancia son características del hombre caprichoso, que en lugar de mirar hacia dentro y hacia fuera, con detenimiento y atención, huye de sí y de todo.

Su enceguecimiento no intuye el engaño; no acepta la realidad y puede no tener límites ni en el orden social ni frente a Dios; renuncia de algún modo a sí mismo y se escinde al creer ser alguien distinto de lo que es.

La actitud caprichosa también se traduce en el orden social, signado por la espacialidad y temporalidad.

Al no saber diferenciar tiempos ni compartir los espacios en que irrumpen e invade, el caprichoso termina aislado; en el orden temporal, exige que

tanto el pasado como el futuro sean actuales, no tolerando el riesgo de la decisión ni el esfuerzo de la acción que se prolonga en el tiempo. Un movimiento pendular agita su ánimo: Añoranza desmedida del pasado y fuga hacia lo futuro. Pierde la inocencia del niño pero conserva una terquedad demandante de toda atención.

No habla para comunicarse y aceptar la palabra del otro, sino para expresar su reclamo. En actitud prepotente mira a los de afuera que pasan a ser los culpables de su malestar. Su voluntad se obstina en su pena y padecimiento sin objeto.

El hombre caprichoso vive incomunicado condenado a una libertad sin sentido, en una actitud hostil o de defensa frente a aquello que puede solicitarlo. Mientras ignora a los otros y a sí mismo en su verdadero ser, no puede tener arraigo. No sabe como permanecer en lo que lo rodea. Y se destierra.

Pero su profunda insatisfacción no será remediada desde afuera. Toca al caprichoso revertir su mirada para salir del inmanentismo y poder reconocer y gozar de lo recibido gratuitamente sin mérito alguno de su parte.

La mirada renovada de la realidad y de sí mismo le permitiría reconocer lo que él es o puede llegar a ser, en sí mismo y en relación a Dios y a los otros. La recuperación de una mirada inteligente y agradecida está ligada al reconocimiento de sí como un ser amado y por ello, amable.

El camino que lleva a la reconquista de sí puede iniciarse con la captación de lo bello participado de diversas maneras. La belleza exterior puede ser vehículo para el descubrimiento de sí mismo.

El ejemplo de personas agradecidas es fundamental para llegar a valorar lo propio y también lo ajeno y descubrir que el origen del contento es estar contenido por la realidad que lo circunda, aún en situaciones difíciles, con la esperanza de alcanzar el bien definitivo.²⁹ La aceptación de la realidad implica el reconocimiento de la propia finitud y la alegría de poder participar de lo infinito, sabiendo que todo bien perfecto proviene de Dios.³⁰

Conclusión

Reconocer los dones recibidos confirma al hombre en su ser. Genera una capacidad de profunda comunicación consigo mismo, con los otros y con Dios; recuperado de toda huida sin sentido, el hombre encuentra el arraigo que le permite crecer y acceder a nuevos dones.

Dispuesto a agradecer, el hombre puede participar realmente de distintos ámbitos sociales; nada de lo humano le es ajeno, porque se pertenece en los otros y antes se pertenece en Dios.

Al pertenecerse a sí mismo en Dios y en los otros, manifiesta la aceptación existencial de la participación trascendental y de la participación predicamental constitutivas de su ser. Al vivir a fondo su dimensión social sabe permanecer en los otros.

Esa pertenencia implica el ejercicio de la libertad animada por el amor que al impregnar todas sus capacidades y manifestarse en sus relaciones sociales, lo arraiga y pacifica.

Alejado de las tinieblas de la ingratitud y de la disipación caprichosa, el hombre fiel vive pacificado en libertad agradecida.

¹ *S.Th.*, I, q. 38, a. 2.

² *S.Th.*, I-II, q. 29, a. 3 ad 3.

³ Cf. *Rom* 8, 39.

⁴ Cf. *In II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 2.

⁵ Cf. *In I Sent.*, d. 45, q. 1, a. 3 ad 4.

⁶ Cf. *S.Th.*, I, q. 8, 1. También: *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4.

⁷ La firme adhesión de la voluntad al bien no disminuye la libertad. Cf. *S.Th.*, II-II, q. 88, a. 4 ad 1.

⁸ La participación predicamental se manifiesta en el ámbito del ente finito múltiple y diverso. C. Fabro afirma: "... *essa si presenta come univocità formale e diversità reale (onticometafisica) degli individui rispetto alla specie e delle specie rispetto ai generi ... Il semantema – del tutto nuovo nella storiografia filosofica – di "partecipazione predicamentale" permette di articolare le corrispondenze fra i nessi nozionali (individui-specie-generi...) per suggerire la distinzione ma insieme la continuità tematica della partecipazione predicamentale (in sé univoca) con quella trascendentale che fonda l'analogia*". (*Appunti di un itinerario, in Essere e Libertà, Studi in onore di C. Fabro, Maggioli, Rimini, 1984, p. 24*).

⁹ Cf. *In II Sent.*, d. 32, q. 2, a. 3.

¹⁰ Remito a mi trabajo: *La dialéctica entre intelecto y voluntad en el Comentario al Liber Sententiarum de S. Tomás de Aquino*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1999, p. 165 y ss.

¹¹ "L'uomo è una identità in una continua novità" (C. Fabro, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda, a cura di Morandi, Pizzuti e Goglià*, Piemme, 2000, Italia. Aforismo n. 1768, p. 317).

¹² Remito a mi trabajo: "Identidad humana y libertad", en *La Universidad por un Nuevo Humanismo*, Buenos Aires, octubre 2000.

¹³ Cf. C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini, 1983, p. VIII.

¹⁴ Cf. C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno Studium*, Roma, 1969, 2ª ed. riveduta e aumentata.

¹⁵ Cf. *In Eth. Comm.*, L. I, c. 1, n. 4.

¹⁶ Cf. *Sent. libri politici*, L. I, c. 1, n. 26 y n. 27.

¹⁷ Señala S. Tomás que la capacidad de comunicación a través del lenguaje es muestra de su sociabilidad: "*Maxime autem homines nati sunt sibi communicare per sermonem*"

(*Sent. libri politici*, L. I, c. 1, n. 15). También, “*Homini datus sit sermo a natura et sermo ordinetur ad hoc quod homines sibi invicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto, et aliis huiusmodi. Sequitur, ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent. Sed communicatio in istis facit domum et civitatem: Igitur homo est naturaliter animal domesticum et civile*” (*Sent. libri politici*, I, 1, n. 29).

¹⁸ “*Verum autem amicitiae signum est quod amicus amico suo cordis secreta revelet*” (*In Ev. Ioannis lectura*, n. 2016).

¹⁹ “*in amore amicitiae ... nosmetipsos trahimus ad ea quae sunt extra nos. Quia ad eos quos isto amore (amicitiae) diligimus, habemus nos sicut ad nosmetipsos, communicantes eis quodammodo nosmetipsos*” (*In Ev. Ioannis Lectura* n. 2036).

²⁰ Pablo VI, *Populorum Progressio* n. 14 y ss.

²¹ “*retributio quae fit ex solo debito honestitatis, quam scilicet aliquis sponte facit*” (*S.Th.*, II-II, q. 106, a. 1).

²² Cf. *S.Th.*, II-II, q. 106, a. 6 ad 3.

²³ Cf. *S.Th.*, II-II, q. 107, a. 3 ad 3.

²⁴ Cf. *S.Th.*, II-II, q. 106, a. 1 ad 3.

²⁵ Cf. *S.Th.*, II-II, q. 107, a. 1 ad 3.

²⁶ Cf. *S.Th.*, II-II, q. 107, a. 3.

²⁷ Sin embargo a veces se promueve la falta de arraigo, que sigue a la libertad sin objeto. Así Sartre en su obra *Las moscas*: A Orestes, que ha preguntado qué es lo suyo, el pedagogo responde: “Ahora sois joven, rico y hermoso, prudente como un anciano, libre de todas las servidumbres y de todas las creencias, sin familia, sin patria, sin religión, sin oficio, libre de todos los compromisos y sabedor de que no hay que comprometerse nunca; en fin, un hombre superior, capaz además de enseñar filosofía o arquitectura en una gran ciudad universitaria, y ¡os quejáis!”.

²⁸ “*Il capriccio è una forma di ribellione non motivata razionalmente, è un qualche cosa dell'inquietudine profonda insoddisfatta che invece di andare verso l'interno, va verso l'esterno. È una specie di fuga dal centro della coscienza; l'indeterminatezza radicale della coscienza è forse l'essenza del capriccio, un impulso profondo indeterminato che si determina fuggendo*” (C. Fabro, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, n. 95, *op. cit.* p. 34).

²⁹ Cf. L. Castellani, *Bichos y Personas (Fábulas)*, ed. Plantin, Buenos Aires, 1951, 4ª ed.

³⁰ Cf. *S.Th.*, I, 17.

HUMAN LOVE AS UNFULFILLING UNION ACCORDING TO ST THOMAS AQUINAS

WILLIAM J. HOYE

Saint Thomas Aquinas distinguishes four different kinds of union involved with love: (1) the union that gives rise to love, (2) the union that love desires and (3) the union of desiring love itself. The thesis that my paper is to support maintains that the essential union of love is not the fulfillment of the longing for union with the beloved, but rather the union of longing itself with the beloved. Thus an aspect of unfulfilled desire remains in even the deepest kinds of human love. Two well-known defenders of the position that love realizes the fulfilled union with the other are Aristophanes in Plato's *Symposium* and Erich Fromm in his book *The Art of Loving*. According to Aquinas, there exists a desire for union arising out of the essence of love, the essence of love being the union of desire itself (*unio affectus*). "Love precedes desire," he teaches. And "the affective union precedes the movement of desire." Self-Reflection lies at the core of the problem of human love, for it is on the one hand a prerequisite for fulfillment and on the other hand an ineluctable deterrent. The complete union with the other can be achieved only with a being whose essence and existence are identical. i.e. divine being. Thus, in the present human condition the love-union is open to a kind of union that can be attained only in the mode of eschatological hope.

The Question

It is common experience as well as a long-standing truism that friends desire to keep company with one another. Thomas Aquinas even claims that "this appears to be the most characteristic mark of friendship".¹ He emphasizes this, interestingly, by remarking that "we even take more delight in the company of a friend than in the company of ourselves".² And he explains this by the fact that we are able to know others better than ourselves. But keeping company is only *one* kind of union. A closer analysis of love reveals that it consists in a reciprocal encounter revolving around different kinds of union. The thesis that my paper is to support maintains that the union of love which is the *essence* of love is not the fulfilment of the longing for union with the beloved, but rather the union of longing itself with the beloved. This union is a form of *becoming*, prior to the desire for union.

Now human love is commonly understood as the fulfilment of the desire for union with another person. The classic defender of this position is not, as is often presumed, Plato himself but Aristophanes in Plato's *Symposium*. A human being is accordingly a half looking for its other half and attaining wholeness through the union of love. Perhaps the best known contemporary defender of it is Erich Fromm in his famous book *The Art of Loving*.³ In opposition to this, Thomas Aquinas takes the standpoint that love, rather than consisting in fulfilment, is itself the cause of a desire for union. In his opinion love is the union of longing itself, that is to say, the union of the affect [*unio affectus*]. A good translation for *affectus* is in my opinion *heart*. The translation *affections*, in the plural, seems to me misleading. The differentiated perspective which Aquinas presents should result in some light being shed on the intricate nature of human love.

For his part Fromm often speaks of "the experience of union" and describes love itself as an "active penetration of the other person, in which my desire to know is stilled by union".⁴ He defines the essence of love as "the overcoming of human separateness, as the fulfilment of the longing for union".⁵ Knowledge is for him an integral component of love:

I know ... by experience of union not by any knowledge our thought can give. ... The only way of full knowledge lies in the act of love: this act transcends thought, it transcends words. It is the daring plunge into the experience of union.⁶

And such fulfilled union with the beloved is commonly considered to be the ideal of happiness.

As Aquinas sees it, what love can achieve is not the realization of this goal but the discovery of the ideal of such a union. Human love is, in other words, more a *revelation* of fulfillment than the fulfillment itself. Its ultimate meaning lies precisely in being an unfulfilling union – unfulfilling because of the vision that it awakens.

The Union Which Is Love Is the Union of Longing Itself

Love is located in the affect, where it has the character of a force, initiating a striving. Undoubtedly, the essence of love lies not in praxis, not in doing. (The good Samaritan became the neighbor of the man who fell into the hands of bandits not by helping him; just the opposite: he helped him because he had become his neighbor; having been moved with compassion when he saw him).⁷ Helping is not love, but is no more than an *expression* of it.

Nor is benevolence, that is to say, the willing of good, the essence of love. Thomas criticizes Aristotle for not advancing deeply enough when he

defines love as benevolence, that is to say, as an act of willing the good. According to Aquinas benevolence *follows* upon love. Like helping, benevolence is no more than a manifestation of love.⁸ The *essential* union is not the union with the desired good, or with the friend for whom it is desired, but rather, as Aquinas perceptively puts it: “Love precedes desire”.⁹ “The affective union ... precedes the movement of desire”.¹⁰ Thus, love is a kind of becoming, taking place in the affect, that is to say, in the *heart*.

Goodwill properly speaking is that act of the will whereby we wish well to another. Now this act of the will differs from actual love, considered not only as being in the sensitive appetite but also as being in the intellective appetite or will. For the love which is in the sensitive appetite is a passion. Now every passion seeks its object with a certain eagerness. And the passion of love is not aroused suddenly, but is born of an earnest consideration of the beloved object; wherefore the Philosopher, showing the difference between goodwill and the love which is a passion, says (*Ethic.*, ix, 5) that goodwill does not imply impetuosity or desire, that is to say, has not an eager inclination, because it is by the sole judgment of his reason that one man wishes another well. Again love of this kind arises from previous acquaintance, whereas goodwill sometimes arises suddenly, as happens to us if we look on at a boxing-match, and we wish one of the boxers to win. But that kind of love which is in the intellective appetite also differs from goodwill, because it denotes a certain union of the lover’s heart with the beloved, in as much as the lover deems the beloved as somehow one with him, or belonging to him, and so tends towards him [*movetur in ipsum*]. On the other hand, goodwill is a simple act of the will, whereby we wish a person well, even without presupposing the aforesaid union of the heart with him.¹¹

Thomas Aquinas clearly differentiates between three – or perhaps four – kinds, or stages, of union involved with love: (1) the union that gives rise to love, (2) the union that love desires and (3) the union of desiring love itself.¹² Thomas explains that the first kind of union consists in *knowledge* of the beloved, who thus becomes attractive for the will. The second kind “is caused by love *effectively*, since it moves the lover to desire and see the presence of the beloved as fitting and pertaining to himself”. The third kind, finally, is caused by love “*formally*, since love itself *is* such a union or connection”. Thomas then quotes Augustine’s remark that “love is a kind of life, joining two, or desiring to join them, that is to say, the lover and the beloved”.¹³ Thomas interprets Augustine’s statement as meaning that the

joining itself pertains precisely to a union of the affect [*unionem affectus*], without which there is no love at all, whereas the union that is desired pertains to the so-called *real* union [*unionem realem*].¹⁴

The union, therefore, which love is in its essence takes place in the affect [*unio affectus* or *unio affectiva*]. There occurs a mutual presence: “The beloved is contained in the lover insofar as he or she is impressed on the lover’s heart [*impressum in affectu*] by a kind of complacency [*per quandam complacentiam*]”.¹⁵ (“And, conversely, the lover is also truly contained in the beloved insofar as the lover pursues in a certain manner what is intimate in the beloved”).¹⁶

Now a characteristic of the essence of love between friends, desiring the company of one another, is that this desire remains essentially unfulfilled. This is primarily owing to reflective consciousness. It is reflection that renders love unfulfillable in the present human condition. The more love becomes self-conscious, the greater the cleft between desire and its fulfillment. Observing oneself, even when it means observing oneself being happy, implies a detachment: I as the observer and the observed.

Self-Reflection

Self-reflection lies at the core of the problem of human love, for it is on the one hand an indispensable pre-requisite for fulfilling happiness and on the other hand an ineluctable deterrent. It is fundamental that for human beings happiness must be conscious, if it is to be happiness at all. There is nothing, it may be presumed, which we value more highly than consciousness. Human love is specifically conscious love. It is precisely *I*, or *we*, who love. Through self-reflection we are able to view whatever is good *qua* good.¹⁷ Aquinas teaches, furthermore, that, as opposed to animals, we are able to view sensual beauty *as* beautiful.¹⁸ Whereas, according to Aristotle and Thomas, animals do experience pleasure, humans additionally take pleasure in the beauty of sensible things.¹⁹ As a rule, the spirit enhances the sensual.

The first thing that the desire for good arising from love is directed to is the *existence* of the beloved. (In fact, self-reflection is nothing else but the apprehension of the act of existence.) As Aristotle expressed it: what we desire most in regard to ourselves is the apprehension of our existence. Hence, since the friend is a second self, what we desire most of him is his existence.²⁰

Here the typical irony of the basic human situation comes into play: self-reflection means both self-possession and self-alienation. For conscious liv-

ing implies observing oneself, which in turn involves a gap between oneself as subject and as object. Even in the word *I*, which has the appearance of being able to attain complete identity, there is still a dualism of the observer and the observed. *I* thus involves a certain self-alienation, an inner cleft. Living in reality implies an asymptotic hiatus. (This ontological suffering cannot be assuaged by justice.) Human experience remains *per se* conscious experience. A statement like, "I love you", is disappointingly complex in comparison to the union it is trying to express with its three distinct words.

The complete union with the other can be achieved only in a situation in which no cleft exists between what is existing and its act of existence. We conceive of complete happiness as comprising the perfect identity of the apprehension of the presence of the loved-one together with one's consciousness of this. Ecstasy is therefore imagined to imply the extinguishment of self-consciousness, self-forgetfulness and, on the other hand, the total and immediate presence in the other. But the realization of this dream shatters the dream, splits it in two. Complete union with the other with full awareness would indeed overcome the dualism of the experience and the experienced, eliminating the gap between being both one with oneself and one with the other. Truth is nothing else but the conscious presence of an object together with the active awareness of this presence. If a knowing subject were to obtain complete objectivity – that is, an identity of thought and object – then, according to the argument of Thomas Aquinas, there would be no truth at all, seeing that truth always involves two factors, namely, the object and the subject, whereby, for there to be truth, the subject must contribute something of its own [*aliquid proprium*].²¹ Without this duality, there cannot be the phenomenon which we call truth – which is a name for the specific human way of being in reality. Not having the problem of intentionality, an animal can be subsumed into its object uninhibitedly. A dog while eating is one with its eating. Not having intentionality, that is, being completely one with itself, it is devoid of an awareness of distance from its object. Separateness from oneself and separateness from one's object have the same source.

Happiness for us must be true, that is to say, conscious, happiness. I have to be aware that I am happy in order to be really happy. I have to observe myself *being* happy. But, as I have said, this self-observation perforce undermines happiness. Inevitably, we distinguish between *what* is happening and *that* it is happening, in other words, between essence and existence. This dualism is typical of human conscious life. Ecstasy is pure happiness only in our memory or in our hope. As it occurs in actual reali-

ty, happiness is accompanied by a dimension of disappointment. Hence, the longing effected by love is insatiable – at least in the kind of split existence that we presently enjoy.

The Striving for Union with the Beloved Is the Striving for Union with the Beloved in God

Human love opens the religious dimension, for God brings the difference between being and its knowability to a union of identity. “Now the aspect under which our neighbour is to be loved”, Thomas says, “is God, since what we ought to love in our neighbour is that he may *be in God*”.²² In God, essence and existence are identical. “This sublime truth”, as Thomas Aquinas calls it,²³ lies at the primal ground of all reality, love being no exception.

There is a logic, then, in Erich Fromm’s definition of love and his understanding of God, that is to say, what he calls his non-theism. “The problem of knowing man”, he states, “is parallel to the religious problem of knowing God”.²⁴ Hence, love of God is analogous to our love of human beings.

The basis for our need to love lies in the experience of separateness and the resulting need to overcome the anxiety of separateness by the experience of union. The religious form of love, that which is called the love of God, is, psychologically speaking, not different. It springs from the need to overcome separateness and to achieve union.²⁵

“To love God ... would mean, then, to long for the attainment of the full capacity to love, for the realization of that which ‘God’ stands for in oneself”.²⁶ Thomas Aquinas, on the other hand, need make no excessive demands on human nature, since he does not hold God to be just a word that stands for a projected ideal, which has no reality beyond ourselves.

In sum, the union sought by love requires divine being, which alone has the necessary ontological structure to bring about a union in which union and its reflection attain the longed-for fulfilment. Therefore, in the *present* human condition love is opened to a kind of union that can be attained only in the mode of eschatological hope. Love awakens a vision which animates hope. This dimension is necessarily eschatological. Nonetheless, the fact that the experience of love awakens a vision in us which can find no satisfying fulfilment in this life is purposeful. We dream of finding someone who is completely one with us. Neither is the dream fulfilled for the present nor is it in vain.

¹ "Hoc videtur esse amicitiae maxime proprium, simul conversari ad amicum". Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 22, n. 2. Cf. also *In III Sent.*, dist. 29, q. 1; *In Ethic.*, IX, lect. 13, n. 12.

² *In III Sent.*, dist. 29, q. 1, a. 5, ad 6. "Quia magis potest homo cognoscere quae sunt alterius quam quae propria, ideo magis delectatur in conversando ad amicum quam etiam ad seipsum".

³ New York: Harper & Row, 1974; originally published in 1956.

⁴ *Ibid.*, 25.

⁵ *Ibid.*, 27.

⁶ *Ibid.*, 26.

⁷ Cf. *Summa theologiae*, II-II, 30, a. 2 c: "Since pity is grief for another's distress, as stated above (1), from the very fact that a person takes pity on anyone, it follows that another's distress grieves him. And since sorrow or grief is about one's own ills, one grieves or sorrows for another's distress, in so far as one looks upon another's distress as one's own.

Now this happens in two ways: first, through union of the affections, which is the effect of love. For, since he who loves another looks upon his friend as another self, he counts his friend's hurt as his own, so that he grieves for his friend's hurt as though he were hurt himself. Hence the Philosopher (*Ethic.*, ix, 4) reckons 'grieving with one's friend' as being one of the signs of friendship, and the Apostle says (*Rm* 12, 15): 'Rejoice with them that rejoice, weep with them that weep'. Secondly, it happens through real union, for instance when another's evil comes near to us, so as to pass to us from him. Hence the Philosopher says (*Rhet.*, ii, 8) that men pity such as are akin to them, and the like, because it makes them realize that the same may happen to themselves. This also explains why the old and the wise who consider that they may fall upon evil times, as also feeble and timorous persons, are more inclined to pity: whereas those who deem themselves happy, and so far powerful as to think themselves in no danger of suffering any hurt, are not so inclined to pity. Accordingly a defect is always the reason for taking pity, either because one looks upon another's defect as one's own, through being united to him by love, or on account of the possibility of suffering in the same way".

⁸ "The Philosopher; by thus defining 'to love'", Thomas explains, "does not describe it fully, but mentions only that part of its definition in which the act of love is chiefly manifested". Thomas Aquinas, *S.Th.*, II-II, q. 27, a. 2, ad 1. "To love is indeed an act of the will tending to the good, but it adds a certain union with the beloved, which union is not denoted by goodwill". *Ibid.*, ad 2.

⁹ "Amor praecedit desiderium". Thomas Aquinas, *S.Th.*, I-II, q. 25, a. 2 c.

¹⁰ "The union of lover and beloved is twofold. There is real union, consisting in the conjunction of one with the other. This union belongs to joy or pleasure, which follows desire. There is also an affective union, consisting in an aptitude or proportion, in so far as one thing, from the very fact of its having an aptitude for and an inclination to another, partakes of it: and love betokens such a union. This union precedes the movement of desire [Unio affectiva ... praecedit motum desiderii]". Thomas Aquinas, *S.Th.*, I-II, q. 25, a. 2, ad 2.

¹¹ Thomas Aquinas, *S.Th.*, II-II, q. 27, a. 2 c. The translation I am using is that of the Fathers of the English Dominican Province (1920) with some changes of my own.

¹² Unio tripliciter se habet ad amorem. Quaedam enim unio est (1) causa amoris. Et haec quidem est (a) unio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum, quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est (b) unio similitudinis, ut dictum est. Quaedam vero unio est (2) essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum coaptationem affectus. Quae quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum,

in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum; in amore autem concupiscentiae, ut ad aliquid sui. Quaedam vero unio est (3) effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata. Et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris, ut enim philosophus refert, II Politic., Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum, sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quaerunt unionem quae convenit et decet; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur". Thomas Aquinas, *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2.

¹³ Augustine, *De trinitate*, VIII.

¹⁴ Thomas Aquinas, *S.Th.*, I-II, q. 25, a. 1 c., "Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis. Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus. Unde Augustinus dicit, in viii De trin., quod amor est quasi vita quaedam duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur. Quod enim dicit copulans, refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor, quod vero dicit copulare intendens, pertinet ad unionem realem". *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 1 c.

"The union of lover and beloved is twofold. The first is real union; for instance, when the beloved is present with the lover. The second is union of affection: and this union must be considered in relation to the preceding apprehension; since movement of the appetite follows apprehension. Now love being twofold, viz. love of concupiscence and love of friendship; each of these arises from a kind of apprehension of the oneness of the thing loved with the lover. For when we love a thing, by desiring it, we apprehend it as belonging to our well-being. In like manner when a man loves another with the love of friendship, he wills good to him, just as he wills good to himself: wherefore he apprehends him as his other self, in so far, to wit, as he wills good to him as to himself. Hence a friend is called a man's 'other self' (*Ethic.*, ix, 4), and Augustine says (*Confess.*, iv, 6), 'Well did one say to his friend: Thou half of my soul'.

The first of these unions is caused 'effectively' by love; because love moves man to desire and seek the presence of the beloved, as of something suitable and belonging to him. The second union is caused 'formally' by love; because love itself is this union or bond. In this sense Augustine says (*De Trin.*, viii, 10) that 'love is a vital principle uniting, or seeking to unite two together, the lover, to wit, and the beloved'. For in describing it as 'uniting' he refers to the union of affection, without which there is no love: and in saying that 'it seeks to unite', he refers to real union". Thomas Aquinas, *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 1 c.

¹⁵ "Amatum continetur in amante, in quantum est impressum in affectu eius per quamdam complacentiam". Thomas Aquinas, *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 2, ad 1.

¹⁶ E converso vero amans continetur in amato, in quantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati. Nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum, sicut genus continetur in specie et e converso". Thomas Aquinas, *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 2, ad 1.

¹⁷ "Quaedam vero inclinatur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. et haec perfectissime inclinatur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsam universale bonum. et haec inclinatio dicitur voluntas. unde cum angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas". Thomas Aquinas, *S.Th.*, I, q. 59, a. 1 c. Cf. *idem*, *De veritate*, q. 23, a. 1 c.

¹⁸ "Sensus sunt dati homini non solum ad vitae necessaria procuranda, sicut aliis animalibus; sed etiam ad cognoscendum. Unde, cum cetera animalia non delectentur in sen-

sibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilibus secundum seipsam". Thomas Aquinas, *S.Th.*, I, q. 91, a. 3, ad 3.

¹⁹ "Delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactus, sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem eius, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilibus. ... In quantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato, ista delectatio non pertinet ad conservationem naturae". Thomas Aquinas, *S.Th.*, II-II, q. 141, a. 4, ad 3.

²⁰ Aristotle gives the following explanation: "As then lovers find their greatest delight in seeing those they love, and prefer the gratification of the sense of sight to that of all the other senses, that sense being the chief seat and source of love, so likewise for friends (may we not say?) the society of each other is the most desirable thing there is. For (i) friendship is essentially a partnership. And (ii) a man stands in the same relation to a friend as to himself; but the consciousness of his own existence is a good; so also therefore is the consciousness of his friend's existence; but this consciousness is actualized in intercourse; hence friends naturally desire each other's society. And (iii) whatever pursuit it is that constitutes existence for a man or that makes his life worth living, he desires to share that pursuit with his friends. Hence some friends drink or dice together, others practise athletic sports and hunt, or study philosophy, in each other's company; each sort spending their time together in the occupation that they love best of everything in life; for wishing to live in their friends' society, they pursue and take part with them in these occupations as best they can". Aristotle, *Nicomachean Ethics* (Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19, translated by H. Rackham [Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1934]), Book IX, 12 (1171b29-1172a3). Cf. *ibid.*, 9 (1170b10-19).

²¹ Cf. Thomas Aquinas, *De veritate*, q. 1, a. 3 c. Otherwise, Aquinas explains, one could not speak of an *adaequatio*, as in the traditional definition of truth.

²² "Ratio autem diligendi proximum deus est, hoc enim debemus in proximo diligere, ut in deo sit". Thomas Aquinas, *S.Th.*, II-II, q. 25, a. 1 c.

²³ "Hanc autem sublimem veritatem". Thomas Aquinas, *S.c.G.*, I, cap. 22. Aquinas considers this to be the divine revelation to Moses.

²⁴ *Loc. cit.*, 26-27.

²⁵ *Ibid.*, 53.

²⁶ *Ibid.*, 60.

O LÚDICO NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO

JEAN LAUAND

God plays. God creates playing (*Pr* 8, 30). And man should play if he is to live as humanly as possible and to know reality, since it is created by God's playfulness. These theses are fundamental in Aquinas's Anthropology. *Ludus* is fundamental in Aquinas's world-view. After a comment on the two short and very similar studies which Aquinas made on the ludic: the *Summa Theologica*, II-II, 168 and the *Commentary on the Ethics of Aristotle* IV, 16, we study Aquinas's very profound and original analysis of the divine playfulness: the *Commentary on De hebdomadibus of Boethius*. Man – with his limited intelligence – is invited to play the game of divine Wisdom, to discover each piece, each part, each meaning of the “ludic logic” of *Logos*, who creates playing in *singulos dies* (the different *rationes* of the several days of divine creation).

1. RAZÕES DO LÚDICO NO PENSAMENTO MEDIEVAL

Deus brinca. Deus cria, brincando. E o homem *deve* brincar para levar uma vida humana, como também é no brincar que encontra a razão mais profunda do mistério da realidade, que *é* porque é “brincada” por Deus. Bastaria enunciar essas teses – como veremos, fundamentalíssimas na filosofia do principal pensador medieval, Tomás de Aquino – para reparar imediatamente que entre os diferentes preconceitos que ainda há contra a Idade Média, um dos mais injustos é aquele que a concebe como uma época que teria ignorado (ou mesmo combatido...) – o riso e o brincar.

Naturalmente, não se trata só de Tomás de Aquino; a verdade é que a Idade Média é muito sensível ao lúdico, convive com o riso, e cultiva a piada e o brincar. Tomás, por sua vez, situa o lúdico nos próprios fundamentos da realidade e no ato criador da Sabedoria divina.

Assim, diante do panegírico do brincar feito por Tomás – e diante da prática do lúdico em toda a educação medieval – torna-se difícil compreender como um erudito do porte de Umberto Eco possa ter querido situar no centro da trama de seu *O Nome da Rosa*,¹ o impedimento

“medieval” da leitura de um tratado de Aristóteles sobre o riso (e no romance S. Tomás é citado como autoridade respeitada não só pelo abade – p. 48 –, mas também pelo fanático bibliotecário Jorge – p. 158 –, para quem o riso é o pior dos males e está disposto a matar para obstruir o acesso a um livro de Aristóteles sobre o tema – pp. 529 e ss.). É difícil compreender o empenho de proibir essa leitura de Aristóteles, quando o próprio Aquinate – já solenemente canonizado antes de 1327, ano em que se dá a ação do romance – vai muito mais longe do que o Estagirita no elogio do lúdico...

Antes de entrarmos em diálogo com a antropologia de Tomás, consideremos que o lúdico na Idade Média é favorecido pela própria decadência cultural, que marca, desde o início, a época medieval, encurtando as distâncias – tão acentuadas em outras épocas (sobretudo no Renascimento) –, entre as culturas chamadas erudita e popular.

Assim, um primeiro fator que nos ajuda na compreensão dessa valorização medieval da cultura popular (e do lúdico...) está na própria situação em que surge a Idade Média: com a queda do Império Romano no Ocidente e a instalação dos reinos bárbaros, a cultura erudita sofreu um sério abalo. E é em função da valorização exclusiva da cultura erudita que são cunhadas as próprias expressões “Idade Média” e “Renascimento”, carregadas de valores e fruto da narcisista historiografia renascentista.² Em ambos os casos manifesta-se a auto-apreciação de uma época que pretende fazer “renascer” (ou, em alguns casos, imitar servilmente...) a erudição clássica depois de uma época “média” de mil anos. De fato, a Idade Média não tem, nem de longe, a erudição clássica; mas valoriza e fomenta a cultura popular. E é a partir do Renascimento, como faz notar Regine Pernoud, que encontramos até mesmo proibições legais da cultura popular: como as sentenças de 1542 do Parlamento, proibindo o teatro popular – de tradição medieval – precisamente por ser popular.³

A primeira característica essencial da Idade Média é – para tomar as clássicas expressões de Hegel⁴ – *diese Entzweiung, dies Gedoppelte*, a dualidade bárbaro-romana. O bárbaro – ainda ontem não só analfabeto, mas ágrafo – instala-se hoje, triunfante, no espaço do extinto Império Romano no Ocidente... É nessa situação – aparentemente desesperadora – que um dos mais geniais educadores de todos os tempos, Boécio, o “último romano e primeiro escolástico” (na consagrada fórmula de Martin Grabmann), cria seu projeto pedagógico – o único cabível para a Primeira Idade Média – que consiste em manter acesa uma pequena chama-piloto, apresentando aos novos povos traduções de precários resumos da ciência e da cultura clássicas. Esse projeto pode-se sintetizar na sentença do começo

do livro II do *Ars Geometrica*: “*Quamvis succincte tamen sunt dicta*”, embora resumida e precariamente, aí estão traduzidos os fundamentos da cultura antiga...

Outros (Cassiodoro, Beda, Isidoro, Alcuíno...) seguiram o paradigma boeciano – *succincte tamen...* – e, bem ou mal, a cultura antiga foi de algum modo preservada, até haver condições, no século XII, de um “renascimento”.

Outro aspecto pouco lembrado e que guarda relação com o lúdico é o fato – específico da época – de a Idade Média ser, em diversos sentidos, jovem. A juventude e a velhice não se predicam só das pessoas singulares, mas também das épocas e regiões. Pieper faz notar⁵ que a média de idade dos grandes autores da época – passe o trocadilho, estamos falando de lúdico – “a idade média na Idade Média”, está entre 20 e 30 anos: “Nada mais inexato do que imaginar monges de barba branca, afastados do mundo em sua cela, caligrafando sutis tratados em pergaminhos” (*op. cit.*, p. 71).

É também por esse caráter jovem dos novos povos que a Idade Média cultiva o lúdico. Embora referindo-se ao lúdico em sentido muito mais amplo de que o nosso brincar, cabe aqui a conclusão de Huizinga em seu clássico *Homo Ludens*:

À medida que uma civilização vai se tornando mais complexa e vai se ampliando e revestindo-se de formas mais variadas e que as técnicas de produção e a própria vida social vão se organizando de maneira mais perfeita, o velho solo cultural vai sendo gradualmente coberto por uma nova camada de idéias, sistemas de pensamento e conhecimento; doutrinas, regras e regulamentos; normas morais e convenções que perderam já toda e qualquer relação direta com o [lúdico] jogo [*Spiel*].⁶

2. A BASE ÉTICO-ANTROPOLÓGICA DO LUDUS EM TOMÁS

Voltemo-nos agora para o alcance e o significado do lúdico em Tomás.⁷ Se há uma marca característica da cultura medieval é precisamente o fato de que toda a cultura, na época, era pensada em termos religiosos: a religião como o “tema transversal”, por excelência e radicalmente.

Quando no século XII, ocorre a redescoberta de Aristóteles (ou do “Aristóteles arabizado”) no Ocidente a cristandade medieval é confrontada, pela primeira vez, com uma completa visão-de-mundo elaborada à margem do cristianismo. A divisão que este fato produz entre os eruditos é fácil de

prever: surgem, por assim dizer, dois partidos: o daqueles que se aferram ao enfoque tradicional, “espiritualista” e, por outro lado, o daqueles que se fascinam com a investigação natural – à margem da Bíblia – propiciada pelo referencial aristotélico. Tomás – junto com Alberto Magno – está no meio, sofrendo incompreensões por parte dos dois bandos, enfrentando o desafio de harmonizar a teologia bíblica com a plena aceitação da realidade natural, a partir de Aristóteles...⁸

O tratamento dado ao brincar, é bastante representativo dessa postura de Tomás: por um lado, ele segue a antropologia da *Ética a Nicômaco* nos dois breves estudos que tematicamente ele dedicou ao tema: os artigos 2 a 4 da questão 168 da II-II da *Suma Teológica* e o *Comentário à Ética de Aristóteles* IV, 16. Seu ponto de vista em ambos é antropológico e ético: o papel do lúdico na vida humana, a necessidade de brincar, as virtudes e os vícios no brincar. Por outro lado, em outras obras (e de modo não sistemático) guiado pela Bíblia, aprofunda de modo inesperado e radical no papel do lúdico na constituição do ser.

O *ludus* de que Tomás trata na *Suma* e na *Ética* é sobretudo – o brincar do adulto (embora se aplique também ao brincar das crianças). É uma virtude moral que leva a ter graça, bom humor, jovialidade e leveza no falar e no agir, para tornar o convívio humano descontraído, acolhedor, divertido e agradável (ainda que possam se incluir nesse conceito de brincar também as brincadeiras propriamente ditas). Ao falarmos do lúdico, note-se que nos escritos de Tomás *ludus* e *iocus* são praticamente sinônimas.⁹

O papel que o lúdico adquire na ética de Tomás decorre de sua própria concepção de moral: *a moral é o ser do homem*,¹⁰ doutrina sobre o que o homem é e está chamado a ser. A moral é um processo de auto-realização do homem;¹¹ um processo levado a cabo livre e responsavelmente e que incide sobre o nível mais fundamental, o do ser-homem: “Quando porém se trata da moral, a ação humana é vista como afetando não a um aspecto particular mas à totalidade do ser do homem... ela diz respeito ao que se é enquanto homem” (I-II, 21, 2 ad 2).

A moral, assim entendida, pressupõe conhecimento sobre a natureza humana (e, em última instância, a Deus, como seu autor). A forma imperativa dos mandamentos (“Farás x...”, “Não farás y...”), na verdade, expressa enunciados sobre a natureza humana: “O homem é um ser tal que sua realização requer x e é incompatível com y”. E numa sentença só à primeira vista surpreendente: “As virtudes nos aperfeiçoam para que possamos seguir devidamente nossas inclinações naturais” (II-II, 108, 2).

3. LUDUS NA SUMA E NA ÉTICA

Na *Suma Teológica*, Tomás, sem a preocupação de glosar, trata do brincar mais livremente do que o faz no *Comentário à Ética*.

A afirmação central da valorização do brincar encontra-se no ad 3 do artigo 3 da q. 168 da II-II: *Ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae*, o brincar é necessário para a vida humana (e para uma vida humana). A razão dessa afirmação (como sempre, o ser do homem) a encontraremos desenvolvida no artigo 2 (da mesma q. 168): Tomás afirma que assim como o homem precisa de repouso corporal para restabelecer-se pois, sendo suas forças físicas limitadas, não pode trabalhar continuamente; assim também precisa de repouso para a alma, o que é proporcionado pela brincadeira.

Esta “re-criação” pelo brincar – e a afirmação de Tomás (ainda na q. 168) pode parecer surpreendente à primeira vista – é tanto mais necessária para o intelectual e para o contemplativo que são os que, por assim dizer, mais “desgastam” as forças da alma, arrancando-a do sensível. E “sendo os bens sensíveis conaturais ao homem” as atividades racionais mais requerem o brincar.

Daí decorrem importantes conseqüências para a Filosofia da Educação: o ensino não pode ser aborrecido e enfadonho: o *fastidium* é um grave obstáculo para a aprendizagem.¹²

Em outro lugar da *Suma Teológica*, no tratado sobre as paixões, Tomás – jogando com as palavras – analisa um interessante efeito da alegria e do prazer (*delectatio*) na atividade humana: o efeito que ele chama metaforicamente de *dilatação (dilatatio)*: que amplia a capacidade de aprender tanto em sua dimensão intelectual quanto na da vontade (o que designaríamos hoje por motivação): *delectatio/dilatatio*, a deleitação produz uma dilatação essencial para a aprendizagem (I-II, 33, 1). E, reciprocamente, a tristeza e o fastio produzem um estreitamento, um bloqueio, ou, para usar a metáfora de Tomás, um peso (*aggravatio animi*), também para a aprendizagem.¹³ Por isso em II-II, 168, 2 ad 1, Tomás recomenda o uso didático de brincadeiras e piadas: para descanso dos ouvintes ou alunos.

Não é de estranhar, portanto, que, tratando do relacionamento humano, Tomás chegue – com um realismo prosaico – a afirmar a necessidade ética de um trato divertido e agradável, baseado no fato (empírico) tão simples de que: *nullus potest per diem morari cum tristi, neque cum non delectabili*¹⁴ – ninguém agüenta um dia sequer com uma pessoa aborrecida e desagradável.

Daí que exista uma virtude do brincar: a eutrapelia. E há também vícios por excesso e por falta: as brincadeiras ofensivas e inadequadas, por um lado, e, por outro, a dureza e a incapacidade de brincar (também um pecado).

Basicamente as mesmas teses da *Suma* reaparecem no comentário de Tomás aos pontos da *Ética a Nicômaco* que Aristóteles dedica à virtude do brincar. O comentário do Aquinate é cerca de três vezes mais volumoso do que o original aristotélico (1127 b 30 – 1128 b 10) e segue passo a passo a tradução de que Tomás dispunha. Tal tradução, se bem que muito boa para os padrões da época, é obscura em certas passagens, como naquela em que se dá a própria interpretação da palavra *eutrapelia*. Aristóteles quando se vale do vocábulo *eutrapelia* está comparando essa virtude da alma à agilidade como qualidade do corpo: “o bem voltar-se” corporal, com flexibilidade e desembaraço. Já o significado que a tradução deu a *eutrapelus*, *bene vertente*, sugere a Tomás a errônea (mas feliz...) interpretação “aquele que bem converte”, aquele que “converte” adequadamente em riso as incidências do quotidiano.¹⁵ Também na *Ética*, Tomás retoma os temas do brincar como virtude e os pecados por excesso e por falta: “853 – Aqueles que não querem dizer algo engraçado e se irritam com os que o dizem, na medida em que assim se agastam, tornam-se como que duros e rústicos, não se deixando abrandar pelo prazer do brincar”.

4. O LUDUS NA TEOLOGIA DA OBRA CRIADORA DIVINA

O lúdico, tão necessário para a vida e para a convivência humana, adquire na teologia de Tomás um significado antropológico ainda mais profundo. Ele se baseia especialmente em duas sentenças bíblicas, que, na tradução de que ele dispõe, têm as seguintes formulações:

Cum eo eram cuncta componens et delectabar per singulos dies ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum et deliciae meae esse cum filiis hominum (Prov 8, 30-31).

(Com Ele estava eu, compondo tudo, e eu me deleitava em cada um dos dias, brincando diante dEle o tempo todo, brincando no orbe da terra e as minhas delícias são estar com os filhos dos homens).

“Praecurre prior in domum tuam, et illuc advocare et illic lude, et age conceptiones tuas” (Eclo 32, 15-16).

(Corre para tua casa, e lá recolhe-te e brinca e realiza tuas concepções).¹⁶

Para Tomás, o brincar é coisa séria. Para ele, é o próprio *Logos*, o *Verbum*, o Filho, a Inteligência Criadora de Deus, quem profere as palavras de *Prov* 8, 30:

A própria Sabedoria fala em Prov 8, 30: “Com Ele estava eu etc.”. E esse atributo encontra-se especialmente no Filho, enquanto imagem de Deus invisível e por cuja Forma tudo foi formado ..., pois como diz João I, 3: “Tudo foi criado por Ele”.¹⁷

Nesses versículos encontram-se os fundamentos da criação divina e da possibilidade de conhecimento humano da realidade. Antes de mais nada, Tomás sabe que não é por acaso que o evangelho de João emprega o vocábulo grego *Logos* (razão) para designar a segunda pessoa da Santíssima Trindade: o *Logos* é não só imagem do Pai, mas também *princípio* da Criação, que é, portanto, obra inteligente de Deus: “estruturação por dentro”, projeto, *design* das formas da realidade, feito por Deus por meio de seu Verbo, o *Logos*.

Assim, para Tomás, a criação é também um “falar” de Deus, do *Verbum* (razão, razão materializada em palavra): as coisas criadas são, porque são pensadas e “proferidas” por Deus: e *por isso* são cognoscíveis pela inteligência humana.¹⁸ Nesse sentido encontramos aquela feliz formulação do teólogo alemão Romano Guardini, que afirma o “caráter verbal” (*Wortcharakter*) de todas as coisas criadas. Ou, em sentença quase poética de Tomás: “as criaturas são palavras”. “Assim como a palavra audível manifesta a palavra interior,¹⁹ assim também a criatura manifesta a *concepção* divina ...; as criaturas são como palavras que manifestam o Verbo de Deus” (*In Sent.*, I, d. 27, 2, 2 ad 3).

Esse entender a Criação como pensamento de Deus, “fala” de Deus, foi muito bem expresso em uma aguda sentença de Sartre (ainda que para negá-la): “Não há natureza humana porque não há Deus para a conceber”.²⁰ E, como vimos, essa mesma palavra – *conceptio* – é essencial na interpretação de Tomás.

Como num brinquedo ou jogo, o *Verbum* compõe (*componens*) a articulação intelectual das diversas partes e diversos momentos da criação. Pois o ato criador de Deus não é um mero “dar o ser”, mas um “dar o ser” que é *design*, projeto intelectual do Verbo:²¹ “(Qualquer criatura ...) Por ter uma certa forma e espécie representa o Verbo, porque a obra procede da *concepção* de quem a projetou” (I, 45, 8).

A criação como “brinquedo de composição” liga-se também ao modo como Tomás – seguindo, aliás, uma tradição patrística – encara as três obras²² dos seis dias:²³ criação (propriamente dita, *opus creatus*, no primeiro

dia); distinção (*opus distinctionis*, no segundo e terceiro dias) e ornamento (*opus ornatus*, quarto, quinto e sexto dias).²⁴ Para ele, seguindo Agostinho, as três obras do relato dos seis dias do início da Bíblia são obra do Verbo.²⁵

Tomás – como, aliás, toda a tradição medieval – tem um extraordinário desembaraço em interpretar a Bíblia. As palavras com que se abrem os livros sagrados “No princípio...” são entendidas por ele *pessoalmente* – na pessoa do Verbo – e não adverbialmente: “no começo”... Essa atitude dá-lhe, como veremos, inesperadas possibilidades exegéticas. Começemos, seguindo sua análise – em *Comentário às Sentenças I* – do já tantas vezes citado versículo de *Provérbios*: “Com Ele estava eu, compondo tudo, e eu me deleitava em cada um dos dias, brincando diante dEle o tempo todo...”

“Com Ele estava eu, compondo tudo” – O Verbo estava junto ao Pai (em outro lugar, Tomás explica²⁶ que esse “Com Ele estava eu, compondo tudo” significa que o Verbo estava com Ele (Deus Pai) como *princípio* da Criação.

“Eu me deleitava”, *delectabar*, compartilhando a glória do Pai. “*Delectabar, consors paternae gloriae*” (*In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 5 ex).

“Brincando”, *ludens*, a sabedoria de Deus cria brincando, pois é próprio da sabedoria o ócio da contemplação, tal como se dá nas atividades do brincar, que não se buscam por um fim que lhes é extrínseco, mas pelo prazer que dão por si mesmas (*In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 5 ex).

“Em cada um dos dias”. É precisamente quando comenta o “*per singulos dies*”, “em cada um dos dias”, que o pensamento de Tomás atinge sua máxima profundidade. *Dia* tem dois significados: 1) a diversidade da obra do Verbo, conhecimento criador, que opera algo novo em cada um dos dias da Criação, mas também: 2) o dia como luz, luz conhecedora, inscrita na criatura, que “repassa” sua luminosidade para o conhecimento do homem. Quanto a este último sentido, lemos no *Comentário a I Tim 6, 3*: “Tudo o que é conhecido chama-se luz. Mas qualquer ente é conhecido por seu ato, sua forma: daí que o que o ente tem de ato, tem de luz ... e o que tem de ser, tem de luz”.²⁷

Juntando os dois significados de “dia”, Tomás diz que o Verbo fala “em cada um dos dias” por causa de suas diversas ações na obra dos seis dias: a concepção das diversas “razões” das criaturas, que de per si são trevas, mas em Deus são luz: “*Per singulos dies, quantum ad rationes creaturarum quae in Deo sunt lux, quamvis creaturae in seipsis sint tenebrae*” (*In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 5 ex).

Essa luz do *design* do Verbo embutida no ser da criatura (ou melhor: que é o próprio ser da criatura!) é, como dizíamos, o que a torna cognoscível para o intelecto humano. Assim não é descabido que a

inteligência humana tente captar também o senso lúdico do *Verbum*. Na já citada I, q. 70 (da *Summa*), Tomás vai associando a obra de ornamentação aos elementos mencionados na Criação: no quarto dia são produzidas as luminárias, ornamento do céu; no quinto, as aves e os peixes (que ornamentam o ar e a água); e no sexto, os animais, para a terra.

Se bem que o pecado do homem afetou a criação irracional, aventuremos – neste breve parêntese – a adivinhar o senso lúdico na criação dos animais, que ornamentam a terra. É o que faz Guimarães Rosa em uma enigmática sentença de sua visita ao Zoológico:²⁸ após contemplar toda a cômica variedade (“O cômico no avestruz: tão cavalariço e incozinhável...”; “O macaco: homem desregulado. O homem: vice-versa; ou idem”; “O dromedário apesar-de. O camelo além-de. A girafa, sobretudo”), desfere a “adivinha”: “O macaco está para o homem assim como o homem está para x”. Ao que poderíamos ajuntar: o homem está para x assim como x para y...

5. O LÚDICO DIVINO/HUMANO NO COMENTÁRIO AO DE HEBDOMADIBUS

Se no Comentário às *Sentenças*, Tomás fala do *Deus Ludens*, comentando passo a passo *Prov* 8, 30-31; no Comentário ao *De hebdomadibus* de Boécio ele apresenta uma interpretação mais sugestiva do mesmo tema, desta vez aplicada ao homem e a propósito de *Eclesiástico* 32, 15-16, que é posto precisamente como epígrafe de seu livro e objeto de todo o “Prólogo”. Tomás interpretará de modo originalíssimo este “*Brinca e realiza as tuas concepções...*” (com aquele sem-cerimonioso modo medieval, a que já aludimos, de interpretar não literalmente a Bíblia).

Aparentemente este versículo é um conselho moral bíblico a mais (assim o entende Agostinho no *Speculum*);²⁹ um conselho secundário, que passou quase inteiramente despercebido aos autores anteriores (e também aos posteriores...) ao Aquinate.³⁰ Um conselho que, como vimos, a *Bíblia de Jerusalém*, traduz pela anódina fórmula: “*Corre para casa e não vagueies. Lá diverte-te, faze o que te aprouver, mas não peques falando com insolência*”.

Tomás, porém, vê nesse versículo um convite ao homem a exercer seu conhecimento, seguindo – a seu modo – os padrões lúdicos de Deus. Seu *Prólogo* fundamenta todo um programa pedagógico, que aponta para o fim por excelência da educação: a *contemplatio* (palavra que, como se sabe, traduz a *theoria* grega).

Acompanhemos Tomás em seu *Prólogo*, desde a epígrafe: “*Praecurre prior in domum tuam, et illuc advocare et illic lude, et age conceptiones tuas*” (*Eclo* 32, 15-16).

“Corre para tua casa, e lá recolhe-te, brinca e ‘age’ tuas concepções” (*Eclo* 32, 15). Tomás começa dizendo que a aplicação à Sabedoria tem o privilégio da auto-suficiência: ao contrário das obras exteriores, não depende senão de si mesma: tudo que o homem necessita para aplicar-se à sabedoria é recolher-se em si mesmo. Daí que o Sábio (o autor do *Eclesiástico*), diga: “Corre para tua casa”. Trata-se de um convite (cf. nota 50) à fecundidade da solidão e do silêncio, ao recolhimento, a entrar em si mesmo, solicitamente (daí o “Corre”) e afastando toda a distração e os cuidados alheios à sabedoria.

“Recolhe-te”. Com a palavra *advocare*, Tomás quer reforçar – como em tantas outras passagens³¹ em que emprega esse vocábulo – o recolhimento de quem foi chamado, convocado para outra parte, a serena concentração – que se abre à contemplação intelectual da realidade, da maravilha da Criação.

“Brinca” – Além das duas razões que aponta em *I Sent.* – o brincar é deleitável e as ações do brincar não se dirigem a um fim extrínseco –, aqui, Tomás acrescenta que no brincar há puro prazer;³² sem mistura de dor: daí a comparação com a felicidade de Deus.³³ E é por isso que diz – juntando as duas passagens chave – que *Prov* 8 afirma: “eu me deleitava em cada um dos dias, brincando diante dEle o tempo todo”.

A conclusão de Tomás é de uma densidade insuperável: “A divina sabedoria fala em ‘diversos dias’ indicando as considerações das diversas verdades. E por isso ajunta ‘Realiza as tuas concepções’, concepções pelas quais o homem acolhe a verdade”. Infelizmente, Tomás não diz como concebe essa imitação do Logos divino pela inteligência humana.

Tomás não diz como se dá este “*lude et age conceptiones tuas*” (brinca e realiza tuas descobertas); seja como for trata-se de um convite ao homem – com sua limitada inteligência – a entrar no jogo do *Verbum* (na *Suma* I, 37, 1, diz que *verbum* é vocábulo *ad significandum processum intellectualis conceptionis*, “para significar o processo intelectual de concepção”), a descobrir sua peças, seu sentido: a “lógica lúdica” do *Logos Ludens*. Certamente, trata-se da contemplação da sabedoria (o que inclui a contemplação “terrena”, da maravilha da criação), mas, nada impede que estendamos este convite ao exercício racional-lúdico a outros campos: num tempo como o nosso em que alguns antevêm o fim da sociedade do trabalho, o fim da burocracia, o fim da racionalidade sem imaginação, Domenico de Masi, o profeta da sociedade do lazer – não por acaso napolitano; Tomás também era da região de Nápoles – nos vem anunciar “a importância do espírito lúdico, sem o qual não se constrói a ciência”.³⁴

Afirmar o *Logos Ludens* é afirmar a *contemplatio* – os deleites do conhecimento que têm um fim em si –, contemplação que é formalmente fim da educação proposta por Tomás. Mas o reconhecimento do *Logos Ludens* traz consigo também o sentido do mistério: mistério, que se dá não por falta mas por excesso de luz. A criação é excesso de luz e nunca pode ser plenamente compreendida pelo homem: daí que a busca da verdade – da que Tomás em famosa questão de *Quodlibet* afirma ser a mais veemente força no homem – conviva com a despreensão de compreender cabalmente sequer a essência de uma mosca (como o Aquinate afirma no começo do *Comentário ao Credo*).³⁵ Isto é, o brincar do homem que busca o conhecimento deve significar também o reconhecimento desta nota essencial na visão-de-mundo de Tomás: o mistério. Nesse sentido, Adélia Prado – que melhor do que ninguém *sabe* de Criação – reafirma, em diversas de suas poesias, a ligação do lúdico com o mistério:

Cartonagem

A prima hábil, com tesoura e papel, pariu a mágica:
emendadas, brincando de roda, ‘as neguinhas da Guiné’.
Minha alma, do sortilégio do brinquedo, garimpou:
eu podia viver sem nenhum susto.

A vida se confirmava em seu mistério.

(*Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991, p. 111)

A partir da estrutura dual de um *Logos Ludens*, compreende-se a dualidade fundamental do conhecimento humano: conhecemos, mas no claro escuro do mistério, particularmente no que se refere ao alcance do pensamento humano em relação aos arcanos de Deus: nEle não há uma liberdade compatível com a contradição de um Ockham, – personagem referencial de frei Guilherme de Baskerville, o herói de *O Nome da Rosa* – nem tampouco as férreas “*rationes necessariae*” de um Anselmo de Canterbury.³⁶

À rosa da qual nada resta a não ser o nome “*stat rosa pristina nomine...*” e a um Deus – “*Gott ist ein lautes Nichts*” – que é um sonoro nada, sentenças com que se fecha o romance de Eco, contrapõem-se a rosa de Tomás e a de Julieta, que, também ela, fala do nome da rosa:

What’s in a name? That which we call a rose

By any other name would smell as sweet.

(*Romeo and Juliet*, Act II)

Se a rosa tivesse outro nome, deixaria de ser aquilo que é? Deixaria de ser luz e fonte de luz, do *Verbum Ludens* de Deus (*Jo* 1, 4)?

¹ Eco, Umberto, *O Nome da Rosa*, Nova Fronteira, São Paulo, 1983.

² Cf. Nunes, Ruy A.C., *História da Educação na Idade Média*, EPU-Edusp, São Paulo, pp. 10 e ss. e Pernoud, R., *Idade Média – o que não nos ensinaram*, Agir, Rio de Janeiro, 1979, pp. 17 e ss.

³ Cf. *Idade Média – o que não nos ensinaram*, Agir, Rio de Janeiro, 1979, pp. 46-47.

⁴ Cit. por Pieper, *Scholastik*, DTV, München, 1981, p. 20.

⁵ *Scholastik*, cap. V.

⁶ Huizinga, J., *Homo Ludens*, Perspectiva-Edusp, São Paulo, 1971, p. 85.

⁷ Citarei Tomás pelo texto latino da edição eletrônica de Roberto Busa, *Thomae Aquinatis Opera Omnia* cum hypertextibus in CD-ROM. Editoria Elettronica Editel, Milano, 1992.

⁸ Cf. a já citada *Scholastik*, caps. VII a IX.

⁹ Em latim, a palavra *iocus* tende a ser mais empregada para brincadeiras verbais: piadas, enigmas etc. *Ioca monachorum*, por exemplo, é o título que designa as coleções de charadas, enigmas e brincadeiras verbais dos monges nos mosteiros medievais. A forma inglesa *joke*, conserva essa ênfase no verbal. Já *ludus* – da qual se originaram as nossas: *aludir*, *deludir*, *desiludir*, *eludir*, *iludir*, *includível*, *interlúdio*, *ludâmbulo*, *ludibriar*, *lúdico*, *prelúdio* etc. – refere-se mais ao brincar não verbal: por ação. No entanto, no séc. XIII *iocus* e *ludus* empregam-se frequentemente como sinônimas. Assim, por exemplo, diz Tomás: “As palavras ou ações – nas quais se busca só a diversão chamam-se lúdicas ou jocosas”, “A diversão acontece por brincadeiras (*ludicra*) de palavra e de ação (*verba et facta*)” (*S.Th.* II-II, 168, 2, c.).

¹⁰ Cf. p. ex. o Prólogo da parte II da *Suma Teológica*.

¹¹ É o que significa por exemplo a caracterização, tantas vezes por ele repetida, da virtude como *ultimum potentiae*.

¹² *S.Th.*, prólogo.

¹³ *Ibid.*, I-II, 37, 2, ad 2.

¹⁴ Non posset vivere homo in societate ... sine delectatione, quia sicut Philosophus dicit, in *VIII Ethic.*: “Nullus potest per diem morari cum tristi, neque cum non delectabili”. Et ideo homo tenetur ex quodam debito naturali honestatis ut homo aliis delectabiliter convivat... *ibid.*, II-II, 114, 2 ad 1.

¹⁵ “Aristóteles mostra o que é o termo médio da virtude no brincar. E diz que aqueles que se portam convenientemente no que diz respeito ao brincar são chamados *eutrapeli*, que significa “os que bem convertem”, porque convertem em riso, de modo conveniente e versátil, as coisas que se dizem ou fazem” (854). Cito pela minha tradução em *Cultura e Educação na Idade Média*, Martins Fontes, Coleção Clássicos-Educação, S. Paulo, 1998, p. 292.

Outra passagem ilustrativa da desorientação de Tomás, suscitada pelas deficiências de tradução é aquela em que Aristóteles para ilustrar a diferença entre a atitude viciosa e a virtuosa contrapõe as antigas às novas comédias. Diz o original aristotélico: “Para os antigos autores cômicos era a obscenidade o que provocava o riso; para os novos, é antes a insinuação, o que constitui um progresso”. Já na tradução de que Tomás se vale não há tal contraposição e o Aquinate entende “suspeita” onde o original diz “insinuação”. Daí sua afirmação, interessante, mas que nada tem que ver com o texto aristotélico: “E (Aristóteles) diz que tal critério é especialmente manifesto quando consideramos os diálogos tanto nas antigas como nas novas comédias. Porque se em algum lugar nessas narrações ocorria alguma fala torpe, isso gerava em alguns a irrisão enquanto tais torpezas se convertiam em riso. Para outros, porém, gerava a suspeita, enquanto suspeitavam que aqueles que falavam torpezas possuíam algum mal no coração” (859), *ed. cit.*, p. 294.

¹⁶ Se Tomás escrevesse hoje, seguiria a *Nova Vulgata*, de 1986, que oferece as seguintes versões: “Cum eo eram ut artifex: delectatio eius per singulos dies ludens coram eo omni

tempore, ludens in orbe terrarum et deliciae meae esse cum filiis hominum” (*Prov* 8, 30-31). E “Praecurre autem prior in domum tuam, et illuc advocare et illic lude, et age conceptiones tuas” (*Eclo* 32, 15-16).

Já para este último versículo, a Bíblia de Jerusalém apresenta a tradução: “Corre para casa e não vagueies. Lá diverte-te, faz o que te aprouber, mas não peques falando com insolência”. E para o versículo de Provérbios: “Eu estava junto com ele como o mestre-de-obras, eu era o seu encanto todos os dias, todo o tempo brincava em sua presença: brincava na superfície da terra, e me alegrava com os homens”.

¹⁷ *Et ipsa sapientia loquitur, Prov 8, 30: ‘Cum eo eram cuncta componens ...’. Hoc etiam specialiter Filio attributum invenitur; in quantum est imago Dei invisibilis, ad cujus formam omnia formata sunt: unde Col 1, 15: qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa; et Joan 1, 3: omnia per Ipsum facta sunt. (In I Sent.).*

¹⁸ Não é por acaso que Tomás considera que “inteligência” é *intus-legere* (“ler dentro”): a *ratio* do conceito na mente é a *ratio* “lida” no íntimo da realidade.

¹⁹ O conceito, a idéia.

²⁰ Sartre, Jean-Paul, “O Existencialismo é um Humanismo”, in *Os Pensadores* (vol. XLV Sartre-Heidegger). São Paulo, Abril, 1973, p. 11.

²¹ “*Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum*”, “Deus Pai opera a Criação pelo seu Verbo, ...” (*S.Th.*, I, 45, 6).

²² “Na recapitulação da obra divina, diz *Gn* 2, 1: ‘Assim perfizeram-se os céus e a terra com todos seus ornamentos’. Nessas palavras, podem-se distinguir três obras: a obra da criação, que produziu os céus e a terra, porém informes; a obra da distinção, que perfez os céus e a terra ... e a estas duas deve-se ajuntar a obra de ornamento. Ornamento difere de perfazer, pois a perfeição do céu e da terra parece referir-se à sua constituição intrínseca, enquanto o ornamento refere-se a coisas que lhes são distintas: tal como um homem, que se perfaz pelas suas próprias partes e formas e é ornamentado pelas vestes ou coisas do gênero. ... Assim, é próprio da obra de ornamento a produção de coisas que se movem tanto no céu como na terra” (*S.Th.*, I, 70, 1).

²³ Cf. John F. McCarthy, “The First Four Days According To St. Thomas”, *Living Tradition*, November 1993, No. 49, Ponce, <http://www.rtforum.org/lt49.html>

²⁴ *Considerandum est de creatura corporali. In cuius productione tria opera scriptura commemorat, scilicet opus creationis, cum dicitur: “In principio creavit Deus caelum et terram, etc.”; opus distinctionis, cum dicitur: “Divisit lucem a tenebris, et aquas quae sunt supra firmamentum, ab aquis quae sunt sub firmamento”; et opus ornatus, 10 cum dicit: “Fiant luminaria in firmamento etc.”* (*S.Th.*, I, 65, prol.).

²⁵ “A pessoa do Filho é mencionada tanto na criação das coisas como em sua distinção e ornamento, mas de modos diferentes. A distinção e o ornamento pertencem à formação das coisas. E tal como a formação das obras de arte dá-se pela forma artística que está na mente do artista, que podemos chamar de verbo inteligível, assim também a formação das criaturas dá-se pelo Verbo de Deus. E é por isso que as obras de distinção e de ornamento remetem ao Verbo. Já na obra da criação o Filho é mencionado como princípio, quando se diz (*Gn* 1, 1): ‘No Princípio, criou Deus...’” (*S.Th.*, I, 74, 3 ad 1).

²⁶ *Comentario ao Evangelho de João* (cp 1, lc 2).

²⁷ “*Illud quo aliquid cognoscitur quocumque modo, dicitur lux. Unumquodque autem cognoscitur per suam formam, et secundum quod est actu. unde quantum habet de forma et actu, tantum habet de luce ... est, in quantum habet de entitate et luce*”. Tomás diz no *De veritate* (I, 2): *res naturalis inter duos intellectus constituta est* – a realidade natural está situada entre dois cognoscentes: o *intellectus divinus* – *mensurans* e *non mensuratum* – e

o *intellectus humanus: mensuratum*, que recebe sua “medida” das coisas que, por sua vez, receberam sua “medida” do Verbo.

²⁸ *Ave Palavra*, 2a. ed., José Olympio, Rio de Janeiro, 1978, pp. 94 e ss.

²⁹ *Speculum*, cp. 23. Cito pela edição eletrônica da Brepols – *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*, Universitas Catholica Lovaniensis, 1994.

³⁰ O próprio Tomás só o menciona no comentário a Boécio (exceção feita ao *Super Evangelium Matthei* cp 13, lc 13, onde considera o fato de que Cristo explica as parábolas reservadamente aos apóstolos e, citando nosso versículo, comenta: “*si velimus secreta investigare, debemus in secretum intrare*”).

³¹ Por exemplo, em *S.Th.*, II-II, 175, 4, diz que para conhecer as coisas altíssimas de Deus é necessário que *tota mentis intentio illuc advocetur*.

³² Certamente, diz Tomás, alguém pode encontrar prazer em atividades que têm fim fora de si mesmas, mas, neste caso, quando esta meta exterior falha ou tarda, ajunta-se a aflição ao prazer, o que nunca ocorre com a contemplação da sabedoria ...

³³ Deus é feliz e suas delícias são estar con os filhos dos homens. Isto impede qualquer interpretação do brincar de Deus na Criação como uma piada de mau gosto, no sentido de Macbeth (Ato V): “(*Life*) it is a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing”. Aliás, num outro comentário importante a *Prov* 8, 30-31, “as minhas delícias são estar com os filhos dos homens”, Tomás diz que Deus ama as criaturas, especialmente o homem, a quem comunica o ser e a graça, para fazê-lo partícipe de Sua felicidade (*Super Ev. Io.*, 15, 2).

³⁴ Domenico de Masi, em entrevista a *Roda Viva*, janeiro de 1999, citado por Gilberto de Mello Kujawski, “A sociedade do lazer e seu profeta”, *O Estado de S. Paulo*, 25-2-99, p. 2. A citação vem a propósito do conhecido caso dos prêmios Nobel da Escola de Biologia de Cambridge, que descobriram o DNA. “Os cientistas produziram diversos desenhos da possível estrutura do DNA, a priori, sem base experimental. Na hora de testar aqueles desenhos surgiu a questão: qual deles? A resposta foi: o mais belo. Testou-se o desenho mais formoso e elegante. E não é que deu certo? O esquema do DNA era aquele mesmo” art. cit. Cf. o cap. “A Escola de Biologia de Cambridge”, D. de Masi, *A Emoção e a Regra*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1997. Ainda a propósito do *Logos Ludens* e da ciência, meu amigo (e colega de direção editorial) Dr. Wilson Miguel Salvagnini – professor da EPUSP-Química, que orientou a primeira tese sobre água de coco na USP –, sabendo destas minhas pesquisas, comentou-me o seguinte: “A água de coco como que manifesta uma inteligência e um propósito: trata-se de um líquido que – além de agradável – é espantosamente isotônico, estéril e contém sais e açúcares, tudo como que ‘sob medida’ para a necessidade humana: a tal ponto que pode ser, por exemplo, até tomada por lactentes e é perfeitamente injetável intravenosamente!” Cf. P. ex. Dupaigne, P., “Un jus de fruit peu ordinaire: l’eau de coco”. *Fruits*, v. 26, n. 9, pp. 625 e ss. E poderíamos acrescentar: não haverá algo de lúdico – lembremos do cósmico/cômico de Chesterton – em esconder esse valioso líquido num coco, no alto de um coqueiro?!

³⁵ A esse aspecto do pensamento de Tomás, Pieper dedicou sua obra – de tão sugestivo título – *Unaustrinkbares Licht*. Um parágrafo, a título de resumo: “Temos certamente a potência de conhecimento das coisas, contudo não nos é possível conhecer formalmente a sua *verdade*; conhecemos a imagem imitativa (*Nachbild*), mas não a sua correspondência ao arquétipo (*Urbild*): a relação existente entre o ser-pensado (*Erdachtsein*) e o seu projeto” Pieper, J., “Luz Inabarcável – o Elemento Negativo na Filosofia de Tomás de Aquino”, cito pela tradução de G. Greggersen em *Convenit* 1, ed. Arvo, Salamanca, 2000, <http://www.hottopos.com/convenit/jp1.htm>(*). Para o tema do mistério, veja-se o capítulo correspondente em Lauand, *O que é uma Universidade*, Perspectiva-Edusp, São Paulo, 1987.

³⁶ Cf. p. ex. Pieper, *Scholastik*, DTV, München, 1978, cap. XI.

THE PROBLEM OF THE ACTUALITY OF AQUINAS'S CONCEPT OF HUMAN HEALTH

ZBIGNIEW PANPUCH

In this short exposition I will try to compare the opinions of St Thomas Aquinas on health, contained in his various writings, with the opinions of Joseph Tilden MD, living at the turn of 19th and 20th centuries (1851-1940). His opinions are so interesting because they show the use of scientific methods as well as philosophical ones in reference to such questions on health and disease, their cause, restitution and preventive treatment, also stressing the fundamental role of mental equilibrium for working correctly not only in the moral sphere, but also in the physiological one. The aim of the paper is to show that, often, ancient texts in fields considered obsolete or out-of-date contain interesting intuitions which often demand an interpretation or a new reading in the light of present achievements, and they can also provide investigative inspiration. Moreover I try to show "unorthodox" medical approaches to problems of health or the treatment, which however, as it seems, are not devoid of legitimacy.

Introduction

We often meet the statement that the thought of St Thomas Aquinas is relevant today only in theological and philosophical disciplines, i.e. traditional *philosophia perennis*, which includes general metaphysics, metaphysics of man, of knowledge or morality. His physical, astronomical or medical views, that is, *philosophia naturalis*, under the influence of modern and present discoveries and inventions, were considered obsolete and out-of-date. Not many people are interested in analysing them.

Therefore it was interesting to look at Aquinas's opinions in the light of some present medical theories. Would Aquinas have not had something to say to us today? Are his opinions really outdated? It is proper to note that, until chemical and pharmaceutical industries were developed into financial powers, many medical theories existed and competed with one another. However, since the financial power and strength of money have resulted in something, what we call *orthodox* or *official medicine*, a sort of "medical cor-

rectness”, so to say, strongly related to pharmaceutical industries, the methods of treatment based on proper hygiene and diet theories (nourishment) alternative in relation to medicines and surgery were pushed down to *sui generis* underground as unscientific, superstitious, odd or strange.

This short exposition tries to compare the opinions of St Thomas Aquinas concerning health, contained in his different writings, with the opinions of Joseph Tilden MD, living at the turn of the 19th and 20th centuries (1851-1940). His opinions are quite interesting because they show the use of scientific and philosophical methods in reference to such questions as health and disease, their causes, restitution and preventive treatment. They also accent the fundamental role of mental equilibrium for correct human acting not only in the moral sphere, but also for physiological functions of the human organism.

The aim of the lecture is to show that sometimes ancient texts in fields held for obsolete or out-of-date contain quite interesting intuitions which often demand an interpretation or a new approach in the light of present scientific achievements. They can also be a strong investigative inspiration. Moreover I try to show “unorthodox” medical approaches to problems of health or treatment, which however, as it seems, are not devoid of legitimacy.

First of all, Thomas Aquinas dealt with health from a spiritual point of view and with the sacraments as *sui generis* “medicines of the soul” and God’s grace as the cause of human health. Yet while he pointed out many times numerous analogies to bodily health, he did not avoid thereat to show its specific character.¹ The basic Latin word *sanitas* along with its inflections appears in his texts more than 800 times, which gives an abundance of contexts and makes possible the reconstruction of his views.

One should remember that St Thomas Aquinas was fundamentally a theologian and a philosopher; therefore his “medical” (in today’s meaning) opinions were inherited from predecessors and are based on the theory of the equilibrium of bodily humors. Much more interesting is his theology and philosophy of health and disease as well as his concept of medicine as art. Since scholastic philosophy did not hesitate to reach for the final causes of examined facts, it was necessary for Aquinas to employ theology, too.

1. WHAT IS HEALTH AND DISEASE

Similarly as evil is the lack of good, disease is the absence of health and thus we can get to know what a disease is.² It is possible to define some-

thing in two ways, what we call being healthy: in reference to health in itself or to some part or the whole body: health is hence a form of the body liable³ to be healthy and something similar to virtue, but in reference to the body.⁴ Virtue then is a disposition of something perfect, i.e. that is compliant to its nature, in order to be the best.⁵ It is possible to name virtue the health of the soul,⁶ which depends on settlement in the soul of different strengths and abilities in mutual relation and on something outside of it. Similarly health, along with beauty, is the proper disposition of the body.⁷ Thus the definition of health is a functional one: man (or any bodily organ) is healthy if he can execute the action of a healthy man (organ).⁸

Proper action requires suitable *habitus*, which is a lasting disposition or a quality difficult to change. As a matter of fact, the possession of *habitus* is to be attributed to the soul, however Aquinas understands health as something like *habitus*.⁹ It is something that makes its subject able to be good and to act correctly.¹⁰ *Habitus* of health comes into being from adequacy of carnal humors,¹¹ their proper mixture¹² and suitable proportion in reference to a concrete nature.¹³ Different degrees of this adequacy and proportion are possible, so health can be smaller or greater and it differs in different subjects and in the same subject at different times.¹⁴ The gradation of health would be as follows: the most faintly disposed is a person who cannot reach perfect health but some limited degree by few means. Better is the one who can reach perfect health for oneself with many means; better still with few means. The best meanwhile would be the one who has perfect health without any means.¹⁵

2. WHAT ARE THE CAUSES OF HEALTH AND DISEASE

a) Original sin is the first cause of disease, which is surely a disordered disposition coming from dissolving a primary justice. The disease of the body similarly is a disordered disposition resulting from the resolving of equality which is a principle of health. Original sin is thus called a weakness (apathy) of nature.¹⁶ Consequently humans became mortal.¹⁷ Mortality followed their separation from the source of life. Disease because of the loss of God's grace, which is the health of man, as it is written by Jeremias (17, 14): *heal me Lord and I will be healthy* and the Psalm 6, 3: *have mercy on me Lord, because I am sick*.¹⁸ In a state of innocence man was immortal not because of an internal power existing in him, but because of a supernatural power given to his soul which kept the body

away from destruction, of course as long as he stayed subjected to God. This was rational, to be equipped with such an ability, as the rational soul exceeds the possibilities of the body. In this way man possessed power over his life and death.¹⁹

Yet sin did not destroy human nature entirely: it still possesses the powers of life and with them nature keeps the body healthy and restores it at times of disease without the help of medicine,²⁰ although this does not happen immediately²¹ and of course within certain limits. Sometimes, however, nature requires the help of art, but when that internal principle undergoes irreversible exhaustion, no medicine will help any longer.²²

b) Secondary causes result from the fact that the soul in man establishes a certain unity with the body, so-called *compositum*, and thus a change in soul or in its cognitive or appetitive powers can cause changes in the body in reference to warmth or cold, and this way health or disease.²³

c) Third-rate causes however result from various external factors and influences, which are necessary for the proper working of physiological processes: for example an excess of food or drink, especially of alcohol, destroys health. Moderation in their usage as also proper exercises strengthen and preserve health.²⁴ An important health factor is also the climate of the country and the animals which cannot protect themselves by other means migrate along with changes of yearly seasons in order to keep their health. The changes in the body inflicted by the climate may easily destroy the body's internal harmony. Men living in the warmest countries do not live long.²⁵ All this causes the mutation of internal components in man, which are called warmth and cold, moisture and dryness.²⁶

3. HOW DOES A DOCTOR WORK (OR THE ART OF MEDICINE)

One should remember that any effect could come from external and sometimes from internal causes. Similarly health in a sick man can come from an outside cause, i.e. the art of medicine, and sometimes from an internal principle, when someone recovers because of the powers of nature. Of course, this internal principle – individual nature of each person – performs the healing process in the subject. A doctor only tries to imitate nature: he must never act against it. Moreover, the art of medicine is only auxiliary and supportive: it strengthens and delivers means like food and medicine which are used by that internal principle to achieve its result (i.e. health).²⁷

3.1. *A Paradigm – Healing by God*

God's healing does not intend to heal only the body, but much more the soul, or the whole person. The necessary condition for that was the faith of such person.²⁸ Numerous sins are the cause of disease and if they retreat health comes back,²⁹ as in the case of the Gospel's healed paralytic. Consequently St Thomas says that it is God's grace which causes the health of the soul, and therefore as an after-effect also the health of the body.³⁰ Thus the sacraments are the tools of God's grace and it is also possible to receive the body's health. But this happens only inasmuch as it is necessary for spiritual health and if the receiving subject is free from any obstacles, which could disturb the healing.³¹ At last the first cause of health or disease (as a dispensation) is God's will, for it is the cause of causality of every other cause.³²

3.2. *The Work of a Doctor*

A doctor has to know whereupon depends health as a form of the body and also the matter of this health, the nature of individual physiological humours, on what their equilibrium depends and whereupon.³³ This understanding is a basis of his work, which aims to achieve such a state (i.e. health) in his patient.³⁴ This is achieved by delivering auxiliary means, which are used by nature for causing health: because it alone heals and doctors cooperate only.³⁵ And therefore, being in the doctor's intellect, health is the principle of recovery which is induced by art. The understanding of health is a cognitive form in the doctor's intellect. This form becomes present in the matter of a patient's body by means of medicine causing the harmony of bodily humors.

Therefore the treating doctor begins by considering what is health in reference to the nature of man. If for example one is sick because of lack of warmth, then a doctor gives warmth in the form of a drink or medicine and the patient receives this energy and is moved to health. And again the doctor has to know which means give the body a warmth. Administering this belongs to the skills of a doctor who namely gives a suitable medicine.³⁶

3.3. *Some Medical Procedures*

These are examples of medical procedures that St Thomas Aquinas mentioned: causing of different kinds of movements in the body, both external (as gymnastics) and internal caused by application of warming medi-

cines.³⁷ Further cleaning, which sometimes is caused by nature itself,³⁸ as well as slimming.³⁹ Bad medicine would be such a one which misses the intended aim and does not lead to health.⁴⁰

JOHN TILDEN MD ON HUMAN HEALTH⁴¹

It seemed reasonable to give room to the author himself and leave his words without changes, with only small commentaries:

1. CONDITIONS OF GOOD HEALTH

J. Tilden was not a philosopher like Thomas Aquinas and sees the first and most important condition of preserving one's own health in physical and emotional balance, equanimity – evenness of mind or temper; composure; calmness. To be technically poised, he says, we should be anatomically, physiologically, and chemically balanced; in his opinion asymmetry is the rule, so we cannot hope to be perfectly balanced. We can, however, strive for equanimity – evenness of mind and temper. Fortunately, sometimes contentment comes with striving, not with possession, although it would be better to possess it.

To secure emotional balance, we have to be active in different fields, mainly in work. This means that one is fully occupied and contented with one's work, not with its emoluments. No man is satisfied with work that has nothing in it but the dollars he gets out of it. Nothing but creative work satisfies the mind.

2. THE CAUSES OF HEALTH AND DISEASE

2.1. *Equanimity and Harmonia are Endangered*

In Tilden's view the disposition of most people is to seek abridgement: But nature abhors it as it really is a vacuum. 'Get-Rich-Quick' was mainly the ideal of all. Yet time and honest labor are necessary for building character, education, and ability in any and all lines. In the physical as well as in the mental world the old Latin apothegm applies: *Cito maturum, cito putridum* – 'Soon ripe, soon rotten.'

Athletes die early. Why? Development is forced. ... The stability that youth gives tissue is rapidly ageing, with the result that the athlete dies of senility in youth.

Poise and equanimity have become meaningless terms in this age. The elements of success which make for ideal maturity are lacking in the welding influence of time and experience. The present-day mind is athletic; it is prematurely aged at the expense of time, which is required for stabilizing. Hospitals, penitentiaries, and insane asylums cannot be built fast enough to accommodate the prematurely senile. That is what disease is – old-age tissue out-running the supply of new.

2.2. Why Is Poise Important for Health

The importance of poise lies in fact that many diseases results from excessive psychic and physical tensions, which exceed the capability of a given person:

If we refuse to live composed, poised, and relaxed, we become tense and build discomfort. A contracted brow builds headache. A tense, fixed state of the muscular system brings on muscle-fatigue, which may be treated as neuralgia, neuritis, or rheumatism. There were many invalids of nervous type who had been treated by many doctors and for many diseases. Tension of the entire body was one of the pronounced symptoms, and health could not be brought back until this habit was overcome. The discomforts complained of by those who have tumor of the womb, goiter, cystitis, stomach and bowel derangements, rest largely on a basis of nervous tension, which must be overcome before comfort and full health will return. Position in standing, walking, sitting, and lying down may be such as to cause tension. ... Poise of mind and body should receive attention early as well as late in life.

And what does it mean to be poised:

Good health late in life indicates self-control, moderation in all things, and equanimity-poise. Moderation does not mean the same to all people. Some men call three to six cigars a day moderate indulgence; others believe that one to six a month is temperate. Those who have an irritable heart and stomach are immoderate when they use tobacco at all. Fortunate is the person who knows his limitations and respects them. Of such a person it may be said that he is poised.

2.3. Poise as a Necessary Condition for Immunity

The evidence and necessity of natural immunity to various pathogens and disturbances:

It would be incongruous if man was left without such an important element as autoimmunization, when no animal has been forgotten in the great scheme of creation. Powers of offense and defense have been wisely provided, and to suppose that the king of all animals – man – should be left defenseless is most absurd. No, man is provided with a nervous system, at the head of which is a brain capable of thinking, which can come to the aid of a flagging nervous system and help to renew it.

The main role of the nervous system in relation to health is to provide the energy needed to clean the toxins out of body:

When the nervous system is normal – when there is full nerve-energy – man is normal and immune to disease. *Disease begins to manifest only when environments and personal habits use up energy faster than it is renewed.* This contingency the properly educated mind begins to remedy at once by removing or overcoming all enervating influences.

Man's immunization to disease requires a life so well ordered that his nerve-energy is kept at or near normal. When nerve-energy is prodigally squandered, he is forced into a state of enervation; then elimination of the waste-products is checked, leaving the waste – toxin – in the blood, causing Toxemia – self-poisoning – the first, last and only true disease that man is heir to.

Toxins themselves are not dangerous. The lack of their elimination and stocking in the organism are the true dangers:

Toxin is a by-product as constant and necessary as life itself. When the organism is normal, it is produced and eliminated as fast as produced. From the point of production to the point of elimination, it is carried by the blood; hence at no time is the organism free from toxin in the blood. In a normal amount it is gently stimulating; but when the organism is enervated, elimination is checked. Then the amount retained becomes overstimulating – toxic – ranging from a slight excess to an amount so profound as to overwhelm life.

An excess in the amount of toxins stimulates the body to vicarious elimination of them and this is called disease:

Toxin is a normal, natural product of the system, always present. Being a constant, it answers every requirement for a universal cause

of all so-called diseases. All the different symptom-complexes, which are given special names, take their names from the organs involved in the toxin crisis; but they are not individual – they are only symptoms of vicarious elimination. For example: Tonsillitis, gastritis, bronchitis, pneumonia, colonitis, are each and every one toxic crises, differing only in location and symptoms. So-called diseases are just so many different locations where toxin is being eliminated. All are different manifestations of one disease Toxemia.

3. MEDICINE AND HEALTH

The *sui generis* philosophy of health and disease does not agree with the praxis of “normal” medicine:

To sum up briefly the difference between the toxic methods and ‘regular medicine’: Toxemia is a system based on the true cause of disease – namely *Toxemia*. Before toxemia is developed, natural immunization protects from germs, parasites, and all physical vicissitudes.

Tilden remains sceptical in evaluating the efforts of official medicine:

Diagnosing according to modern medical science is a scheme of symptomatology that means nothing except a guide in discovering organic change – pathological change; and if no change or pathology is found, the case is sent home, with the advice to return again in a few months; or perhaps it will be kept under observation for a while. ... Suppose infected teeth were found or sinus infection, what of it? What causes the teeth and sinuses to be infected? Why is rheumatism a symptom of infection, and the focal infections not a symptom of rheumatism?”.

The main objection against modern medicine is lack of knowledge of the true causes:

The truth is that rheumatism, infected teeth, and sinus infections, as well as every other pathology found in the body, are effects. Symptoms without lesions represent functional derangements which have not been repeated long enough or often enough to cause organic change. If, as diagnosis goes, the cause is to be found in the disease, at what stage are we to look for it? Is it at the beginning, or in the fully developed organic change, or in the dead man? It appears to me, after being in the game for over fifty years, that a plan which has received so much labor without reward should be abandoned.

The consequence of such attitude is a delusion of diagnosis:

Diagnosis is so fraught with the element of uncertainty that no reliance can be placed upon it. Research occupies an army of laboratory experts in hunting the cause of disease, and also cures. They are doomed to fail; for how is it possible to find cause in effects? The specialist is so limited in his knowledge of the philosophy of health and disease that he becomes deluded on the subject; and this delusion often causes him to see meningitis, appendicitis, ovaritis – or any disease that happens to be the subject of his specialty – in every case brought to him. As a matter of fact, most attacks of disease of any and all kinds get well, whether treated or not, if they have not passed from functional to organic.

If no real diagnosis can be given, then a real cure cannot be offered:

This statement needs a little explanation. It is said that eighty per cent who fall sick get well, or could get well without the aid of a doctor. All so-called attacks of disease of whatever kind are crises of toxemia, which means vicarious elimination of toxin that has accumulated above the saturation (toleration) point. These crises may be symptoms which we call cold, 'flu', tonsillitis, gastritis, headache, or some other light malady. They come today and are gone in a few days. If treated, we say they were cured. If they are not treated, we say they got well without treatment. The truth is that the surplus toxin – the amount accumulated above the point which can be maintained with comfort – is eliminated, and comfort returns. This is not a cure; it is one of nature's palliations.

In this way the only reasonable treatment is to remove the real cause of the disease:

When the cause or causes of enervation are discovered and removed, the nerve-energy returns to normal. Elimination removes toxin as fast as developed by metabolism. This is health – this is all there is to any cure. In a few words: Stop all enervating habits; stop eating; rest until nerve-energy is restored to normal. When this is accomplished the patient is cured. A short or long fast is beneficial to most sick people. Those who are afraid of fasting should not fast. All other so-called cures are a delusion, and at the most a passing palliation; ... The treatment is so simple that it staggers those who believe in curing. Heroic treatment is disease-building. Find in what way nerve-energy is wasted, and stop it – stop all nerve-leaks. Then returning to normal is a matter of time, in which nature attends to

all repairs herself. And she resents help – medical officiousness. Stopping one enervating habit benefits; but dependable health brooks no enervating habits at all.

What then could be the role of a doctor at last?

The truth is that we are not needing a doctor at all. We need a physician who teaches us a self-control, poise, equanimity, repose. And when these impulses are sent over the sympathetic nerves to our subconscious maker, we shall begin to receive images of a more man, until an approach to perfection is attained. Self-control, with an ideal of just the kind of person we should like to be held before the subconscious all the time, will be returned to us just as we order. We are made in the image of the ideal we hold before our maker – the subconscious. We must live it, however. Simply holding an ideal will not get us anywhere. If our ideal is for sobriety, getting drunk will not bring our dreams true. If our ideal is for perfect health, we certainly cannot expect a sensual life to build it. We may have an ideal image, but if we do not live it, a distortion will be created.

This seems to come closer to views pointed out some centuries ago by St Thomas Aquinas: we must have a proper goal in our life and live according to it. The good life is possible only with virtues which secure the right course of one's life. The good life brings happiness and as a consequence a state of good health. This is however quite difficult to achieve with man's power alone. God must help us and thus His grace seems to be the last and main cause of our integral health: both bodily and spiritual.

Conclusions

Putting together the two time-wise so distant concepts of human health could justify such conclusions:

1. In both systems the true cause of Health is the same – namely nature itself and its powers. In order to preserve health one must live in temperance and harmony with one's own nature, both spiritual and physical.

2. The role of the doctor is limited to subserving nature, however in different ways and range in both authors.

3. The health system of J. Tilden, temporally closer to us, even reduces the role of external physical influences on our health putting the weight on inner psychic harmony and thus coming closer to the human moral condition shown in most classical, scholastic authors. It is then open to more fundamental explanations of a philosophical and theological nature as included in St Thomas's works.

4. Numerous analogies can be seen: heat-energy, the role of purgation, temperance, self-constraint, soundness of mind.

5. These and other possible analogies allow the opinion that older health conceptions do not need to be sent to the archive of thought while the recent conceptions need to be supported and justified by proper realistic philosophy considering the complete human nature.

¹ *S.c.G.*, I, 4, c. 73. "Cum enim hoc sacramentum sic ordinetur contra infirmitatem corporis inquantum consequitur ex peccato, manifestum est quod contra alias sequelas peccati hoc sacramentum ordinatur; quae sunt pronitas ad malum et difficultas ad bonum; et tanto magis quanto huiusmodi infirmitates animae sunt propinquiores peccato quam infirmitas corporalis".

² *In lib. metaph.*, lib. 7, lect. 6, n. 25: "Per absentiam enim sanitatis cognoscitur infirmitas. Sanitas autem, quae est in anima, est quaedam ratio, per quam cognoscitur sanitas et infirmitas; et consistit in scientia, idest in cognitione utriusque".

³ *In de an.*, lib. 4, lec. 2, n. 11: "Et similiter quo sanamur dicitur de duobus: quorum unum est sanitas, et aliud est aliqua pars corporis, vel etiam totum corpus. Utrobique autem unum est quasi forma, et aliud quasi materia. Nam scientia et sanitas sunt formae et quasi actus susceptivorum: scientia quidem forma scientifici, idest partis animae, in qua est scientia; sanitas vero est forma corporis sanabilis".

⁴ *S.Th.*, I-II, q. 71, ra. 3: "sanitas etiam quaedam virtus ponitur in *Phys.* (vii, text. 17)".

⁵ *S.Th.*, I-II, q. 71, a. 1 co.: "Quod virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam".

⁶ *S.Th.*, I-II, q. 59, a. 2, arg. 2: "Praeterea, virtus est quaedam recta habitudo animae, sicut sanitas corporis, ut dicitur in VII *physic.*, unde virtus quaedam sanitas animae esse videtur, ut tullius dicit, in IV de *tuscul. Quaest.*".

⁷ *S.Th.*, I-II, q. 55, a. 2, ra. 1: "Et ideo ipsa virtus est quaedam dispositio ordinata in anima, secundum scilicet quod potentiae animae ordinantur aliquo modo ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideo virtus, inquantum est conveniens dispositio animae, assimilatur sanitati et pulchritudini, quae sunt debitae dispositiones corporis". See also: *In libri phys.*, lib. 7, lec. 5, n. 6: "Sanitas enim, quae est quaedam virtus corporis, est quaedam commensuratio calidorum et frigidorum; et dico hanc commensurationem fieri, secundum debitam proportionem eorum quae sunt infra, idest humorum ex quibus componitur corpus, ad invicem et ad continens, idest ad totum corpus".

⁸ *S.Th.*, I-II, q. 49, a. 3, ra. 3: "Ad tertium dicendum quod sanitas dicitur habitus, vel habitualis dispositio, in ordine ad naturam, sicut dictum est. Inquantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde philosophus dicit, in X de *historia animal.*, quod homo dicitur sanus, vel membrum aliquod, quando potest facere operationem sani".

⁹ *S.Th.*, I-II, q. 50, a. 1, ra. 2: "Et ideo non dicitur quod sanitas difficile mobilis simpliciter sit habitus, sed quod est ut habitus, sicut in Graeco habetur. Qualitates autem animae dicuntur simpliciter habitus".

¹⁰ *In lib. phys.*, lib. 7, lec. 5, n. 6: "Habitus qui sunt in prima specie qualitatis, etiam corporei, sunt quaedam virtutes et malitiae. Virtus enim universaliter cuiuslibet rei est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit: unde virtus corporis dicitur, secundum quam bene se habet et bene operatur, ut sanitas".

¹¹ *De ver.*, q. 27, a. 1, ra. 4: "sanitas est quaedam qualitas corporalis ex humoribus adaequatis causata".

¹² *Super ad hebr.*, cap. 12, lect. 3: "Sicut enim sanitas corporis consistit in contemperatione humorum, ita sanitas spiritualis in ordinatione affectuum". See also: *Sententia libri ethicorum*, lib. 10, lec. 3, n. 5: "Huiusmodi enim determinata dici possunt, inquantum aliquantiter attingunt id ad quod ordinantur, licet possent propinquius attingere. Sicut commixtio humorum habet rationem sanitatis ex eo quod attingit convenientiam humanae naturae; et ex hoc dicitur determinata, quasi proprium terminum attingens".

¹³ *In psalmos*, pars 44, n. 2 Resp.: "Unde sanitas est proportio humorum in comparatione ad talem naturam". See also: *In lib. phys.*, lib. 7, lec. 5, n. 6: "Sanitas enim, quae est quaedam virtus corporis, est quaedam commensuratio calidorum et frigidorum; et dico hanc commensurationem fieri, secundum debitam proportionem eorum quae sunt infra, idest humorum ex quibus componitur corpus, ad invicem et ad continens, idest ad totum corpus".

¹⁴ See: *De virt.*, q. 5, a. 3, co.; *S.Th.*, I-II, q. 52, a. 1, co. and *Sententia libri ethicorum*, lib. 10, lec. 3, n. 5.

¹⁵ *S.Th.*, I, q. 77, a. 2, co.: "Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis; melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius, qui remediis paucis; optime autem, qui absque remedio perfectam sanitatem habet".

¹⁶ *S.Th.*, I-II, q. 82, a. 1, co.: "Et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae, sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturae dicitur" [Cf. Augustine, *In Ps.* 118, serm. iii].

¹⁷ *S.Th.*, I, q. 97, a. 1, sc.: "... per peccatum intravit mors in mundum. Ergo ante peccatum homo erat immortalis".

¹⁸ *In IV sent.*, proe: "Ex peccato primi hominis humanum genus duo incurrerat, scilicet mortem, et infirmitatem. Mortem propter separationem a vitae principio, de quo in psalm. 35, 10, dicitur: apud te est fons vitae; et qui separatur ab hoc principio, de necessitate moritur: et hoc factum est per primum hominem. Unde dicitur Rom. 5, 12: per unum hominem peccatum in mundum intravit, et per peccatum mors. Infirmitatem vero propter destitutionem gratiae, quae est hominis sanitas, quae petitur hierem. 17, 14: sana me domine, et sanabor; et ideo in psalm. 6, 3, dicitur: miserere mei domine, quoniam infirmus sum".

¹⁹ *S.Th.*, I, q. 97, a. 1, co.: "Respondeo dicendum quod aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. ... Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causae efficientis. Et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis. Quia, ut Augustinus dicit in libro de quaest. Vet. Et nov. Test., q. 19, deus hominem fecit, qui quandiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem. Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quandiu ipsa deo subiecta mansisset.

Quod rationabiliter factum Est. Quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae, ut supra dictum est. Conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae”.

²⁰ *S.Th.*, I-II, q. 109, a. 7, ra. 2: “Sed homo per virtutem naturae potest resurgere de aegritudine ad sanitatem sine auxilio exterioris medicinae, propter hoc quod intus manet principium vitae, a quo procedit operatio naturalis”. See also: *In III sent.*, dist. 33, q. 2, a. 5, ra. 2: “sanitas corporalis non indiget arte medicinae ad perficiendum opera sani hominis; et ideo sic ad sanitatem habendam non indiget homo ut ipse medicinam habeat”. See also: *In metaph.*, lib. 7, lec. 8, n. 3: “Sicut in corpore humano, quod est materia sanationis, inest virtus activa, per quam corpus potest sanare seipsum”. Similarly: *S.c.G.*, lib. 3, cap. 156, n. 2: “Eiusdem enim virtutis est continuare salutem alicuius, et interruptam reparare: sicut enim per virtutem naturalem continuatur sanitas in corpore, ita per eandem virtutem naturalem sanitas interrupta reparatur”.

²¹ *In III sent.*, dist. 33, a. 2 c, ag. 1: “sicut quod sanitas restituitur, quam etiam natura posset restituere, licet non statim”.

²² *S.c.G.*, lib. 4, cap. 72, n. 2: “Considerandum est autem quod corporalis sanatio quandoque quidem ab intrinseco totaliter est: sicut quando aliquis sola virtute naturae curatur. Quandoque autem ab intrinseco et extrinseco simul: ut puta quando naturae operatio iuvatur exteriori beneficio medicinae. Quod autem totaliter ab extrinseco curetur, non contingit: habet enim adhuc in seipso principia vitae, ex quibus sanitas quodammodo in ipso causatur”.

²³ *S.Th.*, I, q. 110, a. 2, ag. 1: “Sed conceptioni animae obedit materia corporalis, immutatur enim corpus hominis ex conceptione animae, ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem. ... ra. 1: Ad primum ergo dicendum quod anima nostra unitur corpori ut forma; et sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius; praesertim cum motus sensitivi appetitus, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis”. See also: *De ver.*, q. 26, a. 10 co.: “et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores et inferiores, et etiam corpus invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat; et inde est quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem, et usque ad mortem: contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurere”.

²⁴ *S.Th.*, II-II, 149, a. 1, co.: “Unde dicitur Eccli. XXXI, sanitas est animae et corporis sobrius potus. Vinum multum potatum irritationem et iram et ruinas multas facit”. See also: *Sent. lib. eth.*, lib. 2, lec. 2, n. 7: “Nam sive aliquis sumat nimis de cibo vel potu, sive etiam minus, quam oporteat, corrumpitur sanitas. Sed si aliquis secundum debitam mensuram utatur exercitiis et cibis et potibus, fiet in eo fortitudo corporalis et sanitas et augebitur et conservabitur”. And also: *Sent. libri eth.*, lib. 2, lec. 2, n. 7, *In dyonisi de div. nom.*, cap. 4, lec. 16.

²⁵ *In de caelo et mundo*, lib. 1, lec. 7, n. 2: “sicut sanitas et languor proveniunt ex transmutatione frigidi et calidi, humidi et sicci”.

²⁶ *In de caelo et mundo*, lib. 1, lec. 7, n. 2: “sicut sanitas et languor proveniunt ex transmutatione frigidi et calidi, humidi et sicci”.

²⁷ *S.Th.*, I, q. 117, a. 1, co.: “Aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinae; quandoque autem ab interiori principio ut cum aliquis sanatur per virtutem naturae. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda. Primo quidem, quod ars imitatur naturam in sua operatione, sicut enim natura sanat infir-

mum alterando, digerendo, et expellendo materiam quae causat morbum, ita et ars. Secundo attendendum est, quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadiuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus utatur ad effectum producendum, sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum”.

²⁸ *S.Th.*, III, q. 44, a. 3, ra. 3: “Et ideo non conveniebat christo ut alicuius corpus curaret, nisi eius curaret animam. Unde super illud Ioan. VII, totum hominem sanum feci in sabbato, dicit Augustinus, quia curatus est, ut sanus esset in corpore; et credidit, ut sanus esset in anima”.

²⁹ *Ibid.*, “Specialiter autem paralytico dicitur, dimittuntur tibi peccata, quia, ut Hieronymus dicit, super Matth., datur ex hoc nobis intelligentia propter peccata plerasque evenire corporum debilitates, et ideo forsitan prius dimittuntur peccata, ut, causis debilitatis ablatis, sanitas restituatur”.

³⁰ *De ver.*, q. 27, a. 1, ag. 4: “Praeterea, gratia est quaedam animae sanitas. ... Ergo et gratia non ponit aliquam formam in anima, sed praesupponit potentias animae aequalitate iustitiae adaequatas”.

³¹ *In IV sent.*, dist. 23, q. 1, a. 2b, co.: “Et quia ratio operans nunquam inducit secundarium effectum nisi secundum quod expedit ad principale; ideo ex hoc sacramento non sequitur corporalis sanatio semper, sed quando expedit ad spirituales sanationem; et tunc semper eam inducit, dummodo non sit impedimentum ex parte recipientis”.

³² *In I sent.*, dist. 45, a. 4, ex.: “Itaque non nisi dei voluntas causa prima est sanitatis et aegritudinis, praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum. Per hoc non excluduntur aliae causae a causalitate, sed ab hoc quod est esse primam causam”. See also: *In psalmos* 40, n. 3: “Peccatum enim deordinavit corpus, et corpus deordinavit animam: Sap. 9: corpus quod corrumpitur, aggravat animam. Et haec sanitas habetur a deo solo: Sap. 16: non herba neque malagma sanavit eos, sed sermo tuus domine”.

³³ *In phys.*, lib. 2, lec. 4, n. 5: “Sed eiusdem scientiae artificialis est cognoscere materiam et formam usque ad aliquem certum terminum; sicut medicus cognoscit sanitatem ut formam, et cholerae et phlegma et huiusmodi sicut materiam in qua est sanitas, nam in contemperatione humorum sanitas consistit”.

³⁴ *S.c.G.*, lib. 3, c. 146, n. 5: “Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum”.

³⁵ *De spirit. creat.*, proe. a. 9, ra. 7: “... sed sicut sanitas in infirmo a medico: qui causat sanitatem, in quantum subministrat aliqua adminicula, quibus natura utitur ad sanitatem causandam, et ideo eodem ordine medicus procedit in sanando, sicut natura sanaret. Sicut enim principalis sanans est natura interior”. See also: *De unit. itel.*, cap. 5: “Sicut enim in infirmo est principium naturale sanitatis, cui medicus auxilia subministrat ad sanitatem perficiendam, ... doctor autem subministrat quaedam adminicula, deducendo conclusiones ex principiis per se notis. Unde et medicus nititur eo modo sanare quo natura sanaret, scil. Calefaciendo et infrigidando; ... Et sicut sanitas in infirmo fit non secundum potestatem medici, sed secundum facultatem naturae”.

³⁶ *In lib. metaph.*, lib. 7, lect. 6, n. 29: “Et sicut diximus de actione artis respectu formae, quae est ultimus finis generationis artificialis, similiter est de omnibus aliis intermediis. Sicut ad hoc quod convalescat, oportet quod adaequentur humores. Hoc igitur ipsum quod est adaequari, est unum de intermediis, quod est propinquissimum sanitati. Et sicut medicus, ad hoc quod faceret sanitatem, incipiebat considerando quid est sanitas: ita, ad hoc quod faciat adaequationem, oportet quod sciat quid est adaequatio; videlicet

quod adaequatio est hoc, scilicet debita proportio humorum in respectu ad naturam humanam. Hoc autem erit si corpus fuerit calefactum; quando scilicet quis infirmatur propter defectum caloris. Et iterum oportet quod sciat quod quid est hoc, scilicet calefieri: sicut si dicatur quod calefieri est immutari a medicina calida. Et hoc, scilicet dare medicinam calidam, existit statim in potestate medici, et est iam in ipso, idest in potestate eius, ut talem medicinam det”.

³⁷ *De ver.*, q. 11, a. 2, co.: “sicut motus causat sanitatem, aut aliqua medicina calida, in qua calor invenitur vel actualiter vel virtualiter; calor autem non est tota sanitas, sed est pars sanitatis”.

³⁸ *De ver.*, q. 28, a. 7, co.: “sicut purgatio est causa sanitatis in genere causae efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causae finalis”.

³⁹ *In lib. phys.*, lib. 2, lec. 5, n. 6: “sicut medicus ad sanitatem inducendam extenuat corpus, et sic sanitas est finis maciei; maciem autem operatur per purgationem; purgationem autem per potionem; potionem autem praeparat per aliqua instrumenta”.

⁴⁰ *De malo*, q. 9, a. 1, co.: “Quandoque vero dicitur vanum quando aliquid non consequitur finem debitum: sicut dicitur aliquis in vanum medicinam sumpsisse qui non est consecutus sanitatem”.

⁴¹ This part of my paper is mainly excerpted from the chapter “Poise” of the book of Tilden, J.H., M.D. *Toxemia Explained*. Dr. Tilden’s Health School, Denver, Colorado, 1935.

LA NEGAZIONE TOMISTA DELL'ILEMORFISMO PSICHICO UMANO TOMMASO VS. BONAVENTURA

ROMANO PIETROSANTI

In the 18th century universal hylemorfism was a very diffused doctrine to distinguish metaphysically God from creatures. It was applied also to human souls. It was founded by Avicenna in the 11th century and Bonaventure was its most important supporter. Thomas Aquinas rejects it since the beginning of his academic career. He replaces it with his absolutely original theory of distinction and mutual relation of act of being and essence. This is the basic hylemorphic argumentation: where there are material properties, there is matter, because matter is identical to potency. Thomas replies with two argumentations: metaphysically the human soul is (subsistent) form; therefore if human soul were material it would be totally material and not form; intellectually the human soul understands material objects without their matter and it would be impossible if it were material. The basic error of the Hylemorfists is the isomorphism between cognitive and metaphysical order.

Volendo occuparci della struttura metafisica della persona ci accingiamo a considerare direttamente se la composizione ilemorfica, già negata da Tommaso in senso generale come principio di distinzione Creatore-creatura, in particolare riguardo alle sostanze separate, ossia gli angeli, possa mai valere per l'anima umana. Il suo statuto ontologico ha sufficienti analogie con quello angelico da potersi servire di molti dati già emersi in quel contesto; i medievali l'avrebbero chiamata non sostanza separata, bensì unita, per distinguerla dal genere precedente. Al contempo essa richiede per la sua stessa natura e per il diretto rapporto costitutivo con l'umanità di ciascuna persona un esame particolareggiato; è quello che l'Angelico, parallelamente al Serafico,¹ svolge commentando la distinzione 17 del secondo libro delle *Sentenze*, q. 1, a. 2: "Utrum anima humana sit constituta ex aliqua materia".

L'argomento principale per sostenere l'universale composizione ilemorfica è il secondo.

2. In qualunque realtà si rinvencono le proprietà della materia, è necessario che sia rinvenuta la materia, poiché le proprietà della cosa non si separano dalla cosa. Ora, nell'anima si rinvencono alcune proprietà della materia (come l'essere soggetto, il ricevere, il patire e altre siffatte). Sembra quindi che l'anima sia composta di materia.²

Questo è il già ben noto cavallo di battaglia degli ilemorfisti universali: dove ci sono proprietà della materia, lì c'è materia.

Anche Aristotele viene addotto come autorità apparentemente favorevole alla tesi ilemorfista.

Tra gli argomenti favorevoli alla propria tesi, l'Aquinate affaccia quello dell'unità della forma sostanziale.

Ecco la personale soluzione di Tommaso:

Io sono dell'opinione che nell'anima – e in qualsiasi sostanza spirituale – non ci sia materia in nessun modo. Io ritengo che esse siano forme e nature semplici, nonostante il fatto che alcuni dicano altrimenti. C'è da dire che esiste anche una certa ragione speciale che esclude la presenza di materia nella nozione di anima (oltre alle altre ragioni che dimostrano l'impossibilità della presenza di materia negli Angeli, come si è visto sopra). Esaminiamo tale particolare motivazione che esclude nell'anima la presenza di materia: poiché l'anima è forma del corpo, è necessario che sia forma del corpo o secondo l'intera sua essenza, oppure secondo parte della sua essenza. Ora, se l'anima è forma del corpo secondo l'intera sua essenza, è impossibile che parte della sua essenza sia materia, in quanto ciò che in sé è potenza pura non può essere atto o forma di qualcosa – ora, ogni potenza nel genere della sostanza è potenza pura, perché è soggetto immediato della forma sostanziale e della generazione (come dice Aristotele [*De Gen. et Corr.*, I, 3, 316 b 33-319 b 4]). Se invece l'anima è forma del corpo secondo una parte della sua sostanza per la quale è in atto (e non in ragione di un'altra che è la sua materia), seguono due inconvenienti. Il primo: il medesimo – di numero – atto è forma di diverse materie (ossia della materia corporea, e della materia spirituale – da cui l'essenza dell'anima è costituita –). Il secondo inconveniente: in potenze non del medesimo genere si dà il medesimo atto perfezionante (infatti la materia corporea e la materia spirituale non possono essere del medesimo tipo). E per giunta (altro inconveniente), ciò che è appena atto del corpo vivente, lo chiamiamo anima. Per una simile ragione Avicenna [*Metaphysica*, IX, 4] dimostra che le intelligenze sono semplici. Non

neghiamo, tuttavia, che l'anima razionale abbia una qualche modalità di composizione. Invero la composizione presente nell'anima razionale è: l'anima razionale è composta di *esse* e *quod est*, come si è spiegato sopra – (2 SN, d. 3, q. 1, a. 1), riguardante gli Angeli, e (1 SN, d. 8, q. 5, a. 2), riguardante proprio l'anima razionale –. E c'è da dire che siffatto modo di composizione non si rinviene nelle altre forme, poiché le altre forme non possono essere sussistenti come nel proprio *esse*, bensì sono sussistenti in virtù dell'*esse* del composto. Ora, nel fatto che l'anima è composta di *esse* e *quod est*, l'anima risulta mancante rispetto alla semplicità di Dio. Anche questo, in maniera più esauriente, è stato spiegato in precedenza.³

Agli argomenti già noti dalla trattazione sugli angeli, cioè soprattutto l'equivalenza metafisica tra materialità e corporeità e la natura intellettuale di queste particolari sostanze, l'Aquinate aggiunge qui un'ulteriore ragione dedotta dal rapporto dell'anima al corpo, cioè che essa funga da *forma corporis*.

Tra le repliche dell'Aquinate occorre notare la concordanza sul principio *forma dat esse materiae*; lo troviamo anche in Bonaventura con parole leggermente diverse. Questo ruolo mediatore dell'atto d'essere si svolge però in modi diversi, quindi non prova la presenza di materia interiormente all'anima.

Una simmetria di trattazione con i testi del Serafico ci ha spinti a esaminare dapprima questo testo direttamente consacrato alla problematica ilemorfica in ambito psichico, ma si sarà notato anche da una citazione dell'Aquinate stesso che, logicamente, questo discorso presuppone quello sulla semplicità metafisica dell'anima, già trattato in 1 SN, d. 8, q. 5, a. 2.⁴ È da notare con attenzione che in questa distinzione, dopo aver trattato se a Dio convenga l'*esse* (1 SN, d. 8, q. 1, a. 1; ma non che sia l'*esse* di ogni cosa: 1 SN, d. 8, q. 1, a. 2) e l'attributo della semplicità, (1 SN, d. 8, q. 4, a. 1) egli s'è anche occupato della semplicità delle creature in genere (1 SN, d. 8, q. 5, a. 1), quindi tale trattazione è logicamente previa anche ai testi già esaminati sull'eventualità della composizione ilemorfica dell'angelo. Vale comunque la pena riportare almeno il *corpus articuli*, che si lascia facilmente suddividere in due parti, la prima contro l'ilemorfismo universale e la seconda con l'interpretazione della composizione potenza-atto tramite la concezione dell'*esse ut actus*:

Qui c'è una duplice opinione. Alcuni infatti dicono che l'anima è composta di materia e forma; e fra questi ci sono anche alcuni che dicono che la materia dell'anima e delle altre realtà corporali e spi-

rituali è la medesima. Ma ciò non sembra vero, poiché nessuna forma è resa intelligibile se non perché viene separata dalla materia e dalle aggiunte della materia. Ora, ciò non si ha in quanto la materia corporale è stata perfezionata dalla corporeità, dato che la forma stessa della corporeità è intelligibile grazie alla separazione dalla materia. Per cui quelle sostanze che sono intelligibili per natura non sembra che siano materiali: altrimenti le specie delle cose in esse non si troverebbero secondo l'essere intelligibile. Per cui Avicenna dice che una cosa è detta intellettuale perché è immune dalla materia. Per questo la materia prima, in quanto è considerata priva di ogni forma, non ha diversità alcuna, né è resa diversa da qualche accidente prima dell'avvento della forma sostanziale, dato che l'essere accidentale non precede il sostanziale. Ora, a un unico perfetto è dovuta un'unica perfezione. Quindi è necessario che la prima forma sostanziale perfezioni tutta la materia. Ma la prima forma che è ricevuta nella materia è la corporeità, della quale [la materia prima] non è mai privata, come dice Averroè [*Physica*, I, l. 63]. Quindi la forma della corporeità è in tutta la materia, e quindi la materia non sarà se non nei corpi. Se infatti tu dicessi che la quiddità della sostanza è la prima forma ricevuta nella materia, si ritornerebbe allo stesso punto: poiché la materia non ha la divisione dalla quiddità della sostanza, ma dalla corporeità, alla quale fanno seguito le dimensioni della quantità in atto; e poi mediante la divisione della materia, secondo che è collocata in diverse posizioni, vengono acquisite in essa le diverse forme. Infatti l'ordine di nobiltà dei corpi sembra essere secondo l'ordine della loro posizione, come il fuoco è sopra l'aria; e così non sembra che l'anima abbia la materia, a meno che la materia non venga presa in senso equivoco.⁵

Cronologicamente questo è il primo testo, almeno tra quelli esaminati qui, nel quale Tommaso si misura con l'ilemorfismo universale. Abbiamo ragione di pensare che tra i *quidam* nominati genericamente all'inizio come sostenitori di questa tesi egli comprenda anche Bonaventura, suo illustre collega parigino negli anni della stesura del *Commento alle Sentenze*. Era prassi comune non citarsi tra autori contemporanei viventi e tantomeno tra maestri della medesima università. Come già notato, all'inizio della sua carriera l'Aquinates è già nettamente contrario alla tesi ilemorfica per due ordini di motivi, che nel paragrafo precedente abbiamo visti sviluppati in misura varia nelle diverse opere: anzitutto per un motivo gnoseologico, ossia il fatto che la presenza di materia impedirebbe all'a-

nima intellettuale di svolgere il suo atto specifico, cioè l'astrazione,⁶ che richiede necessariamente la separazione dalla situazione di esistenza materiale, come egli convalida qui con l'autorità di Avicenna; in secondo luogo per una ragione metafisica, vale a dire che una volta che una forma sostanziale si congiunge con la materia prima la investe tutta e riempie nel suo complesso, *sit venia verbo*, con la sua perfezione, sicché la forma corporea dovrebbe essere presente in tutto quell'essere, dovrebbe cioè trattarsi di un corpo, alle cui proprietà soltanto potrebbero far seguito diverse forme.⁷ Una volta di più è chiaro il legame che unisce strettamente la pluralità delle forme, come premessa, all'ilemorfismo universale, come stretta conseguenza. D'altronde in questo testo, e un po' in tutto il *Commento alle Sentenze* come già notavamo, Tommaso si mostra abbastanza accondiscendente verso il linguaggio ilemorfico, pare cioè tollerare che si adotti anche questo vocabolario da lui non condiviso, purché si sappia di usare *materia* in senso equivoco, cioè come puro sinonimo di *potentia*. Quest'ultimo uso è quello che abbiamo riscontrato in Bonaventura. Peraltro i nostri due illustri Autori convergono nell'assegnare all'anima umana una composizione che contempra l'*esse* e anche *quod est* e *quo est*, sebbene differiscano molto nell'interpretare questi principi.⁸

La sua visione alternativa, chiara già ai suoi primi passi come docente e come scrittore, è quella, a noi già nota, della composizione metafisica di *essentia* ed *esse*, che qui stanno come potenza e atto, ovvero come *quod est* e *quo est*, secondo una divisione più tradizionale, risalente già a Boezio,⁹ che Tommaso s'incaricherà di precisare in dettaglio. Ecco come seguita la sua argomentazione:

Altri dicono che l'anima è composta di *quo est* e *quod est*. Ora, il *quod est* differisce dalla materia: poiché *quod est* dice un supposito avente l'essere, mentre la materia non ha l'essere, ma [lo ha] il composto di materia e forma: per cui non la materia è il *quod est*, ma il composto. E così in tutte le cose in cui c'è composizione di materia e forma vi è anche composizione fra *quo est* e *quod est*.

Ora, nei composti di materia e forma il *quo est* può essere di tre tipi. Si può dire infatti *quo est* la stessa forma della parte, che dà l'essere alla materia. Si può anche dire *quo est* lo stesso *actus essendi*, cioè l'essere, come ciò mediante cui si corre è l'atto del correre. Si può anche dire *quo est* la stessa natura che risulta dalla congiunzione della forma con la materia, come l'umanità; soprattutto secondo quanti ritengono che la forma che è il tutto, che è detta quiddità, non è la forma della parte: fra i quali c'è Avicenna.

Siccome però nella nozione di quiddità o essenza non c'è che sia composta o che sia un composto, di conseguenza si può trovare e intendere qualche quiddità semplice, non conseguente alla composizione di forma e materia. Se dunque troviamo qualche quiddità che non è composta di materia e forma, quella quiddità o è il suo *esse* oppure no. Se quella quiddità è il suo *esse*, allora sarà l'essenza di Dio stesso, che è il suo *esse*, e sarà del tutto semplice. Se invece non è lo stesso *esse*, bisogna che abbia l'*esse* acquisito da un altro, come accade per ogni quiddità creata. E poiché si è posto che questa quiddità non sussiste nella materia, non acquisterebbe un *esse* in altro, come le quiddità composte, ma acquisterebbe un *esse* in sé: e così la stessa quiddità sarà il *quod est*, e il suo stesso *esse* sarà il *quo est*. E poiché tutto ciò che non ha qualcosa da sé è possibile rispetto a quella cosa, dato che questa quiddità ha l'*esse* da altro, sarà possibile rispetto a quell'essere, e rispetto a ciò da cui ha l'*esse*, nel quale non cade alcuna potenza: e così in tale quiddità si troveranno la potenza e l'atto, secondo che la stessa quiddità è possibile, e il suo *esse* è il suo atto. E in questo modo intendo negli Angeli la composizione di potenza e atto, e di *quo est* e *quod est*, e similmente nell'anima. Per cui l'Angelo, o l'anima, può essere detto quiddità o natura o forma semplice, in quanto la sua quiddità non è composta di realtà diverse; tuttavia sopraggiunge la composizione di queste due cose, cioè della quiddità e dell'*esse*.¹⁰

Esponendo la sua posizione, Tommaso dà delle nozioni straordinariamente ricche e feconde di sviluppi all'interno della sua stessa evoluzione personale. *Quod est* è il supposito individuale, ovvero l'individuo sostanziale, il soggetto che esiste in modo naturalmente autonomo, nozione abbastanza condivisa tra gli Scolastici, mentre *quo est*, ovvero principio sostanziale, componente metafisico di un individuo sussistente, è sia la forma considerata rispetto alla materia prima, sia l'*esse ut actus*,¹¹ sia la natura, in senso fisico, o quiddità, in senso gnoseologico, di un determinato individuo. Ma quest'ultima nozione è di per sé indifferente a una realizzazione materiale o immateriale, composta o semplice: così, per l'Angelico si può dare una natura semplice, ossia semplice in senso assoluto se coincide col suo stesso *esse*, se è il suo *ipsium esse*; ma questo è solo il caso di Dio, *Ipsium Esse subsistens*; oppure relativamente semplice, nel senso che non ha composizione di materia e forma al suo interno, dove la quiddità svolge la funzione di potenza rispetto all'*esse* che è sempre atto, di *quod est*, soggetto non sussistente, ma potenzialmente tale, di fronte al

quo est, all'imprescindibile principio di attualità. Così Tommaso, rispondendo alla domanda iniziale sulla semplicità dell'anima umana, ha enucleato la nozione di forma pura, da applicare in primo luogo agli Angeli e solo in seconda battuta all'anima umana, della quale occorre ritenere che è tale perché forma di un corpo umano.

Un testo molto importante, espressione ormai della posizione maturata oltre dieci anni dopo il *Commento alle Sentenze*, è quello della *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 5 dedicato espressamente all'ilemorfismo psichico nel quadro della riflessione sull'essenza dell'anima umana.

Anche in questo caso l'argomentazione principe è quella che sostiene la presenza di materia laddove se ne riscontrino le proprietà, fatto che sembra verificarsi nell'anima umana.

Una breve citazione di Agostino costituisce il *sed contra*.

La posizione personale di Tommaso riunisce qui sia la riflessione a partire dalla natura stessa dell'anima, sia dalla sua attività intellettiva:

Rispondo: L'anima non ha materia. E questo lo possiamo desumere da due considerazioni. La prima parte dal concetto generico e universale di anima. Infatti è proprio nella natura dell'anima essere forma di un corpo. Ora, essa sarà forma, o totalmente, o per una sua parte. Se totalmente, allora è impossibile che una sua parte sia materia, se per materia intendiamo un ente che sia solo in potenza: infatti la forma, in quanto forma, è atto; e ciò che esiste solo in potenza, non può essere parte dell'atto, essendo la potenza incompatibile con l'atto, che è il suo contrario. Se invece l'anima è forma [di un corpo] per una sua parte, chiameremo *anima* quella parte; e chiameremo *primo animato* quella materia, di cui essa è l'atto primo.

La seconda considerazione parte dal carattere specifico dell'anima umana, cioè in quanto è intellettiva. Infatti è evidente che quanto viene ricevuto in un soggetto, è ricevuto in conformità alla natura del ricevente. Così ogni oggetto è conosciuto secondo il modo, col quale la sua forma si trova nel soggetto conoscente. Ora l'anima intellettiva conosce alcuni oggetti nella loro natura universale e assoluta, p. es., la pietra in quanto è pietra, nella sua assolutezza. Vi è dunque nell'anima intellettiva la forma della pietra nella sua assolutezza, secondo la propria ragione formale. Perciò l'anima intellettiva è una forma assoluta, non già un composto di materia e di forma. Infatti se l'anima intellettiva fosse composta di materia e di forma, le forme delle cose sarebbero ricevute in essa nella loro individualità; e così essa conoscerebbe le cose soltanto nella loro singo-

larità, come avviene nelle potenze sensitive, che ricevono le forme delle cose in un organo corporeo: la materia infatti è il principio di individuazione delle forme. Rimane dunque che l'anima intellettiva e ogni sostanza intellettuale, che conosca le forme nella loro assolutezza, non è composta di materia e di forma.¹²

Questo *respondeo* ci offre una sintesi pacata e profonda insieme della concezione anti-ilemorfica riguardante l'anima umana. Al tempo stesso è un'argomentazione molto forte a sostegno dell'immaterialità, ovvero spiritualità, dell'intelletto.¹³ L'Aquinate inizia il suo ragionare dicendo che la semplicità metafisica, quindi l'immaterialità dell'intelletto, può essere dimostrata in due modi: a partire dalla nozione generale di anima e dalla specifica differenza dell'anima umana in quanto razionale. In primo luogo, la natura dell'anima come forma di un corpo richiede che almeno una sua parte sia del tutto priva di materia, poiché solo quella dovrebbe essere propriamente chiamata *anima*; se poi la funzione di forma fosse da attribuire all'anima nel suo complesso la forma è atto, quindi metafisicamente contrapposta alla potenza, e quindi *a fortiori* l'anima non ammetterebbe materia in sé, dato che la materia è pura potenza. In secondo luogo, l'anima in quanto razionale non accoglie in sé materia in base a un duplice ragionamento: il primo, composto a sua volta di un doppio sillogismo, parte dal noto assioma di origine neoplatonica *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, per derivarne che la conoscenza, essendo un possedere la forma del conosciuto nel conoscente, presenta la realtà naturale nell'intelletto secondo il modo di essere specifico dell'intelletto. Questa conclusione, implicita in verità, è la premessa maggiore del secondo sillogismo: l'intelletto conosce le cose nella loro natura assoluta, ossia, etimologicamente, libera, dalla materia s'intende, come è illustrato dall'esempio della pietra, un classico in proposito, che fa da premessa minore, sicché si può concludere che la conoscenza intellettiva delle realtà sensibili è priva di materia. Per *modus tollens*, poi, Tommaso deriva la conclusione del secondo ragionamento: poiché l'anima intellettiva conosce le realtà naturali senza la loro materia, la materia non può essere presente in nessun modo nell'anima intellettiva, altrimenti essa non potrebbe permettere all'uomo di conoscere le nature assolute, cioè universali, delle cose, ma le presenterebbe sempre singolari e individuali, proprio come fanno le facoltà sensibili.

Uno degli ultimi testi nei quali Tommaso ritorna, seppur brevemente, sulla problematica ilemorfica riguardante l'anima è l'ottava questione del terzo *Quodlibet*, che esponiamo qui per parafrasi. Vengono contrapposti un singolo *argumentum* e un unico *sed contra*: il primo rileva la minor semplicità metafisica tra sostanze intellettuali superiori, come quelle angeliche, e

l'intelletto umano per derivare che ciò che non è più semplice deve esser composto, sicché la composizione ilemorfica, indicata come prima tra le composizioni, deve avervi posto, mentre il secondo oppone un luogo aristotelico del *De Anima* nel quale, descrivendo il processo conoscitivo, si nota che le *species* delle realtà materiali, appunto perché tali, non sono attualmente intelligibili, ma lo diventano una volta ricevute dall'intelletto, il quale, pertanto, dovrebbe esser scevro di materia. La soluzione di Tommaso distingue, tornando a una moderazione che in quegli anni il fuoco della polemica anti-averroista aveva fatto dimenticare, due sensi di materia. Nel primo, assolutamente lato e identico con la potenza in tutta la sua ampiezza di significato (è quello adottato da Bonaventura), si può dire che qualsiasi sostanza creata, in quanto distinta da Dio, ha in sé potenza e quindi materia; ma nel secondo, più proprio e condivisibile, identico col semplice essere soltanto in potenza (non più potenza in ogni modo!), ovvero con l'essere in potenza nell'ordine della sostanza, la presenza di materia nell'anima umana va negata e questo per due ragioni, ormai ben note: l'attività di conoscenza tipicamente intellettuale, nel quale la realtà sensibile viene assimilata in modo peculiarmente immateriale, quindi con l'esclusione di materia nell'intelletto, e la perfezione metafisica dell'essere materiale data subito e interamente dalla forma di corporeità, sicché un'anima umana composta di materia e forma sarebbe forma del corpo solo per la sua parte formale. Così è facile replicare all'argomento iniziale distinguendo potenza e atto in genere come principi di ogni sostanza rispetto a materia e forma principi relativi alla sola sostanza soggetta al moto.¹⁴

In conclusione possiamo rilevare agevolmente che Tommaso è fin dall'inizio della sua carriera accademica un netto oppositore dell'ilemorfismo universale, che giudica dapprima in modo abbastanza benevolo, poi via via più severo, che gli sembra un'inutile complicazione e una soluzione ancora un po' superficiale del fondamentale problema della *Diremtion* metafisica radicale tra Creatore e creatura. Egli propone di sostituirlo con la composizione *essentia-esse*, dove l'*essentia* ha il ruolo di potenza e l'*esse* sempre e comunque quello di atto, *actus essendi*, ossia del risultato di un'azione che, al tempo stesso, dà l'esistenza al soggetto e tutte le sue proprietà necessarie. L'anima umana è una cartina di tornasole particolarmente significativa della sua diversa concezione metafisica rispetto a quella di Bonaventura: essa, creata direttamente da Dio, è in sé pura forma dotata di un *esse* autonomo, senza commistione di materia, inestricabilmente legata alla quantità, ma, al contempo informa una materia che rende corpo umano in una dualità di principi metafisici che rispetta sia l'unità fondamentale della persona, sia la complessità strutturale delle sue operazioni.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

Opere di S. Tommaso

Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, (edd. Pandolfi C., Coggi R.),
voll. 10, 2001 s.;

In librum De causis expositio (edd. Pera C., Caramello P.), 1955;

XXV vol. dell'Edizione Leonina: *Quaestiones de Quodlibet I-XII* (vol. 1: VII-XI; vol. 2: I-VI. XII; 1996);

La Somma teologica, a cura dei Domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, voll. 35, di cui uno d'introduzione e uno di indici, ESD, Bologna 1985 (già Salani, Firenze 1949-75).

Studi

Fabro Cornelio, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1960;

Quinn John F., *The Historical Constitution of St Bonaventure's Philosophy* (=Studies and Texts 23), Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1973;

Wippel John F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas* (=Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy 1), The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2000.

Articoli

Bolton Robert, "Aristotle's Definitions of the Soul: *De Anima* II, 1-3", in *Phronesis*, 33 (1978), pp. 258-78;

Foster David Ruel, "Aquinas on the Immateriality of the Intellect", in *The Thomist*, 55 (1991), pp. 415-38;

O' Rourke Fran, "*Virtus essendi*: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas", in *Dionysius*, 15 (1991), pp. 31-80;

Owens Joseph, "Soul as Agent in Aquinas", in *The New Scholasticism*, 48 (1974), pp. 40-72;

Sorabji Richard, "Body and Soul in Aristotle", in *Philosophy*, 49 (1974), pp. 63-89;

Vanni Rovighi Sofia, "La concezione tomistica dell'anima umana", in *Sapienza*, 10 (1957), pp. 347-59;

Van Riet Georges, "La theorie thomiste de l'abstraction", in *Revue Philosophique de Louvain*, 50 (1952), pp. 353-93.

¹ Non sfuggirà, peraltro, la significativa diversità della posizione della domanda tra i nostri filosofi, dovuta alla diversa posizione sull'ilemorfismo universale: Bonaventura nel luogo parallelo s'era chiesto se l'anima di Adamo fosse prodotta da qualche materia.

² 2 SN, d. 17, q. 1, a. 2, arg. 2 (Pandolfi-Coggi, III, pp. 800 s.): "2. Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, oportet materiam inveniri, cum proprietates rei a re non separentur. Sed in anima inveniuntur quaedam proprietates materiae, ut subiecti, recipere, pati, et huiusmodi. Ergo videtur quod sit ex materia composita".

³ *Ibid.*, resp. (Pandolfi-Coggi, III, pp. 802-05): "Respondeo dicendum, quod mihi non videtur in anima vel in aliqua spiritali substantia aliquo modo esse materiam; sed ipsas esse simplices formas et naturas; quamvis quidam aliter dicant. Et praeter alias rationes quibus hoc de Angelis impossibile videtur, ut supra, distinct. 4, dictum est, etiam quadam speciali ratione materia a ratione animae secluditur: cum enim anima sit forma corporis, oportet quod vel secundum totam essentiam suam sit corporis forma; vel secundum partem essentiae suae. Si secundum essentiam suam totam, impossibile est quod pars essentiae sit materia: quia id quod in se est potentia pura, non potest esse forma vel actus alicuius: omnis autem potentia in genere substantiae est potentia pura, quia est immediatum subiectum substantialis formae et generationis, ut in 1 de Generatione (text. 1) dicitur. Si autem secundum partem substantiae suae est forma corporis, per quam est in actu, et non secundum alteram quae est materia eius; sequuntur duo inconvenientia. Unum est quod unus actus numero est forma diversarum materialium, scilicet materiae corporalis, et materiae spiritalis, ex qua essentia animae constituitur. Aliud est quod in potentiis non unius generis est unus actus perficiens; corporalis enim materia et spiritalis non possunt esse unius rationis. Et praeterea illud quod est tantum actus corporis viventis, animam vocamus. Ex simili ratione Avicenna ostendit in sua *Metaphysica* (9, 4), intelligentias esse simplices. Nec tamen negamus animam rationalem quemdam modum compositionis habere, scilicet ex esse et quod est, ut supra, dist. 3 de Angelis, et in 1, dist. 8, de ipsa anima expositum est, qui tamen compositionis modus in aliis formis non invenitur, quia non possunt esse subsistentes quasi in esse suo, sed sunt per esse compositi: et in hoc anima deficit a simplicitate divina. Hoc etiam, in 1, dist. 8, plenius expositum est". Le due citazioni del *Commento alle Sentenze* sono secondo la nostra metodologia, per uniformità. Avvertiamo che, date le carenze della nostra edizione del *Commento alle Sentenze* nelle citazioni aristoteliche, il luogo del *De Generatione et Corruptione* l'abbiamo fortunatamente reperito in J.F. Quinn, *The Historical Constitution of St Bonaventure's Philosophy*, op. cit., 161 nota 54.

⁴ *En passant* rileviamo che questo testo è esaminato da J. Owens, "Soul as Agent in Aquinas", in *The New Scholasticism*, 48 (1974), pp. 40-72, specialmente pp. 54 ss., dove l'A. nota che l'anima, contrariamente agli argomenti platonici che Tommaso affronta, non è concepita dall'Aquinate come *motor corporis* in quanto è forma, ma che ha una sua causalità legata alla sua somiglianza con Dio.

⁵ 1 SN, d. 8, q. 5, a. 2, resp. (Pandolfi-Coggi, I, pp. 528-31): "Respondeo dicendum, quod hic est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod anima est composita ex materia et forma; quorum etiam sunt quidam dicentes, eandem esse materiam animae et aliorum corporaliū et spiritalium. Sed hoc non videtur esse verum, quia nulla forma efficitur intelligibilis, nisi per hoc quod separatur a materia et ab appendentiis materiae. Hoc autem non est in quantum est materia corporalis perfecta corporeitate, cum ipsa forma corporeitatis sit intelligibilis per separationem a materia. Unde illae substantiae quae sunt intelligibiles per naturam, non videntur esse materiales: alias species rerum in ipsis non essent secundum esse intelligibile. Unde Avicenna dicit (tract. 3, 8), quod aliquid dicitur esse intellectivum quia est immune a materia. Et propterea materia prima, prout consideratur nuda ab

omni forma, non habet aliquam diversitatem, nec efficitur diversa per aliqua accidentia ante adventum formae substantialis, cum esse accidentale non praecedat substantiale. Uni autem perfectibili debetur una perfectio. Ergo oportet quod prima forma substantialis perficiat totam materiam. Sed prima forma quae recipitur in materia, est corporeitas, a qua numquam denudatur, ut dicit Comment. (*Phys.*, 1, text. 63). Ergo forma corporeitatis est in tota materia, et ita materia non erit nisi in corporibus. Si enim diceres, quod quidditas substantiae esset prima forma recepta in materia, adhuc redibit in idem; quia ex quidditate substantiae materia non habet divisionem, sed ex corporeitate, quam consequuntur dimensiones quantitatis in actu; et postea per divisionem materiae, secundum quod disponitur diversis sitibus, acquiruntur in ipsa diversae formae. Ordo enim nobilitatis in corporibus videtur esse secundum ordinem situs ipsorum, sicut ignis est super aërem; et ideo non videtur quod anima habeat materiam, nisi materia aequivoce sumatur”.

⁶ Per delineare l'insieme della visione tomistica sull'astrazione è ancora utile G. Van Riet, “La theorie thomiste de l'abstraction”, in *Revue Philosophique de Louvain*, 50 (1952), pp. 353-93.

⁷ Questo passo tomista è esaminato da J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op. cit.*, pp. 352 s, soprattutto nella linea dell'individuazione delle soste nze materiali. Riprenderemo quest'analisi.

⁸ L'osservazione è di J.F. Quinn, *The Historical Constitution of St Bonaventure's Philosophy*, *op. cit.*, p. 162.

⁹ Rileva attentamente quest'uso dei termini in un senso originale rispetto alle fonti già C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1960, 202, pp. 346 s.

¹⁰ *Ibid.* (Pandolfi-Coggi, I, pp. 530 s): “Alii dicunt, quod anima est composita ex quo est et quod est. Differt autem quod est a materia; quia quod est, dicit ipsum suppositum habens esse; materia aetm non habet esse, sed compositum ex materia et forma; unde materia non est quod est, sed compositum. Unde in omnibus illis in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio ex quo est et quod est.

In compositis autem ex materia et forma ‘quo est’ potest dici tripliciter. Potest enim dici ‘quo est’ ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici ‘quo est’ ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur; est actus currendi. Potest etiam dici ‘quo est’ ipsa natura quae relinquitur ex coniunctione formae cum materia, ut humanitas; praecipue secundum ponentes quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna (tract. 5, 3).

Cum autem de ratione quidditatis, vel essentiae, non sit quod sit composita vel compositum; consequens potest inveniri et intelligi aliqua quidditas simplex, non consequens compositionem formae et materiae. Si autem inveniamus aliquam quidditatem quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est suum esse, aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata. Et quia haec quidditas posita est non subsistere in materia, non acquiretur sibi esse in altero, sicut quidditatibus compositis, immo acquiretur sibi esse in se; et ita ipsa quidditas erit hoc quod est, et ipsum esse suum erit quo est. Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius; huiusmodi quidditas cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse, et respectu eius a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia; et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus eius. Et hoc modo intelligo in Angelis compositionem potentiae et actus, et de quo est et quod est, et similiter in anima. Unde Angelus

vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, inquantum eorum quidditas non componitur ex diversis; tamen advenit sibi compositio horum duorum, scilicet quidditatis et esse”.

¹¹ È un testo non citato in precedenza, nell'*excursus*, a proposito della concezione tomistica di esse, ma sarebbe stato davvero impossibile citarli tutti, dato il loro numero sovrabbondante.

¹² *Ibid.*, resp.: “Respondeo dicendum quod anima non habet materiam. Et hoc potest considerari dupliciter. Primo quidem, ex ratione animae in communi. Est enim de ratione animae, quod sit forma alicuius corporis. Aut igitur est forma secundum se totam; aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quod pars eius sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum: quia forma, inquantum forma, est actus; id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam: et illam materiam cuius primo est actus, dicemus esse *primum animatum*.”

Secundo, specialiter ex ratione humanae animae, inquantum est intellectiva. Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem inquantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. – Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales: et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali: materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae”.

¹³ Questo secondo aspetto è esaminato in dettaglio da D.R. Foster, “Aquinas on the Immateriality of the Intellect”, *op. cit.*, pp. 422-26. Peraltro già S. Vanni Rovighi, “La concezione tomistica dell’anima umana”, *op. cit.*, p. 354 nota 13 pone l’accento sulla diversità di modo di argomentare di questo testo, sulla concezione degli universali, che il Foster chiama ‘argomento di tipo 2’, e un testo come *S.Th.*, p. I, q. 75, a. 2, sulla capacità di conoscenza di tutti i corpi, che il Foster chiama ‘argomento di tipo 1’.

¹⁴ Cf. *QDL*, n. 3, q. 8.

SANTO TOMÁS HUMANISTA

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

The term “human” not only designates our species but evokes an understanding and benevolent attitude. This is already apparent in Latin classic authors. Later, the term is used to designate educated persons. At the end of the Middle Ages, “humanists” are those who master Latin and Greek. And during the Renaissance, there starts the Modern Age tendency to centre everything upon man.

This man-centred exaltation led many people to renege God. But there is a “Christian humanism”, whose best representative is Saint Thomas Aquinas as it has been stated by philosophers of the most different orientations and reaffirmed by John Paul II.

1. SANTO TOMÁS HUMANISTA

Un elogio que, por desgracia, no se oye con frecuencia, es, refiriéndose a una persona: “Es un hombre muy humano”. Esta frase, tomada literalmente, no dista de ser un disparate: es obvio que si es hombre es humano. Pero es claro que no se toma el término en sentido específico, como indicador de la naturaleza humana, sino de una actitud de afabilidad, de comprensión, de solidaridad, de benevolencia ante todo lo humano. Así lo señalan los diccionarios.¹

En la antigüedad aparece este sentido en las obras de Cicerón: *humaniter*, *humanitus*, *humanitate* significan “con dulzura”, “con clemencia”, “bondadosa mente”.² Pero también esta voz tiene otro sentido, como anota *Aulo Gelio* un par de siglos más tarde:

Los que elaboraron las palabras latinas y las usaron rectamente no quisieron significar con ‘humanitas’ lo que el vulgo estima, lo que los griegos llaman ‘filantropía’ y significa rectitud y benevolencia promiscua para con todos los hombres sino más bien lo que los griegos llaman ‘paideia’ y nosotros denominamos erudición y estudio de las bellas artes; los que sinceramente las perciben y apetecen, son *humanísimos*.³

Este sentido erudito es el que asumieron los gramáticos que al fin de la Edad Media emprendieron la restauración de la lengua latina, desgastada por el uso de tantos siglos como idioma hablado por los distintos pueblos del antiguo Imperio Romano y de su sucesor medieval, el Sacro Imperio. Ya habían aparecido las lenguas romances; el latín era propio de los “letrados” como anota *Gonzalo de Berceo*.⁴ Era lógico que volvieran los ojos a la antigüedad, nunca olvidada pero poco frecuentada en sus obras maestras.

La decadencia de la cultura antigua comenzó con las desavenencias y enfrentamientos de los sucesores de *Constantino* y se agudizó con las sucesivas invasiones de los bárbaros que provocaron el éxodo de la vida ciudadana hacia el campo, donde a la sombra de los castillos feudales se podría hallar una seguridad que no brindaban los grandes centros urbanos. El saber y la erudición se refugiaron en los monasterios benedictinos.⁵

Terminada la época de las invasiones y asimilados los “bárbaros” a la civilidad se reavivaron las llamas de la cultura, patrimonio de los monjes. De ellos se sirvió *Carlomagno* para difundir el amor al estudio de los clásicos latinos y griegos. Hubo más tarde un eclipse durante el “siglo de hierro”, pero luego las escuelas monacales retomaron fuerzas. El retorno de Oriente de los cruzados que habían experimentado las ventajas de la vida ciudadana repobló las viejas urbes, creando a su vera “burgos”. Vuelve el esplendor de las escuelas catedralicias, pronto desbordadas por un alumnado exigente que quiere capacitarse para un nuevo estilo de vida, desligado de la tutoría de los señores feudales. Y nacen las escuelas urbanas, primero dependientes de las catedralicias y luego autónomas pero bajo el patrocinio de la Iglesia.⁶

La unión en París de cuatro escuelas origina la primera universidad en el 1200. Luego la Iglesia fundará universidades en toda Europa. Allí llegan como una inmensa novedad, las obras filosóficas de *Aristóteles*, que ya había adiestrado con trataditos de Lógica el modo coherente de razonar de la gente culta de toda la edad media. El choque de una concepción naturalista como la aristotélica con la visión religiosa imperante provocó la reacción de muchos teólogos. Pero gracias al genio de San Alberto Magno y sobre todo de Santo Tomás de Aquino se asimilaron rápidamente las verdades del aristotelismo.⁷

Al fin de la edad media se respiraba otra atmósfera. Se iban dando transformaciones en lo social, lo económico, lo político. Se aspiraba a algo nuevo. Moría una era. La idea evangélica de “renacer” que aparece en el diálogo de Jesús con Nicodemo⁸ hacía anhelar un mundo nuevo. Los filósofos nominalistas que encabezaron la renovación se autotitulaban “modernos” y al cri-

ticar el objetivismo abstracto de sus predecesores se inclinaban a posturas subjetivistas.⁹ Se les adherían los gramáticos que lamentaban la pobreza del latín de la escolástica, extendiendo su criticismo a los contenidos de las obras, sobre todo a las ideas de corte aristotélico. Y el fervor por la antigüedad clásica se traducía en una mentalidad paganizante.

2. SANTO TOMÁS HUMANISTA

El término “humanismo” como indicador de una actitud de exaltación de lo humano aparece por primera vez en una obra de *F.H. Niethammer* en 1808.¹⁰ Fue difundido por *Georg Voigt*, sobre todo por un estudio aparecido en 1859.¹¹ Los estudiosos de la cultura han tratado de caracterizar el humanismo, sin coincidir en sus posiciones. Parece superada la identificación del humanismo con el Renacimiento, del que fue una pieza importante, tras haberlo preparado; éste desarrolló la tendencia al subjetivismo de algunos humanistas; también su liberalismo, su anticlericalismo, su autonomismo individualista. Pero si se insiste en estos caracteres se puede caer en una caricatura. Los humanistas renacentistas eran católicos, algunos fervientes; otros de vida poco ejemplar no dejaron de ser creyentes. El influjo del paganismo nunca fue excesivo; más bien motivó tendencias laicistas.

Frente a quienes oponían el humanismo al cristianismo, en 1942 *Francis Hermans* publicaba su documentada “Historia del humanismo cristiano” en cuatro volúmenes.¹² Existen humanismos ateos, lúcidamente estudiados por *Henri de Lubac*: L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche, de la exaltación del hombre concluyen en la negación de Dios.¹³ Otros más recientes también profesan el ateísmo, pero desde la “inutilidad” del hombre, como *J.P. Sartre* define al hombre como “una pasión inútil” y que sin embargo se considera “humanista”.¹⁴ Alguno opone lo humano a lo religioso, como *N. Hartmann*¹⁵ o considera como diluido el tema de Dios en el “olvido del ser” y lo hace en nombre del humanismo como en *M. Heidegger*¹⁶ y hasta se opone una “fe filosófica” a la fe religiosa, como hace *K. Jaspers*.¹⁷ Mas coherente sería el “humanismo” laico oxoniense de *E. Schiller*¹⁸ y de sus variantes norteamericanas estudiadas por *P. King*.¹⁹

Ante tales “humanismos” puede cuestionarse la realidad de un “humanismo cristiano” aún admitiendo que los humanistas clásicos eran cristianos. Es clásica la afirmación de *Jacok Burckhardt*: el hombre medieval está orientado a Dios, olvidado de la realidad mundana; el humanista renacentista es consciente de su fuerza mundana, ajeno a prejuicios religiosos y

morales.²⁰ Así era difícil unir humanismo y cristianismo. En el campo católico, los tradicionalistas como *Louis de Bonald* o *Joseph de Maistre* consideraban al humanismo como la ruptura del orden cristiano medieval y el inicio de la era de las revoluciones.²¹

Sin embargo, en las primeras décadas de este siglo, se eleva la voz de algunos pensadores que proclaman la existencia de un “humanismo cristiano”. Citemos tres. Es un tomista, *Jacques Maritain*, que desde sus primeros escritos analiza críticamente el pensamiento moderno, detecta que éste sigue y desarrolla los aspectos tanto positivos como negativos del Renacimiento; son por una parte, la centralidad del tema del hombre, su dignidad, su libertad; por otra, el convertir al hombre en un absoluto: el conocimiento queda encerrado en la inmanencia del sujeto, la libertad carece de límites, la razón se da normas a sí misma, la sociedad es fruto de un pacto. A esto opone, en “*Theonas*” la idea de un “humanismo cristiano” que fundamenta, en “*Réflexions sur l’intelligence*” en *Santo Tomás*. Por fin, el “*Humanisme intégral*” expondrá acabadamente su idea y su aplicación al plano social.²²

En repetidas oportunidades, Maritain tomó como paradigmáticos los casos del “cógito” de Descartes, del subjetivismo de Lutero, del naturalismo de Rousseau, del trascendentalismo de Kant. Estas concepciones están centradas en el sujeto humano y son características de la modernidad. Antes de los pensadores “postmodernos” que caracterizan lo que consideran superado por ellos, lo moderno como un “humanismo” subjetivo, llegando a proclamar la “muerte del hombre” por boca de M. Foucault,²³ asienta Maritain como el rasgo esencial de la modernidad su “humanismo antropocéntrico” hijo del renacentista pero que fue mucho más lejos. Este humanismo no peca por ser humanista sino por ser antropocéntrico; su exaltación de lo humano lo hace relegar lo demás, a Dios mismo y a la acción de su gracia sobrenatural. Así habrá una primacía de lo temporal que considera al hombre como naturalmente bueno, al que le basta su razón para vivir correctamente. Cumple con religión, es un “caballero cristiano” aunque ante todo sea un hombre de este mundo. Pero después vendrá un “humanismo burgués” al que le incomoda lo supranatural, la autoridad eclesiástica, la revelación y critica todo esto. Por fin llega a primar el materialismo, la negación de Dios, la deificación de lo social.²⁴

En Santo Tomás halló Maritain la fundamentación del “humanismo cristiano”. La dignidad del hombre y su preeminencia en el mundo surgen de haber sido creado “a imagen y semejanza” de Dios, que es el fin último de la vida humana, elevada al orden sobrenatural de la gracia, caída pero redimida por el Hijo de Dios hecho hombre. Como creatura, no es un abso-

luto: posee una existencia temporal, una razón y una libertad por las que trasciende el mundo físico y sus determinismos, pero que son limitados; es sujeto de derechos pero también de obligaciones; debe realizarse en sociedad conforme a leyes; como persona es un todo, pero como individuo es parte de una comunidad. Y en su obrar claudica sin el auxilio de la gracia.²⁵

Con este concepto tomista del hombre, Maritain asienta un humanismo cristiano que es un “humanismo integral” que no sólo es distinto de los otros humanismos sino que en el plano político fundamenta una sociedad en la que cada ciudadano se sienta seguro de sus derechos y libertades dentro del orden y participe del bien común. Se separa tanto del liberalismo burgués como del totalitarismo marxista a los que critica agudamente.²⁶ Y ve la relación del hombre con la sociedad y el Estado fundándose en el principio tomista de individuación, la materia, y el de subsistencia del alma, idea que toma de *Garrigou-Lagrange*:²⁷ allí estarían las raíces de los dos aspectos de la unidad del hombre que a la vez es individuo y persona.²⁸

La referencia al humanismo de Santo Tomás es una constante en Maritain, filósofo católico. Pero también un autor judío, *Rodolfo Mondolfo*, en “Los orígenes de la filosofía de la cultura” se detiene en la noción humanista de cultura, tal como la expusieron los humanistas del Renacimiento, centrada en la noción de “dignidad del hombre”, cuyo mejor representante en la Edad Media fue *Santo Tomás* que por ello es un precursor notorio de esta noción tan celebrada por los humanistas renacentistas.²⁹

Otro autor, el filólogo (prefería que lo llamasen así) protestante luterano, *Werner Jaeger*, expuso en 1943 en la Universidad Marquette sus ideas sobre el humanismo de Santo Tomás.³⁰ Especialista en el estudio de la antigüedad clásica, se interesó en el tema del Renacimiento italiano que al revivir esa antigüedad en lo literario se reencontró con la “humanitas” ciceroniana equivalente a la “paideia” griega. Los “humanistas” del siglo XV tomaron del vocabulario medieval el término “renacer” (originariamente “volver a nacer espiritualmente”) para indicar que la cultura grecolatina antigua retornaba. Pero esto creaba problemas: ante todo el paganismo de los autores clásicos, su visión naturalista de la vida y la exaltación desmedida de lo humano; esto chocaba con la cosmovisión cristiana medieval, teocéntrica y sobrenaturalista en la que el hombre es creatura de Dios, dependiente de él.³¹

Si bien los humanistas renacentistas eran cristianos, la síntesis que trataron de lograr entre ambas concepciones del hombre no fue lo suficientemente realizada como para satisfacer a todos. Su inquina contra la escolástica y los “siglos bárbaros” les impidió ver que ya había sido hecha siglos antes, por *Santo Tomás*. Salvo el caso de algunos humanistas – como

Desiderio Erasmo, que tenía una gran admiración por el Santo Doctor – en general se despreciaba el latín tan pobre y las sutilezas medioevales de los teólogos y filósofos de los siglos anteriores.³²

Santo Tomás conoce la ola de cultura clásica llegada a Occidente por obra de los árabes y judíos de España y de los monjes basilianos del sur de Italia desde mediados del siglo XII y principios del XIII. Su atención estaba centrada en *Aristóteles*: admira su concepto de hombre como ser racional; la unidad alma-cuerpo, espíritu-materia aplicación del hilemorfismo; una moral guiada por la razón práctica que orienta al obrar a lo conveniente a la naturaleza racional cuyo fin último es el mismo Dios, de quien penden el cielo y la tierra. De esta concepción se siguen los principios de la justicia y el derecho, de la ley natural y de la organización social y política.³³

Como explícitamente asienta Santo Tomás, el asumir el aristotelismo no significa plegarse al: “el estudio de la filosofía no tiene por objeto saber qué piensan los hombres sino cuál sea la verdad de las cosas”. Por ello la filosofía tomista puede elevarse para elucidar las verdades reveladas constituyendo así una teología en la que la razón humana tiene una función decisiva aunque siempre subordinada a la palabra de Dios.³⁴ Así expone Jaeger, protestante, su visión del humanismo tomista.

Estas investigaciones de tres pensadores muy diferentes que concluyen en afirmar el humanismo de Santo Tomás se desarrollaron en las primeras décadas del siglo que ya finaliza. No son las únicas pero es cierto que se trataba de un tema poco estudiado. Pero tras la guerra más inhumana de la historia, con las armas más destructivas que se conocen, provocada por gigantescos totalitarismos conculcadores de los derechos humanos, el tema del humanismo pasó a ocupar un sitio relevante. Y el humanismo de Santo Tomás ha sido objeto de penetrantes estudios que resaltan, con abundante apoyatura de textos, su central preocupación por lo humano, coincidencia de lo natural y lo sobrenatural. En ellos el humanismo de *Santo Tomás* se presenta con un brillo y una relevancia que contrasta con los otros humanismos recientes, estudiados por J. Choza (ecológico, migratorio, fundamentalista, feminista, de la tercera edad, científico) que en las últimas décadas del siglo se han añadido a los históricos.³⁵

Un hecho puntual pero de importancia es el poco subrayado pero destacado lugar que ocupa *Santo Tomás* como defensor de los derechos humanos precisamente en el siglo XIII adelantándose en siglos a una concepción nueva, al punto que en un estudio histórico *J. Cobljn* habla de “la revolución tomista” en esta cuestión,³⁶ que desde el punto de vista doctrinal ha sido ampliamente tratada por *J. García López*.³⁷

La culminación de los trabajos sobre el humanismo del Santo Doctor fue el extenso discurso del Papa Juan Pablo II al término del Congreso Tomista Internacional celebrado en Roma en 1980. En él examina la actitud de la Iglesia ante la filosofía y la teología de Santo Tomás, mencionando sobre todo la encíclica de León XIII que dio un impulso renovador al tomismo, y que aparece en los documentos del Concilio Vaticano II. La insistente preferencia del Magisterio Eclesiástico por las enseñanzas del Santo Doctor – dice el Papa – tiene su clave en el hecho de que en su doctrina se une un “auténtico humanismo y un auténtico cristianismo” superando la antinomia de un racionalismo ajeno a la fe y un fideísmo ajeno a la razón. Y por ello lo proclama “Doctor Humanitatis”.³⁸ Este será el título del congreso que se celebrará en 1990 en Roma en el cuál el Papa reiteró esta idea.³⁹

En los últimos años se han multiplicado los estudios sobre el humanismo de Santo Tomás, algunos muy valiosos, de entre ellos destaquemos sólo los de tres autores cercanos a nosotros: *Octavio Nicolás Derisi*, *Abelardo Lobato* y *Eudaldo Forment* que en reiteradas oportunidades han tratado distintos aspectos de lo que el Angélico llama “la dignidad del hombre”⁴⁰ que es “lo más perfecto en toda la naturaleza”,⁴¹ “imagen de Dios”⁴² partícipe del ser, que es “perfección de todas las perfecciones”⁴³ y sin embargo limitada: “el ser del hombre está limitado por la especie hombre”⁴⁴ y también lo está su esencia: “el hombre no es la humanidad ni su ser”⁴⁵ Por lo tanto es imperfecto, pero “siempre lo imperfecto tiende a lo perfecto”⁴⁶ Y lo hace por su acción libre⁴⁷ que obrando el bien llega a Dios⁴⁸ en la ayuda de la gracia.⁴⁹

¹ Cf. “Humanidad”, 5 y 6; “Humanitario”, 2, en Real Academia Española, *Diccionario de la lengua Española*, Madrid, 1992, t. II, p. 1132.

² Cf. “Humaniter”, “humanitus”, “humanitate” en E. Forcellini, *Lexion totius latinitatis*, ed. Adena, Prato, 1875, vol. III, pp. 721-723.

³ Aulio Gelio, *Noctae atticae*, XIII, 16 (cita en Cicerón, “Defensa del poeta Arquias”, A. D’Ors, Madrid, 1940, pp. 23-25).

⁴ Gonzalo de Berceo, *Vida de Santo Domingo*, ed. Andres, Madrid, p. 27: “Quiero fer una prosa/ en roman paladino/ en el cual suele el pueblo/ hablar con su vecino/ ca non so tan letrado/ per fer otro latino/ bien valdrá, según creo/ un vaso de bon vino”.

⁵ Fernando Mouret, *L’Eglise et le monde barbare*, Bloud et Gay, Paris, 1921, pp. 13-282.

⁶ E. Leslie, *Les écoles de la fin du VII siècle a la fin du XII*, Lille, 1940.

⁷ F. van Steenberghen, *L’entree*.

⁸ S. Juan, Evangelio, “Biblia Comentada”, B.A.C., Madrid, 1964, T. V, p. 1028.

⁹ A. Uña Juárez, *La filosofía del siglo XIV*, Monasterio de El Escorial, Madrid, 1978, pp. 355-382.

¹⁰ F. Niethammer, *Der Striet der Philanthropismus und des Humanismus*, Leipzig, 1808 (cf. G. Toffanin, M. Sciacca, R. Jolivet, *Humanismo y mundo moderno*, Augustinus, Madrid, 1960).

¹¹ G. Voigt, *Das ersster Jahrhundert des Humanismus* (cf. B. cit. en nota 10).

¹² F. Hermans, *Histoire de l'humanisme chrétien*, Catermna, Tournai, 1948.

¹³ H. De Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 1944 (trad. esp., Espesa, Madrid, 1949).

¹⁴ J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946 (trad. esp., ed. Huascer, Lima, Perú, 1969).

¹⁵ N. Hartamnn, *Ethik*, Berlin, 1931.

¹⁶ M. Heidegger, *Brief über Humanismus*, 1946 (trad. esp., ed. Huascer, Lima, Perú, 1969).

¹⁷ K. Jasper, *Der philosophische*, Munich, 1948 (trad. esp., ed. Ravira, Losada, Buenos Aires, 1954).

¹⁸ F. Shiller, *Humanism*, Philosophical Essay, London, 1912.

¹⁹ P. King, *Humanism*, Nashville, 1931.

²⁰ J. Burckhardt, *Die Kultur der Rennanisense in Italiem*, 1808 (K. Löwith, *El sentido de la Historia*, Aguilar, Madrid, 1958).

²¹ J. de Maistre, *Soirées de Saint-Petersbourg*, Paris, 1821 (trad. esp., Madrid, 1912). L. de Bonald, *Démonstration philosophique du principe constitutive des sociétés*, Paris, 1927.

²² J. Maritain, *Theonas*, Nouvelle librairie nationale, Paris, 1921 (reúne trabajos de 1920-1921); *Antimoderne*, Revue des Jeunes, Paris, 1922 (reúne trabajos de 1910-1922), *Réflexion sur l'intelligence*, Nouvelle librairie nationale (reúne trabajos de 1918-1924), textos aumentados en *Oeuvres complètes*, ed. Saint Paul, Paris, t. II, Humanisme Aubier, Paris, 1986 (trad. esp. Mendizábal, ed. Lohlé, Bs. As., 1946).

²³ M. Foucault, *Les mots et le choses*, Gallimard, Paris, 1965 (trad. mex., ed. Siglo XXI, México, 1966, p. 372).

²⁴ J. Maritain, *Humanisme intégral*, trad. cit., pp. 21-75.

²⁵ *Ibid.*, pp. 62-67; 118-124 cf. "Christian Humanism", *Fortune Magazine*, 1942; retomado en *The Range of Reason*, trad. arg. MC, Bs. As., 1959, pp. 292-314, trabajo que resume las ideas de Maritain sobre el "humanismo Cristiano" extensamente desarrollada en la mayoría de sus obras.

²⁶ *Ibid.*, pp. 66-78, 121-124.

²⁷ R. Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, Paris, 1918, pp. 347-349 (trad. arg. O. Derisi, Desclée, Bs. As., 1945). Retoma el tema en sus tratados teológicos *The teottrino*, Marietti, Torino, 1944, p. 107; *The christo*, Marietti, Torino, 1945, pp. 86-89.

²⁸ J. Maritain, *Trois réformateurs*, Rousseau d'or, Paris, 1945, c. III (trad. arg. I. Fernandez, Difusion, Bs. As., 1968, pp. 23-37); *La personne et le bien comun*, Desclée, Paris, 1947, c. III (trad. arg. De Cesma, Club de lectores, Bs. As., 1968, pp. 35-49). Es sabido que las aplicaciones de "un humanismo integral" al campo de la política concreta suscitaron una extensa polémica en la que no deseo entrar.

²⁹ R. Mondolfo, *Los Origenes de la Filosofía y de Cultura*, Bs. As., 1942, pp. 140-145.

³⁰ W. Jaeger, *Humanism and theology*, Marquette, University Press, 1943, (trad. francesa, Les éditions du Cerf, Paris, 1956).

³¹ *Ibid.*, pp. 16-19; 43-45.

³² *Ibid.* pp. 17-18.

³³ *Ibid.* pp. 34-38; pp. 53-59, cf. nota 11, p. 104 y 30, p. 112.

³⁴ *Ibid.* pp. 23-32.

³⁵ J. Choza, *Los otros humanismos*, EUNSA, Pamplona, 1994.

³⁶ J. Choblin, *L'Église et les droits de l'homme*, Conseil Pontifical "Justice et Pax", cité, du Vatican, 1990, pp. 24-28.

³⁷ J. García Lopez, *Los derechos humanos en Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona, 1979

³⁸ *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1981, vol. I, pp. 9-20.

³⁹ *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, pp. 9-15.

⁴⁰ S. Tomás, *Summa contra Gentiles*, IV, c. 54.

⁴¹ S. Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 28, a. 3.

⁴² *Ibid.*, I, q. 93, a. 1.

⁴³ S. Tomás, *De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 3m.

⁴⁴ *Ibid.* q. 1, a. 2.

⁴⁵ *Ibid.* q. 7, a. 4.

⁴⁶ S. Tomás, *S.Th.*, I-II, q. 16, a. 4.

⁴⁷ S. Tomás, *De Veritate*, q. 24, a. 1.

⁴⁸ S. Tomás, *S.Th.*, I-II, q. 3, a. 1.

⁴⁹ *Ibid.*, I-II, q. 109, a. 2.

IL PRINCIPIO-PERSONA E LA COLONIZZAZIONE DELL'IO

VITTORIO POSSENTI

Two major attempts to colonize the Self have been carried out in modern times: the challenge issued by totalitarianisms which has been largely defeated, and that now raised by biotechnologies (neurosciences, genetic engineering, eugenics, cloning), as a defiance by *homo faber* vis-à-vis to *homo sapiens*. With the end of philosophical modernity and of its anthropocentrism, on the way is a deep transformation of the image of man produced by technical interventions in the sphere of human life. This change is under the aegis of naturalism and reductionism.

The method now prevailing tries to define the person through actualistic parameters such as consciousness, freedom, memory, or through a primacy of the organic over the spiritual. The 'eternal' and necessary return/rebirth of personalism is confronted with this risky trend: an ontological approach to the person, such as that developed by Aquinas through being, substance and essence is needed, and is explored in the paper.

Il contesto filosofico-culturale e il 'nuovo naturalismo'

L'epoca della modernità filosofica, che prese le mosse dal soggetto e dall'Io trascendentale in una dichiarazione di assoluto antropocentrismo, è da tempo conclusa. Attualmente è in atto una profonda trasformazione dell'immagine dell'uomo depositata nel senso comune ad opera delle biotecnologie: l'aspetto richiede un attento discernimento che individui i rischi effettivi senza coinvolgere nella critica quanto può giovare, ossia le valenze terapeutiche delle scoperte scientifiche. Un tale discernimento non può essere compiuto senza un adeguato ripensamento antropologico oggi tanto raro quanto urgente in quanto, dopo che si è esplicito in pienezza il tentativo di dissolvere la metafisica, è in corso una *critica antropologica* di non inferiore intensità, in cui è in questione l'uomo, non solo la sua mente. Essa spesso si ammanta sotto le vesti di una filosofia del Neutro, dove il soggetto o quel che ne rimane viene risolto nell'eterno circolo della Natura o

Physis: pensiamo a autori come Nietzsche e Löwith.¹ Si consideri anche l'atteggiamento empiristico così ampiamente diffuso, che sulla scorta di Hume nega significato al termine di dignità umana e cerca di sostituirlo con un anonimo riferimento al concetto di vita. Qui l'antipersonalismo è massimo e l'idea di persona non può tornare. In questa congiuntura spirituale dove si uniscono crisi del pensare filosofico e minacce alla persona umana, occorre meditare nuovamente la realtà della persona.

Alcune profonde righe di Pascal meritano attenzione:

Avevo trascorso gran tempo nello studio delle scienze astratte, ma la scarsa comunicazione che vi si può avere con gli uomini me ne aveva disgustato. Quando cominciai lo studio dell'uomo, capii che quelle scienze astratte non si addicono all'uomo, e che mi sviavo di più dalla mia condizione con l'approfondirne lo studio, che gli altri con l'ignorarle. Ho perdonato agli altri di saperne poco, ma credevo almeno di trovare molti compagni nello studio dell'uomo. Sbagliavo: son meno ancora di quelli che studiano le matematiche (*Pensées*, n. 176).

Con questo pensiero Pascal propone la domanda antropologica pochi anni dopo la deludente separazione cartesiana fra pensiero/mente e corpo/estensione, secondo cui l'io risiede nel pensiero e il corpo – affidato alla contingenza e all'inessenziale – è pronto per essere attribuito alla regia della scienza e a entrare nell'area del dominio tecnico. Il presupposto di non poche utilizzazioni recenti delle scoperte genetiche e biologiche può venire individuato con sicurezza nel dualismo cartesiano.

Quella che abbiamo appena chiamato "filosofia del Neutro" si alimenta fra le altre cose di un 'nuovo naturalismo' che è in cammino. La comprensione filosofica, religiosa e sapienziale dell'uomo e della vita rischia di essere sostituita da quella offerta dalle scienze empiriche, più o meno intenzionalmente impiegate per avvalorare il dispotismo dell'organico sullo spirituale; e per un riduzionismo, che pone meccanismi ormonali e genetici al posto di spirito, mente, anima, sostanza. In effetti la *koiné* naturalistica sta sostituendo nella cultura la *koiné* ermeneutica, rimasta in auge alquanto a lungo. L'integrale naturalizzazione della mente/anima è parte notevole di un processo indirizzato all'integrale naturalizzazione dell'uomo: l'uomo dunque come risolto nella vita della *physis* nel suo divenire evolutivo e cieco. Sembra crescente la persuasione che la concezione scientifica del mondo porterà necessariamente ad un paradigma antropologico apertamente naturalistico. Il progetto che fa da sfondo a varie espressioni della scienza e della filosofia attuale consiste nel riportare tutto l'uomo, non

tanto a *res extensa*, piuttosto a *res naturalis vitalis*, cancellando in lui la *res cogitans* come fenomeno irriducibile al biologico. Lo 'spettro nella macchina' sarebbe solo il cattivo frutto nato da un dogma, la *res cogitans* cartesiana. In realtà non vi è alcuno 'spettro nella macchina' da cercare, nessuna anima come entità a sé da studiare, perché la psiche e i fatti psichici si riconducono soltanto a fisica.²

La persona e l'irréductible dans l'homme

Quando la filosofia esce dal pensiero astratto e si volge all'essere reale, comprende di essere sfidata da un difficile compito: sempre infatti è arduo avere a che fare con l'esistenza. Aprendo gli occhi dinanzi alla realtà l'uomo ne incontra molte forme. Presto si accorge che la più alta ed enigmatica è l'esistenza della persona, dove la riflessione incontra un nucleo in certo modo inesauribile, un centro sempre nuovo di vita, libertà, azione. La multiforme ricchezza dell'essere della persona rende possibile al pensiero meditante molteplici accessi verso il suo nucleo costitutivo da dove promana la sua azione e cui essa ritorna. In certo modo bisogna trasferire nella persona il centro della filosofia, perché là si trova il centro della vita, della libertà; perché là sta una cifra essenziale dell'essere. Pensare l'essere e pensare la persona si collocano sullo stesso asse per un duplice fondamentale motivo: il livello più alto dell'esistenza è l'esistenza in forma personale, nel senso che la persona costituisce l'essere più perfettamente essente; la persona esiste e non può che esistere se non nella forma della conoscenza, comprensione e apertura all'essere.

Nella realtà della persona si incontra un nucleo perenne dell'essere e un elemento inaggrabile. La persona è infatti primitiva; non si deduce da nulla e non si può ridurre a cosa, a oggetto. L'io, scrive Berdjajev,

prima di tutto è esistente, appartiene al dominio dell'esistenza ...
L'io prima di ogni oggettivazione è, in virtù della sua natura esistenziale, libertà ... È per natura iniziale e primitivo. Ciò che è primo non è, come pensano molti filosofi, la coscienza; è l'io immerso nell'esistenza.

Che poi si denomini 'personalismo' o in altro modo questa scuola, è un'altra e meno rilevante questione. "Meurt le personnalisme, revient la personne" ha scritto quasi venti anni fa P. Ricoeur,³ a indicare appunto l'inessenzialità del termine personalismo e l'essenzialità di quello di persona. Intendiamo bene la sua diagnosi. A rigore la persona non può "ritornare", perché non è mai "andata via". È invece cambiato il modo guardare ad essa, sono mutate le dottrine sulla persona.

Nel momento in cui il pensiero cerca un adeguato ingresso al mistero ontologico che è la persona umana, esso avverte che una definizione dell'uomo in base al suo essere nel Mondo o al rapporto col Mondo o al con-essere (vita nella comunità) non ne aggiunge ancora il nucleo più originario. Il rapporto della persona con l'Essere e con la Verità è più radicale e universale del suo rapporto con il Mondo: con la sua interiorità essa sporge oltre la storia e il cosmo. Là dove l'uomo è fondamentalmente compreso a partire solo dall'essere nel Mondo, è immanente il rischio di una filosofia del Neutro. Secondo E. Lévinas un disguido del genere potrebbe valere per il pensiero heideggeriano: "In Heidegger il mondo è molto importante. Nel Feldweg c'è un albero: non s'incontrano uomini".⁴

Chi è l'uomo e che cosa la persona? Su questi temi la storia della filosofia ha percorso un cammino di progresso dai Greci a noi, in cui decisiva è stata la luce della rivelazione biblica. Infatti nella nota definizione aristotelica che suona: *homo est animal rationale (Zoon logon echon)*, l'uomo è definito mediante il genere prossimo e la differenza specifica, in una maniera che forse non rende pienamente ragione della sua originalità e non-assimilabilità ad elemento del cosmo. Dopo l'avvento del cristianesimo incontriamo in Boezio la prima decisiva determinazione della persona: *rationalis naturae individua substantia*. Aristotele definisce l'uomo mediante il riferimento alla sua natura/essenza, Boezio la persona nella sua identità metafisica sostanziale, come qualcosa di originale e di irriducibile ad altro, al cosmo. Il richiamo alla sostanza mette in luce il carattere di soggetto esistente (sostrato) e non solo di semplice attività, della persona. Vicine si collocano le definizioni di Riccardo di San Vittore (*rationalis naturae individua existentia*) e dell'Aquinate (*individuum subsistens in rationali natura*), in cui si riflette la tensione fra riferimento universale alla specie (*rationalis naturae*) e carattere individuale (*individua substantia*): noi tutti apparteniamo alla umanità, ma ciascuno a suo modo.

Nonostante le rielaborazioni, gli approfondimenti e le critiche più o meno pertinenti cui è stata sottoposta, la determinazione boeziana si pone come un punto di svolta nella storia universale della filosofia e come un riferimento assolutamente imprescindibile: con essa il grandioso tema della persona, introdotto *per sempre* nella cultura, continuerà a dare i suoi frutti, ai quali non si può opporre seriamente la formula di rito dello storicismo, quella formula del tipo "oggi non è più possibile che...", malsano tranquillante del pensare perché lo anestetizza rispetto ad una libera ricerca. Con l'apporto della Rivelazione e l'elaborazione dei filosofi è stato aperto un cammino per intendere la persona con la sua difficile unità fra corpo e anima,

come dotata di intelligenza capace di distinguere il bene dal male, come un essere aperto verso la trascendenza, un qualcuno che ha il proprio baricentro in Dio, e che per questo ha dignità di fine e possiede inalienabili diritti.

Se vogliamo evitare espressioni vuote, parlare di dignità della persona significa che l'uomo ha valore, che non si riduce a cosa. La dignità della persona emerge tanto meglio quanto più si cerca

Irréductible dans l'homme, ossia ciò che è originariamente e fondamentalmente umano, [di] ciò che costituisce l'originalità piena dell'uomo nel mondo ... *Irréductible* significa anche tutto ciò che nell'uomo è invisibile, che è totalmente interiore, e per cui ogni uomo è come il testimone evidente di *se stesso*, della propria umanità e della propria persona.⁵

Le posizioni personaliste affermano appunto che nell'uomo vi è qualcosa di irriducibile alla natura cosmica: l'uomo non è un oggetto del mondo, qualcosa di riducibile al cosmo, ma un ente dotato di autocomprensione ed esperienza di sé come eventi spirituali. Il personalismo si colloca agli antipodi del recente radicalismo antropologico liberale, diffuso nella cultura anglosassone e in specie in quella statunitense, che prima mette da parte l'idea di persona e poi quella di natura umana, per approdare all'uomo come prodotto del caso.⁶

L'irréductible dans l'homme riportabile alla trascendenza di un soggetto libero e dotato di spirito immortale, è messo in questione da un'interpretazione oltranzistica delle scienze, che procede con problematico dogmatismo a porre come inesistente ciò che non cade entro le reti della scienza. In sostanza si nega a priori l'esistenza di ciò che non è verificabile con i criteri scientifici, il che in buona sostanza significa assumere che solo la tesi naturalistica e materialistica abbia diritto all'esistenza. Da tale assunto consegue un esito spesso riproposto, ossia che noi dobbiamo valutare aprioristicamente come migliori e più vere le dottrine che si pongono in armonia con i risultati delle scienze. Ma oltre il campo dell'accertabile empiricamente si apre quello assolutamente necessario dell'argomentazione: quando non bastano le risposte fornite dai sensi si acceda al livello del ragionamento col suo valore riflessivo e trascendentale che si pone come non compatibile con la tesi naturalistica. Il pensiero di grandi classici, offrendosi come un'alternativa all'impoverimento dell'argomentare praticato spesso da quegli scienziati che estrapolano avventatamente i risultati delle loro ricerche, mostra che è possibile dare risposta a domande che gli sperimentatori ritengono insolubili, perché essi sollevano solo le domande cui si può rispondere attraverso la sperimentazione.

L'interrogativo che nuovamente si ripropone nel pensiero contemporaneo è se l'esser persona si riconduca semplicemente all'esercizio di certe attività o primariamente al possesso di una determinata natura/essenza, da cui scaturiscano operazioni specifiche proprie. La filosofia moderna era secondo Gentile un'etica. In essa, salvo limitate ma autorevoli eccezioni (Rosmini, Maritain, ecc.), la direzione di marcia fu di togliere alla persona la sostanzialità ossia l'inseità, e di mantenerle, seppure non sempre, la perseità ossia il valore di fine. Che la filosofia moderna sia un'etica significa che essa si esprime coi concetti di libertà, coscienza, autocoscienza, razionalità, memoria, non in termini di essere e di sostanza. Il primo è un registro *attualistico* (ossia relativo all'azione e alle operazioni dell'io), l'altro *ontologico*; e se è possibile comprendere in questo anche l'altro, appare assai arduo includere nello schema attualistico quello ontologico.

Col progressivo abbandono della concettualizzazione ontologica nella filosofia moderna, l'idea di persona viene recuperata attraverso non l'atto radicale d'esistenza, ma mediante il rinvio ad "atti secondi", in maniera sovradeterminata o sottodeterminata a seconda che in essi l'accento cada sui più nobili o sui più poveri. La dislocazione suddetta accadde entro un diffuso oblio dell'essere e lo scoronamento della filosofia prima come metafisica ontologica, cui necessariamente seguirono il primato dell'azione sull'essere e la crisi della dottrina della sostanza. Forse il miglior esempio di ciò è l'idealismo, che nega al soggetto la sostanzialità e ne mette in luce quasi esclusivamente l'attività. Ma senza sostanzialità non vi è in senso proprio la radice della persona.

La prima implicazione della dignità umana è il *diritto ad esistere*. Se è proprio di ogni essere umano percepirsi come vivente e come valore, come preziosa scintilla senziente e pensante, e quindi rivendicare a sé dei diritti, e quel diritto fondamentale che è il diritto di esistere senza del quale nessun altro diritto può darsi, ebbene ne consegue che tale diritto a tutti gli esseri umani compete e va dunque riconosciuto: "nessuno sia respinto nel nulla" ha scritto una volta Elias Canetti; "ogni vittima ha il volto di Abele", ha detto Heinrich Böll. Dalla rivendicazione da parte di ognuno del proprio irriducibile diritto di vivere discendono l'affermazione di tale diritto per ciascun essere umano, e il principio fondativo di ogni civile convivere: "tu non ucciderai". Discende che la guerra, il dare la morte, ovvero il negare il soccorso e vita, confliggono con ciò che di più radicale ed inalienabile vi è in ogni essere umano. Ovvero: ne discende che umanità e pace sono uno stesso concetto, e che ogni volta che contro qualcuno si rompe quel patto di mutuo soccorso che tutti gli uomini stringe, è all'intera umanità che si reca offesa, e a se stessi.

L'impatto delle tecnologie: natura e cultura

Con l'avvento della tecnica si è confermato quanto l'homo *faber* possa essere una sfida mai terminata per l'homo *sapiens*. Le biotecnologie pongono in discussione credenze e abitudini assai antiche, su cui si è basata la civiltà per millenni. Esse mutano desideri, passioni, modi di comportamento. Provocano la separazione fra sessualità e procreazione, fra genitorialità e procreazione. Cambia l'immaginario, si amplia l'area del desiderio e la possibilità di una sua soddisfazione. Mentre per lunghissime epoche l'uomo è stato abituato a non desiderare troppo – se vuoi essere contento, sii modesto nei desideri, si diceva – da tempo la vita sociale è fondata sulla sollecitazione dei desideri, più recentemente sulla concentrazione sul presente. Va in crisi l'etica del sacrificio sostituita da quella dell'autorealizzazione. La dialettica natura-cultura viene abolita, con la risoluzione del primo termine nel secondo. In tal modo il problema del loro rapporto è segato alla radice per cui, essendo in ipotesi tutto culturale, niente è più naturale e niente è più innaturale. In un antiessenzialismo estremo si ritiene che la stessa differenza di genere sia solo culturale.

Un'adeguata filosofia della vita e della natura dovrebbe oggi riconoscere che la legittimità del concetto di natura è stata piuttosto rinforzata che abolita dalla scienza contemporanea. Intendiamo per natura/*physis* "un principio e una causa del movimento e della quiete in tutto ciò che esiste di per sé e non per accidente".⁷ La natura è principio interno di movimento. Vi è differenza fra movimento naturale e movimento indotto, che viene da forze esterne. Il riduzionismo fisicalista lo nega. Per il meccanicismo della fisica newtoniana ogni movimento è indotto dall'esterno. Ora la scienza attuale difficilmente può optare per il meccanicismo, il quale effettivamente abolirebbe la prospettiva della natura come principio interno del movimento. L'epistemologia biologica, sebbene talvolta si sforzi di riportare il più alto al più basso, in genere evita di interpretare la vita e la natura come principio interno di movimento alla stregua di un puro meccanismo.

Nei confronti del concetto di natura *umana* e della sua normatività (è infatti la natura dell'uomo non la natura come *physis* a essere luogo di normatività), si elevano in genere due obiezioni: quella naturalistica o materialistica e quella spiritualistica. In entrambi i casi ma in diverso modo la natura umana non è ritenuta normativa, e l'uomo sprovvisto di fini determinati dal suo essere. Nel materialismo la normatività sarà seguire impulsi e istinti, nello 'spiritualismo' sarà rendersi indipendenti da ogni naturalità e concordare contrattualmente nella piazza pubblica le regole da seguire.

Incontriamo una declinazione di questi assunti nelle bioetiche ove i valori fondamentali che guidano le scelte sono quelli dell'autonomia degli individui, della loro responsabilità nei confronti degli altri individui e delle generazioni future, e dell'equità nello stabilimento delle politiche pubbliche. Come si evince agevolmente, questi criteri fondamentali risultano esclusivamente *etici*. Aspetto particolarmente caratterizzante delle impostazioni suddette sta nell'assumere la liceità di rivedere e magari di trasformare profondamente norme morali anche molto forti per tenere conto delle nuove possibilità di scelta offerte dalle innovazioni tecniche, attribuendo a singoli e comunità il diritto di effettuare quelle scelte. Non lontano è il rischio del positivismo morale che, aderendo alquanto acriticamente alla scienza e alle sue scoperte, ricalca la morale del momento sullo stato delle conoscenze scientifiche e tecniche, ossia trasforma in dover essere l'essere fattuale della scienza.

Un concetto di natura umana non-ontologico e non-universalistico ma di tipo esclusivamente storico e culturale è esposto al difetto di non essere universalizzabile, di poter lasciare nelle mani dei potenti di turno lo stabilire chi appartiene alla natura umana e chi no. In ciò si individua un equivoco maggiore del "Manifesto di bioetica laica" pubblicato nel 1996:

Al contrario di coloro che divinizzano la natura, dichiarandola qualcosa di sacro e di intoccabile, i laici sanno che il confine fra quel che è naturale e quel che non lo è dipende dai valori e dalle decisioni degli uomini. *Nulla è più culturale dell'idea di natura...* i criteri per determinare ciò che è lecito e ciò che non lo è non possono in alcun modo derivare da una pretesa distinzione tra ciò che è naturale e ciò che naturale non sarebbe (*Il sole-24 ore*, giugno 1996, p. 27).

Sfortunatamente nel manifesto si rilevano due limiti. Il primo consiste nell'uso equivoco del termine 'natura', talvolta impiegato per designare la natura fisica, la *physis*, e talaltra per designare in obliquo la natura/essenza: due concetti completamente diversi accomunati solo dall'identità vocale. Il secondo nell'emarginazione, immotivata ma usuale nelle prospettive storicistiche ed evolucionistiche, dell'idea di natura/essenza cui consegue la piena risoluzione del naturale in elemento storico e culturale, interamente assegnato alla decisione umana. Al concetto di natura si sottrae ogni oggettività e normatività, sostenendo che essa sia totalmente culturale, dipendente soltanto dalle scelte e dai valori degli uomini. Il problema del rapporto fra natura e cultura è dunque segato alla radice. Poiché la natura umana è in ipotesi un costrutto culturale e storico, non esisterà nulla di naturale e nulla di innaturale, ma tutto sarà convenzionale e storico: siamo dinanzi ad una

forma esplicita di “nichilismo delle essenze”. Nell'intento di dissolvere le essenze si manifesta infatti un volto fondamentale del nichilismo.⁸

Nelle posizioni in cui la differenza fra ciò che è secondo natura e contro natura è dissolta, sono contenute le premesse per oltrepassare la differenza fra malattia, salute, terapia. In effetti l'idea di terapia è connessa a quella di malattia e quest'ultima implica che vi sia una deviazione dallo stato normale, cioè dalla condizione di salute, che costituisce la condizione normale o naturale. Ora, se il concetto di natura come normalità di funzionamento smarrisce ogni rilevanza obiettiva e diventa soltanto il prodotto di scelte e decisioni arbitrarie del singolo (dico arbitrarie, perché in esse si esprimono i suoi desideri, impulsi, istinti), anche i concetti di malattia e di terapia andrebbero abbandonati. Se niente è di per sé naturale, neppure lo stato normale di salute lo è, e neppure la declinazione dal naturale (ossia la malattia) ha senso e conseguentemente cade il concetto di terapia. Più in generale viene compromesso il concetto di medicina ippocratica, che è basata su poche ma nodali nozioni che ne sostengono l'impalcatura ‘filosofica’: il concetto di naturale quale normalità di funzionamento, la malattia come deviazione da una condizione naturale o normale, la terapia quale azione volta a ristabilire la salute.

Conclusioni

1) Due grandiosi tentativi di colonizzazione dell'io sono stati compiuti nel moderno e postmoderno: a) Il dispotismo esercitato dalle ideologie totalitarie nel XX secolo; b) la tentata conquista dell'io da parte di versioni radicali delle biotecnologie (neuroscienze, ingegneria genetica, eugenetica, clonazione). Noi ci siamo riferiti solo al secondo che è in cammino e perciò aperto, non ancora fissato nei suoi esiti.

2) Una grande demoralizzazione umanistica può essere l'esito del tentativo di integrale naturalizzazione dell'uomo. Esso può giungere al ‘dispotismo dell'organico’.

3) Esiste una contraddizione fra il tentativo delle scienze di entrare nella sfera intenzionale, morale, cognitiva, deliberativa dell'uomo e la possibilità di un miglior governo di se stessi in vista dell'autodeterminazione. La soggezione dell'autodeterminazione all'organico compromette quest'ultima, mettendo in luce l'antinomia fra impulso alla libertà e risoluzione organico-naturalistica dell'uomo. Le risorse scientifico-tecniche che si rendono disponibili per la cura dell'uomo rischiano di essere indirizzate all'assoggettamento dello spirituale-psichico da parte dell'organico.

4) la primalità che occorre riconoscere all'elemento antropologico e ontologico rende problematico assegnare un valore durevole a recenti significativi tentativi, come quello di Habermas, di porre un argine *all'eugenetica liberale delle preferenze e dei desideri* solo attraverso una barriera morale (la habermasiana etica di genere). Più chiaro diviene che il limite alla colonizzazione dell'io da parte delle biotecnologie e dell'eugenetica non può appellarsi solo all'etica. Anche in rapporto a questo problema l'antropologia ontologica dell'Aquinate può manifestare la sua superiorità.⁹

¹ Scrive K. Löwith: "Come predicato del cosmo intero e perciò compiuto, il divino non è un Dio personale al di sopra e al di fuori del cosmo stesso, e l'uomo non è un'immagine di Dio unica nel suo genere perché anch'essa metacosmica, bensì, come qualsiasi altro essere vivente, è un essere del mondo mediante il quale il mondo perviene al linguaggio", *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 204.

² Della naturalizzazione della mente fa parte la naturalizzazione dell'epistemologia, ridotta da Quine alla domanda: "Quali sono i processi che di fatto generano ciò che chiamiamo conoscenza?", dove l'individuazione dei processi è affidata solo alle scienze empiriche. L'epistemologia viene intesa come una parte della psicologia e questa solo come un momento della scienza naturale tutta, il sapere unico e supremo: un'immensa Fisica della vita e della non-vita che abbraccia tutto. Né manterrebbe rilievo la differenziazione fra scienze naturali e scienze umane, perché le seconde sarebbero solo una parte delle prime, risolte pienamente in esse. Il problema dell'anima e della mente andrebbe dunque trattato solo nella prospettiva impersonale e materialistica dello scientismo contemporaneo.

Quanto sopra è detto senza sottovalutare il rilievo delle scoperte delle neuroscienze sul funzionamento del cervello, della corteccia cerebrale, delle sinapsi, della propagazione dei segnali nervosi più vari. Tuttavia intenzionalità, linguaggio e coscienza eccedono di molto gli aspetti neurofisiologici.

Un richiamo merita il problema dell'intelligenza *artificiale* nel suo rapporto con l'intelligenza reale umana e col funzionamento del cervello. Se i computer simulano l'intelligenza, vi saranno cervelli biologici (i nostri) e cervelli non-biologici (i computer, le macchine)? Il termine stesso di intelligenza artificiale rasenta l'equivoco perché lascia intendere che l'intelligenza umana possa essere approssimata dalla macchina, ossia che pensare è calcolare. Ciò è vero solo per le attività computazionali della mente, ma assolutamente riduttivo per l'impressionante varietà e ricchezza delle espressioni dell'intelletto umano: conoscitive, morali, autocoscienti, estetiche, spirituali, mistiche, musicali, ecc. Quando l'anima è ridotta a macchina calcolante biologica, l'uomo soffoca e si rivolge altrove per respirare. Nell'endiade 'intelligenza artificiale' l'aggettivo contraddice il sostantivo: mai si riuscirà a creare un'intelligenza che riesca a simulare artificialmente la straordinaria complessità vitale dell'intelletto umano con gli elementi della coscienza, dell'intenzionalità, del desiderio, con la sua capacità di accogliere e interpretare la realtà. Qui l'assumere la prospettiva impersonale sottesa alla prassi scientifica contemporanea comporta un prezzo pesante per la vita propria della persona. In altre parole l'impostazione solo cognitiva del nesso mente-

corpo impoverisce di molto la questione poiché non considera molti atti del soggetto: le passioni, i sentimenti, il percepire, l'eros, sui quali un accostamento fenomenologico può costituire un valido avvio, bisognoso peraltro di un completamento ontologico.

³ P. Ricoeur, "Meurt le personalisme, revient la personne", *Esprit*, n. 1, 1983, pp. 113-119. Ricoeur osserva che, – dopo l'idea di un regno a tre: personalismo-esistenzialismo-marxismo, illusione durata per breve tempo –, la sostituzione dell'idea di sistema a quella di storia con lo strutturalismo e la ripresa di un intento antiumanistico con Nietzsche il personalismo si è trovato sradicato dal suo terreno espressamente cristiano. Nell'introduzione del 1985 a *Esistenza e persona* Pareyson impiega peraltro senza remore sin dalla prima pagina il termine personalismo, ritenendo anzi che l'ora presente (1985) possa garantire al tema del personalismo un ambiente più propizio di quello (1950) in cui uscì la prima edizione del volume.

La citazione di Berdjaev è tolta da *Cinq méditations sur l'existence*, Aubier, Paris 1936, p. 93 s.

⁴ "Filosofia, giustizia, amore", *Aut-Aut*, n. 209-210, settembre-dicembre 1985, p. 15.

⁵ K. Wojtyła, *Perché l'uomo*, Leonardo, Milano 1995, p. 47 e p. 52.

⁶ Cf. V. Possenti, *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Armando, Roma 1998, e *idem*, *La filosofia dopo il nichilismo*, Rubbettino, Soveria, 2001.

⁷ Sulla natura come principio immanente di automovimento cf. *Fisica*, I, II, 192 b 20s. La profonda modernità di questo modo di intendere natura (e la vita) è evidenziata nel mio studio "Nature, life and teleology", *The Review of Metaphysics*, September 2002, pp. 37-60.

⁸ Cf. in merito "Radicalismo liberale e riscoperta della natura umana", di A. Campodonico in AA.VV., *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, a cura di F. Botturi, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 17-40.

⁹ Su questi aspetti cf. V. Possenti, "Cambiare la natura umana? Biotecnologie e questione antropologica", relazione al congresso 'Metafisica 2003', Roma 1-4 luglio 2003.

EL ORDEN EN EL HOMBRE

ALEJANDRO RAMOS

The question of order is one of the oldest and most important philosophical issues. It was the theme of the ancient myths and philosophical reflections, and it is also a current subject.

Today the great challenge is called: 'the new world order'. We have chosen Saint Thomas's doctrine to see that order is not a human creation but a divine one. In fact, it is possible to find an order in the created things because the human being's realization is analogical. The beings are different, and they have a Cause and an End. Besides, we can find an order in the relations between the body and the spirit in man. The human spirit is the form of the material element, and its perfection puts it in the direction of an ethical and supernatural fulfillment.

Human order necessarily takes in the divine order created by God, and will be discovered by wisdom.

La construcción del orden fue la primera de las misiones que el hombre reconoció como justificación de su presencia en el mundo, la primera y la última. La misión que nunca dejará de estar, precisamente por el modo de ser y estar en el mundo de este ser único.

Desde los comienzos el ser humano quiso descubrir el principio que abriera la puerta de comprensión de la totalidad de los seres como reclamo de una explicación racional. Y así, primero por el mito que intentaba una intelección del conjunto y armonía del cosmos y luego por la filosofía, la pregunta era siempre la misma: el orden porqué, el orden para qué. Desde allí en adelante se convirtió en una de las grandes preocupaciones existenciales. Preocupación que pareciera hoy renacer con particular intensidad y confusión. Con intensidad porque como nunca antes en la historia, existe hoy la voluntad de instaurar un orden "seguro". Pareciera ser la gran misión de un hombre que está totalmente confiado en sus capacidades.

En efecto, la ciencia ha llegado a convertirse en la herramienta con la cual se logra controlar lo más sagrado de la existencia, la misma vida huma-

na. También la tecnología y la organización económica parecieran ser un intento por controlar todo e instaurar un nuevo orden humano. Sin embargo, es evidente que el resultado no es el esperado, es que el principio y el final de las cosas sigue siendo la principal cuestión y por eso es que pensamos que vale la pena seguir al Aquinate en este punto para descubrir el orden puesto por Dios en el hombre y desde allí poder elevarse hasta su Causa.

Vamos a dividir la breve exposición en dos partes: 1) el concepto de orden, 2) el orden en el interior del hombre.

1. EL CONCEPTO DE ORDEN

El concepto orden deriva del latín *ordo* y éste, a su vez, del griego *ortos*. Este último significa: recto y correcto. Así es que una de las primeras acepciones que tiene esta noción es la de disposición correcta de unidades en un conjunto. Esa disposición es recta cuando se dirige a una meta precisa. El orden, por lo tanto, no es extrínseco para la estructura, sino constitutivo de ella, aunque sus elementos puedan integrarse en otros órdenes nuevos.

De todas maneras, el orden no se da intrínsecamente en los elementos que lo componen, mas bien, se centra en la estructura en cuanto tal, puesto que sus elementos dispuestos de otra manera formarían un orden diferente.

Por otra parte, el orden supone además la existencia de varios seres, ya que si se considerara un individuo aislado sería imposible siquiera pensar la posibilidad de un orden. Este solo se realiza en la composición y pluralidad.

En efecto, es una propiedad trascendental del ente, ser uno, aquí se trata de que sea uno junto a otros seres, sin dejar de ser lo que es, encontrar algo en común que compartir, y algo diferente que le permita no perder su ser. El fundamento del orden es la analogía que vincula y distingue a los seres entre sí, la gradación analógica de los entes creados.

El concepto orden deriva del latín *ordo* y éste, a su vez, del griego *ortos*. Este último significa: recto y correcto. Así es que una de las primeras acepciones que tiene esta noción es la de disposición correcta de unidades en un conjunto. Esa disposición es recta cuando se dirige a una meta precisa. El orden, por lo tanto, no es extrínseco para la estructura, sino constitutivo de ella, aunque sus elementos puedan integrarse en otros órdenes nuevos. De todas maneras, el orden no se da intrínsecamente en los elementos que lo componen, mas bien, se centra en la estructura en cuanto tal, puesto que sus elementos dispuestos de otra manera formarían un orden diferente. Por otra parte, el orden supone además la existencia de varios seres, ya que si

se considerara un individuo aislado sería imposible siquiera pensar la posibilidad de un orden. Este solo se realiza en la composición y pluralidad.

En efecto, es una propiedad trascendental del ente, ser uno, aquí se trata de que sea uno junto a otros seres, sin dejar de ser lo que es, encontrar algo en común que compartir, y algo diferente que le permita no perder su ser. El fundamento del orden es la analogía que vincula y distingue a los seres entre sí, la gradación analógica de los entes creados.

El planteo de la cuestión está ya desde los inicios de la historia del pensamiento, pero es con Santo Tomás que la cuestión adquiere mayor sistematicidad, porque se coloca a la prioridad o posterioridad según lugar y tiempo, la de distinción, y la de origen, como la razón del orden. El mismo Tomás afirma que hay un orden que se halla en la misma naturaleza de los seres, y otro que puede poner de alguna manera el hombre, el orden racional, cuando ordena sus conceptos, o el orden de la voluntad en sus actos, y finalmente de la voluntad en sus obras exteriores y en el orden que con ellas genera. Respecto del orden real sostiene que, en las cosas se puede encontrar un doble orden: uno, en cuanto proviene de un principio, y otro, en cuanto se dirige a un fin.

En otras palabras, para Tomás de Aquino el orden consiste básicamente en una "relación de realidades entre sí", y por lo tanto supone una relación con la Causa de todos los entes, esta perspectiva metafísica es la que dejan de lado los empiristas, mecanicistas, etc, que solo analizan el orden de los procesos naturales, o el que pone el hombre con su actividad racional.

Con el mecanicismo de Galileo, Bacon, y Descartes, el orden pasa a ser el resultado lógico y necesario del principio de previsibilidad y determinación, ya que todo funciona mecánicamente pasando unas cosas a otras de modo necesario. En Spinoza el orden no está conectado con un ser trascendente, sino que se da en un paralelismo en el que "el orden y conexión de las ideas es lo mismo que el orden y conexión de las cosas" (*Ética*, II, prop. 7). Para Leibniz consiste fundamentalmente en una ordenación de las monadas en una serie infinita y continua que posee un principio individual del orden, es lo que él denomina armonía preestablecida, de esta manera la noción se asemeja a la de serie. En Kant el concepto se niega como consecuencia de la negación del principio de causalidad y finalidad. No hay orden en la naturaleza porque esta exige juicios determinantes y el juicio racional no tiene un objeto determinado. Trataremos ahora de precisar el concepto de orden desde la perspectiva filosófica.

La primera afirmación que podemos hacer al respecto es que se trata de una noción analógica, no equívoca, pues se aplica a realidades distintas

y con diverso significado. La noción se aplicó en primera instancia al ámbito textil en donde significaba el modo de organización de un tejido de hilado recto y paralelo que constituyen el entramado, de manera tal que esa trama supone una *orditura* (ordenación). En este caso la noción comprende no solo la disposición de las filas de hilos, sino el trabajo del hombre que dispone ese orden.

De este primer uso del concepto se aplicó el mismo a la designación de series de cosas que tienen una cierta relación entre sí, como por ejemplo: a la plantación de árboles, a las estructuras gramaticales, al orden militar, eclesiástico, etc. La primera acepción del concepto tiene que ver con la noción de lugar, de allí una de las primeras definiciones, la de los estoicos, que nos acerca Cicerón: “*compositionem rerum aptis et accommodatis locis*”.¹

El orden como realización en un lugar designa la disposición o colocación de filas de una misma serie. Y se refiere principalmente a la idea de prioridad y posterioridad.

Este tipo de orden se refiere a la cantidad, y ésta puede ser de dos maneras, dimensiva o virtual, según se considere la extensión o la intensidad. En la cantidad dimensiva se contiene la longitud, la latitud y la profundidad, el número en potencia.

La cantidad virtual se realiza en el orden de perfección de las formas y especies, entre las cuales existe conexión, como dice Santo Tomás:

*mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis: sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea, quae sunt immobilia, et solum tactum habent, et terrae in modum plantarum adstringuntur.*²

La noción de orden también se aplica al movimiento local según la longitud, la latitud y la profundidad. Así dice el Aquinate: “*ordo in motu sequitur ordinem in quantitate. Per prius enim et posterius in magnitudine, est prius et posterius in motu*”.³ Otra aplicación de este orden local de movimiento constituye el orden temporal, ya que en la razón del tiempo entra el orden del movimiento, en cuanto el tiempo se define como el orden del movimiento según prioridad y posterioridad.⁴

En esta misma razón se puede incluir el orden de generación que significa un hacerse (*in fieri*), un cierto movimiento por el cual algo imperfecto se hace perfecto. En este sentido, es primero lo que es imperfecto y en potencia, como la materia respecto de la forma. Lo mismo sucede con la generación, en la cual algo procede de otro, como los rayos del sol, o lo engendrado del engendrante. Todo esto supone y expresa un orden.

En todos estos casos el concepto de orden tiene múltiples acepciones, y cierta semejanza que los une; esto es, la de aplicarse a una serie de individuos ordenados. Por lo tanto se trata de una noción analógica, no equívoca.

Esta noción supone una consideración metafísica que es importante recordar para tener presente el fundamento que la sostiene. Hay una estrecha relación entre la noción de ser y la de relación, de manera tal que depende de la metafísica la concepción del orden político en primer lugar. Hay una cierta lógica en la falta de orden que resulta de la filosofía que niega la realidad de los entes, y afirma lo racional como lo único real. Para que exista el orden, tiene que existir el ser.

Esa es la primera afirmación de Tomás de Aquino respecto de esta cuestión, por esto sostiene que “ad hoc quod aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque sit ens”.⁵

Otro requisito indispensable para que pueda darse el orden es que, exista una real ordenación entre los miembros, y de éstos con un tercero. Por otra parte, es también necesario que sean realmente muchos seres, por lo menos dos, ya que la noción de orden reclama la de serie. En realidad, la noción de orden supone la de relación, y ésta la de alteridad, puesto que nadie tiene relación (referencia) a sí mismo.

Además es imprescindible que entre los elementos, exista cierta conveniencia, es decir, que tengan algo en común, si bien permanecen distintos. Puesto que es imposible que exista el orden si los términos de la relación son completamente diferentes y por lo tanto equívocos.

Esta noción de ordenación tiene su razón de ser en la referencia a un principio, esta referencia es la constitutiva, por que el orden implica prioridad y posterioridad.

En conclusión, podemos decir que, la relación es una noción analógica, y que se trata de una analogía de atribución por la referencia a ese origen a partir del cual se formaliza el orden.

Por este motivo, siguiendo a Santo Tomás, Ramírez define el orden de la siguiente manera:

*ordinem essentialiter esse relationem plurium distinctorum et inaequalium simul que aliquatenus convenientium ad aliquod unum et primum, secundum prius et posterius sive secundum magis et minus.*⁶

2. EL ORDEN EN EL INTERIOR DEL HOMBRE

En ese orden ocupa el primer lugar el ser humano por poseer un alma racional, que es la más perfecta y digna entre las cosas creadas. Esta superioridad del alma determina además el orden en el principio material que informa; pues también éste, por correspondencia con ella, es el más perfecto de los cuerpos. La materia de este cuerpo tiende naturalmente a la perfección que le aporta el alma.

A la perfección de la composición cuerpo-alma en el ser humano, le siguen las otras maneras de unión de materia-forma: la de los animales, la de los vegetales, y finalmente, la de los minerales, que por inertes se hallan al final de esta escala.

En todos estos casos la forma se encuentra totalmente inmersa en la materia, dependiendo su existencia de aquel; excepto en el hombre, pues en él la forma emerge y trasciende el cuerpo y todas sus partes: “Anima humana non est forma a materia totaliter comprehensa”.⁷

Tomás distingue aquí una doble dimensión del alma humana. Una, en cuanto forma sustancial del cuerpo, pues lo anima y vivifica; otra, como verdadero espíritu, en tanto no sale de la potencialidad de la materia del cuerpo, ni de la materia o forma de los que la engendran, sino que es directamente creada por Dios, Causa Primera.

De esta manera, es posible encontrar un orden entre los cuerpos, por su relación con las formas, es decir, por la perfección que éstas le permiten en su actuar, como el ser, el vivir, el sentir y el conocer.

Por otra parte, existe un orden entre las formas en virtud de la capacidad para producir estas actividades. Entre las cuales, la primera es el alma racional por su capacidad de producir todos estos actos:

*ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam; prius et posterius dicitur per comparisonem ad aliquod principium.*⁸

Además:

*in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori perfectius est. Forma ergo quae dat solum primum gradum perfectionis materiae, est imperfectissima; sed forma quae dat primum et secundum et tertium et sic deinceps, est perfectissima.*⁹

El alma es una sola forma sustancial que contiene todas las operaciones de la vegetativa y sensitiva, aunque en ella se hallan de manera más perfecta por su ordenación a la actividad superior, que es la racional: “talis est

ordo rerum ad invicem, ut quaecumque inveniuntur in inferiori natura inveniuntur excellentius in superiori".¹⁰

La noción de orden tiene también una realización dentro del alma misma del hombre, entre las potencias que la componen. En efecto, siguiendo a Aristóteles, Tomás sostiene la tesis de la existencia de las potencias como facultades a través de las cuales opera el alma. Y de una existencia que tiene una relación de prioridad y posterioridad, pues una de ellas procede inmediatamente de la sustancia del alma, el intelecto. La otra la voluntad, tiene la raíz de sus operaciones en aquella. Esta tesis tomista se enrola filosóficamente dentro del intelectualismo, pero tiene sus razones, como veremos ahora.

En realidad, se pueden comparar las potencias en un sentido absoluto, y en un sentido relativo. En el primer caso, la inteligencia es más noble, en virtud de su objeto que es más abstracto y noble, pues el objeto propio de la voluntad es la razón misma del bien apetecible; y el de la voluntad, el bien apetecible solamente.¹¹ Además, la razón es la potencia específicamente humana, es decir, la que lo distingue de los demás seres, y no así la voluntad que también la poseen otros.¹²

En un sentido relativo, la voluntad puede ser superior en relación con el objeto hacia el cual se dirige, en tanto este es de naturaleza superior al hombre, y por lo tanto imposible de abarcar con la razón. Con el conocimiento el hombre hace que las cosas vengan hacia él, en cambio con la voluntad, el hombre sale de sí y se vuelca hacia el objeto. Si el objeto fuera un ser superior sería más perfecto amarlo que conocerlo.

Todo esto se funda en la mutua influencia entre ambas potencias, la inteligencia le presenta el objeto a querer a la voluntad, y ésta a su vez la mueve a conocer. A pesar de influenciarse mutuamente, como dijimos, hay un orden de prioridad, pues fluye en primer término la inteligencia, la voluntad no puede querer algo si ella no se lo presenta:

omnis numerositas quae descendit naturaliter ab aliquo uno, oportet quod descendat secundum ordinem, quia ab uno non exit nisi unum. Et ideo, cum multae potentiae egrediantur ab essentia animae, dicimus quod in potentiis animae est ordo naturalis: et cum omnes fluant ab essentia, una fluit mediante alia. Et inde est quod posterior potentia supponit in definitione sui priorem, et actus posterioris dependet a priori.¹³

Para Santo Tomás el orden se mantiene en las potencias inferiores, que surgen a partir de la inteligencia y la voluntad, la cogitativa, la memoria sensitiva, el sentido común, y finalmente los sentidos externos.¹⁴

Para este pensador hay un orden que se compone a la vez de distintos órdenes que se relacionan en virtud de que el inferior participa de la perfección del superior; y esto sucede con la inteligencia, pues la inteligencia que se da en el hombre, tiene un modo de realización más perfecto en los seres que son puramente espirituales, los ángeles:

in ordine creatorum oportet quod consequens praecedenti similetur, nec hoc potest esse nisi secundum quod aliquid participat de perfectione eius: quod quidem inferiori modo est in secundo ordine creaturarum quam in primo. Unde hoc quod inferior creatura de similitudine superioris participat, sicut supremum in inferiori et ultimum in superiori, quia est deficientis receptum quae in superiori sit. Inter. Creaturas talis est ordo, ut primo sit ángelus et secundo sit rationalis anima. Et quia rationalis anima coporis coniuncta est, ideo cognitio debita sibi secundum suum proprium ordinem est cognitio quae a sensibilibus in intelligibilia procedit, et non pervenit in cognitione veritatis nisi inquisitione praecedente: et ideo cognitio sua rationalis dicitur. Quia vero ángelus simpliciter incorporeus est, nec corpori unitur; cognitio naturae sua debita est ut simpliciter sine inquisitione veritatem apprehendat: propter quod intellectualis natura nominatur. Oportet ergo quod in anima rationali, quae in angelo in ordine creaturarum configurantur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehendetur prima principia naturaliter cognita tam in speculativis quam etiam in operativis. Unde et talis virtus intellectus vocatur secundum quod est in speculativis; quae etiam secundum quod I operatives est. synderesis dicitur. Et haec virtus scintilla, convenienter dicitur; eo quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans, ita haec virtus es quaedam modica participatio intellectualis respectu eius quod de intellectualitate in angelo est. Et propter hoc superior pars rationis scintilla dicitur, qui in natura rationali supremum est.¹⁵

Pero el orden no permanece fuera del hombre, sino que se inserta en la organización interna de las cualidades, los hábitos que lo perfeccionan. Estos hábitos comprenden no solo los intelectuales, sino también los de las potencias sensibles. Es más las actividades superiores en el ser humano suponen previamente la información que procede de los sentidos, externos e internos.

El orden no solo se realiza en la prioridad y posterioridad de los actos de las distintas potencias, sino que además, se manifiesta en la organiza-

ción espiritual que establece la razón. Así es, la virtud tiene la misión de ordenar los actos humanos al fin bueno, y ese orden surge de la razón que establece esa dirección.

La primacía del intelecto tiene que ver con lo específico del hombre y con la posibilidad de orientar la vida al fin que le es conveniente. Son todas las potencias, las que deben ponerse en acto, pero no todas tienen el mismo valor, porque realizan distintos aspectos del hombre. Ellas tienen también un orden de prioridad, ellas tienen un principio, una virtud que ordena según la razón, y un orden interno que causan.

Comenzando por el hábito intelectual en general, Tomás sostiene que el mismo consiste en las especies inteligibles ordenadas:

*cum intellectus sit locus specierum intelligibilium, oportet dicere quod scientia, quae importat ordinationem specierum intelligibilium, seu facultatem et habilitatem quandam ipsius intellectus ad utendum huiusmodi speciebus, remanet post mortem, sicut et intellectus qui est huiusmodi specierum subiectum.*¹⁶

Como dice nuestro pensador, el hábito intelectual implica no solo las especies inteligibles sino el orden de las mismas, este orden es el que resulta de los primeros hábitos intelectuales, esto es: de los primeros principios teóricos o prácticos. El primero de ellos es el principio de no contradicción, el cual sostiene que es imposible que algo sea y no sea a la vez. En otras palabras, el intelecto no puede afirmar y negar lo mismo a la vez, porque no es posible que se de la verdad así. Junto con este principio se halla el de identidad, que afirma que lo que es, es, y lo que no es, no es. Y el primer principio de la acción que dice que hay que hacer el bien y evitar el mal. A partir de estos primeros principios se establece orden en las ideas y en la acción, de manera natural, necesaria e infalible, pues así actúan ellos.¹⁷

La “ordenación” de las especies a la que se refería la afirmación anterior del Aquinate se entiende por que estos principios dirigen el razonamiento y las conclusiones del mismo para que sean rectos, esto es, se ordenen a la verdad.

También entre las virtudes existe un orden pues se distinguen en razón de la potencia en la cual inhieren, y además por el objeto hacia el cual se dirigen. En el orden que establece Tomás de Aquino sigue el criterio de prioridad de lo que es por esencia respecto de lo que es accidentalmente:

quando inquit, genus unjvocos dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex aequo se habent secundum rationem generis, licet secundum naturam rei una species sit principalior et perfectior alia, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicuius analogi

quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius, tunc nihil prohibet unum esse principalius altero, etiam secundum communem rationem, sicut substantia principalis dicitur ens quam accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum, eo quod bonum rationis non secundum eundem ordinem invenitur in omnibus.¹⁸

Entre éstas virtudes una es la primera y principal: la prudencia. El motivo de esta prioridad consiste en que se trata de una virtud que radica en la razón, que es la potencia superior. Además, la prudencia es la virtud que causa las demás, en cuanto determina el término medio que deben buscar el resto de las virtudes, así las dirige y mueve a la acción. Las otras virtudes, entonces, participan, de ella, cada una a su manera, y por esto también entre ellas hay prioridad y posterioridad. A la prudencia sigue la justicia, luego la fortaleza, y finalmente la templanza.¹⁹

Por esta razón también es posible decir que, las otras virtudes incluyen en sus definiciones a la prudencia:

quando, inquit, aliqua condividuntur aequaliter recipientia communis praedicationem, tunc unum non ponitur in definitione alterius; sed quando commune praedicatur de eis per prius et posterius, tunc primum ponitur in definitione aliorum, sicut substantia in definitione accidentium. Et propter hoc prudentia ponitur in definitione aliarum virtutum, in qua per prius bonum rationis et per consequens ratio virtutis invenitur, quia prius est quod est per essentiam quam quod est per participationem.²⁰

De todas maneras, hay una virtud que tiene la misión de poner orden en las cosas que el hombre hace, es la virtud de la sabiduría:

Sapientia, quae considerat altísimas causas ..., convenienter iudicat et ordinat de ómnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad hic vero quod est ultimum in hoc vel illo genere cognoscibilium perficit intellectum scientia. Et ideo secundum diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen Sapientia non sit nisi una.²¹

La sabiduría es entonces la virtud que le permite al hombre descubrir el orden que lleva en su ser y el orden al que pertenece como parte del cosmos. En este universo hay un doble orden, el de las criaturas entre sí, y el orden de éstas a Dios. Aquel no se puede establecer sin este, pues las criaturas no pueden ordenarse si no se orientan a un fin último que no sean ellas mismas o el mundo. Cuando el hombre descubra en su interior y en las cosas un orden, y se eleve a la búsqueda de la causa del orden, entonces recién podrá ordenar su vida individual y social.

¹ *De Officiis*, lib. 1, cap. 40; Opera, ed. Jolivet, T. III, p. 317, cit. por Ramírez S., O.P., p. 6.

² *Summa contra Gentiles*, II, 68.

³ *In V Metaphisica*, le. 13, 937.

⁴ Cf. Aristóteles, *Physica*, IV, 11, 219 b 2.

⁵ *De Potentia*, c. 7, 11 c.

⁶ Ramírez S., *op. cit.*, 16.

⁷ *De Anima*, 1, ad 5. Cf. *De spiritualibus creaturis*, 1 ad 18.

⁸ *S.Th.*, I, 76, 4, obj. 3.

⁹ *Ibid.* ad 3.

¹⁰ *De Anima*, 18, c.

¹¹ "Cuanto más simple y abstracta es una cosa, tanto más noble y elevada es en sí misma" (I, 82, a. 3). Cf. II-II, q. 23, a. 6; *De Veritate*, q. 22, a. 11.

¹² Cf. Basso D., *Los principios internos de la actividad moral, elementos de antropología filosófica*, Cies, Buenos Aires, 1991, p. 77.

¹³ *In Sent.*, D. 3, 4, 3 c.

¹⁴ Cf. Ramírez S., *De Ordine*, p. 61.

¹⁵ *In II Sentencias*, d. 39, 3, 1 c.

¹⁶ *De Potentia*, 4, 2, ad 20.

¹⁷ Cf. Ramírez S., *op. cit.*, p. 76.

¹⁸ *S.Th.*, I-II, 61, 1, ad 1.

¹⁹ Cf. *S.Th.*, II-II, 123, 12, c.

²⁰ *In III Sentencias*, d. 33, 1, 1, q. 2 ad 1, 29-30.

²¹ *S.Th.*, I-II, 57, 2, c.

EL PECADO DE LA DISCORDIA Y EL DEBER DE DEFENDER LA VERDAD

MARÍA LOURDES REDONDO REDONDO

Relativism is defended as a solution to the problem of peace, harmony is defended at the price of truth. Can there be peace or harmony without truth? No. St Thomas, in his treatise on charity of II-II leaves this very clear. Harmony is a fruit of charity. Discord is sin because it opposes this. However, charity does not exist outside of truth. Charity as a theological virtue consists of the love of God and, following on from this, love of neighbour. This love implies an affective union, benevolence and correspondence or communication. God, Charity, loves first: He unites Himself to us and He gives us the greatest gift: Himself. Man should correspond by tending towards Him. This is order. When mankind is united in this way there is what St Augustine called ordered harmony. Peace is the fruit of this concord. Harmony without order (in error), is a false peace. There can only be peace in truth. Discord is sin because it breaks the union without which there cannot be charity. However, there cannot be discord when those that love sincerely look for what is good, even though at times they may not agree on the means to achieve this. Even the saints have done this. Prudence will allow us to see when we have to tolerate error and when we cannot. The criterion is charity, not simply as union but as union in truth which, because it is objective, “is neither mine nor yours, but belongs to everybody” (Saint Augustine).

Introducción

Está de moda hablar de la paz. De esta palabra cabría decir lo que decía Santa Teresa de Jesús acerca de la palabra “amor”, a la que muchos “amorcejos” le tienen usurpado el nombre. Está la “paz de Dios” y la “paz del mundo”, que no es la que Cristo nos da;¹ una “paz verdadera”, dice Santo Tomás, que sólo se da en el apetito del verdadero bien, y una paz imperfecta, que es la que se tiene en este mundo.² No sólo hay guerras injustas, hay paces injustas. Y “Las paces injustas engendran nuevas guerras. Las paces ideológicas alcanzadas en coqueteos con la verdad, haciendo concesiones al error, son siempre efímeras. Son guerras larvadas, sordas, hipó-

critas, que en cualquier momento vuelven a estallar”.³ “No hay paz si uno concuerda con otro en contra de lo que más quiere”.⁴

Porque no sólo la concordia hace la sociedad, sino la concordia en la verdad, la “concordia ordenada”. “Nadie puede construir la caridad sin la verdad ..., pues es la verdad la que libera, pone orden y abre caminos a la santidad y a la justicia”.⁵ Sin la verdad el amor fraternal es fingido,⁶ la unidad social es tan falsa como la que puede haber en una banda de ladrones. Es necesario, como dice San Pablo, “vivir la caridad en la verdad”.⁷ Tacto, suavidad, comprensión, generosidad, misericordia, tolerancia... sí. Pero transacciones con el error, no. Si esto se hiciera con el pretexto de fomentar la comunión, se impediría la misma comunión, como ha puesto de relieve el Papa Juan Pablo II en la reciente encíclica sobre la Eucaristía: “El camino hacia la plena unidad no puede hacerse si no es en la verdad” (44).

Pero las cosas no están así de claras para todos. Parece que en nuestra sociedad democrática a la hora de decidir entre concordia y verdad lleva las de perder la verdad, al menos en teoría, porque en la práctica es grande la discordia que se suscita cuando el otro no se adhiere a ‘mi verdad’. No es fácil, por otra parte, entre los mismos defensores de la “concordia ordenada” determinar en el caso concreto cuáles son los límites de este orden. Entre los mismos santos ha habido discrepancias, como se ve en los Hechos de los Apóstoles, entre San Pablo y San Pedro, Bernabé, Marcos, etc. A estas objeciones responde Santo Tomás. Es difícil precisar, pero el orden de los principios al menos debe quedar claro: Sólo hay concordia y unidad, en la verdad. Fanatismo e intolerancia son hijos, no de la adhesión firme a la verdad, sino del error, como veremos.

Santo Tomás de Aquino, *doctor angélico y doctor humanitatis*, genial en el terreno de los principios, sabe descender a lo concreto. Los principios metafísicos y teológicos iluminan la antropología, ética y política; ponen alto y claro el ideal que ha de encargarse la historia de ir realizando. Ello nos empuja a ser audaces, pero tal vez utópicos si no se pisa el suelo. Pero Santo Tomás lo pisa, consciente de que la experiencia no se puede suplir con la generalidad de los primeros principios.

Es importante tener esto en cuenta en el tema de la paz social (concordia). ¿Por qué es pecado la discordia? ¿siempre? ¿Por qué hay que defender la verdad? ¿siempre? ¿de cualquier modo? Santo Tomás, en el tratado sobre la caridad (II, II) de la *Summa Th.*, nos da cumplidas respuestas.

1. LA “CONCORDIA ORDENADA” Y LA PAZ, FRUTOS DE LA CARIDAD

Comienza Santo Tomás de Aquino la q. 29, *De pace*, del tratado sobre la caridad estableciendo la distinción entre concordia y paz. Parece ser lo mismo y para ello apela a la autoridad de San Agustín quien en el capítulo XIX de *De civitate Dei* dice: “La paz de los hombres es la ordenada concordia”, pero ésta es una dificultad aparente que a continuación va a resolver tras responder que no es lo mismo paz y concordia. Ahora veremos porqué, pero antes hablemos de la caridad que es su causa.

1.1. *La caridad, amor de amistad que procede de Dios*

La caridad es amor, si bien no todo amor es caridad. Lo que sí es todo tipo de amor es unión, “*vis unitiva*” (Dionisio), es apetito, tendencia hacia el objeto deseado para unirse a él.

Todo apetito, sensitivo o intelectual, apetece aquello que le perfecciona, está dirigido a su propio fin, que en este sentido es un bien. Se apetece el bien, presente o ausente, simplemente considerado. El amor, pues es apetito, es unión. Está precedido, constituido y seguido por una unión o presencia de lo amado en el amante.⁸

Precedido por una unión porque se basa en cierta semejanza entre los amantes (actual o potencial) o en la misma unión substancial tratándose del amor a sí mismo; lo constituye porque la unión es la esencia del amor: sintonía de afectos. Y lo sigue porque tiende a la unión real amante/amado “*Amor est magis unitivus quam cognitio*”.⁹

El amor como apetito sensitivo es amor-pasión.¹⁰ El amor racional que reside en el apetito intelectual sigue al conocimiento del bien de modo abstracto y tiene dos actos, la volición que es la adhesión de la voluntad a la representación de lo bueno, y la dilección, que supone discernimiento y decisión personales. Este amor es libre.

Este tipo de amor, de dilección puede ser a su vez, amor de dominio o de amistad. De dominio cuando el objeto es querido como medio, no por sí mismo sino para satisfacer en algo de que carece el amante. Amor de amistad es amar al otro por sí mismo, como fin.¹¹

El amor de caridad es amor racional, es dilección y es amor no de dominio, sino de amistad.¹² Sólo la persona merece ser amada con este tipo de amor pues sólo ella tiene valor substantivo, no adjetivo.

El amor de verdadera amistad sólo es tal si entraña benevolencia “esto es, cuando de tal manera amamos a alguien que queremos para él el bien”.¹³

Pero no basta la benevolencia para que haya amor de amistad, debe haber correspondencia y “esta correspondida benevolencia se basa en alguna comunicación”.¹⁴ Es Dios en primer lugar quien nos comunica su bienaventuranza: “De esta comunicación se dice: ‘fiel es Dios que os llamó a sociedad con su Hijo’¹⁵ ...”.¹⁶ “En esto consiste la caridad, en que Dios nos amó primero”.¹⁷ “La caridad es amistad del hombre con Dios fundada en la comunicación de la bienaventuranza eterna”.¹⁸

El amor de Dios que nos comunica su misma bienaventuranza, es la fuente, regla y medida de nuestro amor. Amar con recta razón, amar en verdad es amar así. Si es verdad que se habla de tres tipos de amistad: útil, deleitable y honesta, sólo esta última merece el nombre de amistad,¹⁹ porque sólo si es honesta se ama con amor benevolente, se ama al otro como fin en sí mismo y no como medio.

Cabría pensar que la caridad es una virtud que puede tener diversos objetos sin que nada tengan que ver entre sí. Es decir, que uno podría tener caridad con alguien y con otro no; o amar a Dios y no a los hermanos, o a los hermanos y no a Dios... Esto que se puede decir de otros tipos de amor, en especial del amor-pasión, no se puede decir de la virtud de la caridad. La caridad es “virtud única”.²⁰ La define Santo Tomás como “amistad del hombre con Dios”.²¹ Y,

siendo el fin de la caridad uno, a saber, la divina bondad, es también una la comunicación de la bienaventuranza eterna sobre que se cimienta esta amistad. Por lo cual quede que la caridad es omnímodamente virtud única, no diferenciada en diversas especies.²²

Puede haber otras especies de amistad y de amor, pero no de caridad. No se puede tener caridad con uno y no con otro; no se puede tener caridad con Dios y no con los hermanos; no se puede tener caridad con los hermanos y no con Dios. No es caridad.

Luego la caridad es amor de amistad, que supone: unión afectiva, como en todo apetito; dilección (por ser propia de un apetito racional, consciente y libre), benevolencia (querer el bien del otro, no quererle por interés o gusto) y correspondencia o comunicación de bienes. Y este amor de amistad parte de Dios y se dirige a él, y por él a los hermanos.

Como la caridad es la forma de todas las virtudes: “Es evidente que la caridad ordena los actos de todas las virtudes al último fin y por eso da la forma a los actos de las virtudes”,²³ además de su raíz y fundamento, el fin y madre de todas ellas,²⁴ si faltara, no habría virtud.²⁵

La caridad es virtud teologal. Tiene a Dios como origen y meta. No se consigue a base de puños, como las virtudes naturales, sino por infusión

divina, “fundada en la comunicación de la bienaventuranza eterna”,²⁶ esta “bienaventuranza es gracia”,²⁷ por ello es gratuita. Pero sí podemos perderla o disminuirla por el pecado. De ahí los pecados contra la caridad. Propiamente todos los pecados lo son contra la caridad, pero hay algunos que directamente van contra ella. De ellos vamos a hablar enseguida.

Tras hablar del sujeto de la caridad²⁸, del objeto²⁹ del orden de la caridad³⁰ y del acto principal de la caridad³¹, pasa Santo Tomás a hablar de los efectos de la caridad, en primer lugar, los efectos interiores.³² Estos son el gozo,³³ la paz³⁴ y la misericordia.³⁵ Nos detenemos en la paz.

1.2. *La paz y la concordia*

La paz es fruto de la caridad. La caridad obra la unión con uno mismo y con los demás. Con uno mismo: al amar a Dios de todo corazón, todo lo referimos a El y así unificamos nuestros impulsos.³⁶ Con los demás: al amar al prójimo como a nosotros mismos, pero “en Dios”.³⁷ La paz es también, entonces, “unión”, según dice Dionisio: “la paz es unitiva en todos y obradora de conocimiento”.³⁸ Pero hay que ver qué tipo de unión, pues no toda unión es paz, lo mismo que todo amor – también unión – no era caridad.

La q. 29, *De pace*, comienza planteándose si la paz es lo mismo que la concordia.³⁹ “Parece” que sí porque dice San Agustín que “la paz entre los hombres es la ordenada concordia”. Pero, objeta el *Sed contra* que “no hay paz para los impíos”,⁴⁰ sin embargo si puede haber concordia, puede haber unión en el mal, como la que se da en una banda de ladrones. No es, pues, lo mismo paz y concordia.

“La paz – dice en la Respuesta – incluye la concordia y algo más”. Este “algo más” es el orden precisamente, que no es sino la adecuación al fin: Dios. Una “ordenada concordia” es paz, si bien no toda paz es ordenada concordia, por ejemplo la paz personal, que es orden de afectos en un mismo sujeto. Esta es la paz del corazón. Cuando se produce la unificación de apetitos en orden a su fin (Dios) se da la “tranquilidad en el orden”, que es como San Agustín define la paz.

Oigamos a San Agustín. En el capítulo 13 del libro XIX de *La ciudad de Dios*. Así se titula el capítulo:

De la paz universal: no puede sustraerse a la ley de la naturaleza en medio de cualesquiera perturbaciones; bajo el justo juez se llega siempre a lograr, en virtud del orden natural, lo que se ha merecido por la voluntad.

A continuación va analizando en qué consiste la paz de las diferentes realidades: La paz del cuerpo, dice,

es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma irracional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamiento y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud en el ser viviente. La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada. La paz doméstica es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la ciudad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en el mutuo gozo en Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad en el orden. Y el orden es la distribución de los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar.

Entonces la concordia es paz cuando se da la unión de sujetos y de sus apetitos, ordenados según la recta razón. Es decir, cuando se aman según el plan de Dios. Ya hemos dicho que la caridad es virtud única y tiene a Dios como origen y meta, aunque se amen directamente a los hermanos, pues los amamos en Él. La paz es fruto precisamente de la caridad. Si no se da la fuente: la caridad, es imposible que haya el fruto de la paz. Podrá haber “uniones”, “amores”, “concordias”, “paces”, “solidaridades” o “tolerancias” pero no la paz verdadera. Sólo hay unión en la verdad, y la verdad es el orden objetivo establecido por Dios, por el que todo se refiere a Él como primera causa y último fin. Cuando varios sujetos están unidos así hay “concordia ordenada” y ésta es paz.

1.3. *El orden*

Quizá convenga explicar algo más en qué consiste el orden. “La distribución de los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar”, dice San Agustín en el lugar citado. “Su lugar” es el que Dios les ha puesto, creador de la naturaleza y de las leyes, derivadas todas de la ley eterna.

El plan con el que Dios rige el mundo que ha creado es el orden, que el universo irracional cumple a la perfección y que el mundo racional, el del hombre, la sociedad, debe cumplir consciente y libremente. Ello es la ley moral.

El universo creado es orden, cosmos. Todo está bien, en su sitio, obedece a un plan magistral. Hay una perfecta jerarquía de leyes, órdenes, poderes... derivados todos de la ley divina, la ley eterna.⁴¹ “La ley eterna es la razón de la divina sabiduría” dice ahí.

La razón de la divina sabiduría por la cual mueve todo a su debido fin tiene razón de ley. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la divina sabiduría según la cual dirige todos los actos y mociones.

Dios ha creado el universo con una jerarquía de esencias y jerarquía, consiguientemente, de causas, pues cada ser obra conforme a lo que es. Así las criaturas más perfectas actúan sobre las menos perfectas comunicando su perfección.

La sociedad es vista por Santo Tomás como un reflejo del mundo natural. Los superiores hacen a los inferiores semejantes a sus causas; los inferiores están naturalmente ordenados a los superiores como a sus propios fines. En conjunto, todos los seres están ordenados a Él, primera causa y último fin. Este es el orden, objetivo; ésta es la verdad; éste es el principio que rige la vida social. “Toda ley se deriva de la ley eterna en la medida en que se deriva de la recta razón”⁴² pues la ley eterna es la razón de gobierno en el supremo gobernante. Todas las razones de gobierno en los gobernantes inferiores derivan de la ley eterna.⁴³

Cuando en el hombre o en la sociedad humana se da este orden, que es adhesión, o unión a la voluntad de Dios – caridad –, se produce tranquilidad, que es la paz. No hay paz fuera de Dios.

El “orden” social al que San Agustín y Santo Tomás se refieren no es un orden meramente externo, fruto del temor. Un orden basado en el temor, a lo *Leviathan*, haría que la concordia no fuese “ordenada” y no habría verdadera paz:

Si uno concuerda con otro, no de espontánea voluntad, sino como coaccionado por el temor de algún mal inminente, tal concordia no es verdadera paz, porque no guarda el orden de ambos concordantes, antes es perturbada por lo que infiere temor.⁴⁴

Este tipo de “órdenes” racionales, no afectivos, son los propios de sociedades totalitarias y lejos de engendrar paz engendran revoluciones, como lo muestra la historia. “Concordia ordenada” es concordia verdadera, la que brota del fondo de los corazones, iluminados rectamente por la inteligencia, como corresponde a seres personales; la concordia de apetitos o pasiones, pues no nace de la caridad, es guerra larvada. En definitiva, sólo hay paz en la verdad.

1.4. *La discordia, pecado contra la paz* (S.Th., II-II, q. 37)

Pecado es todo acto de desobediencia a Dios. La discordia, dice Santo Tomás, es un pecado contra la paz que radica en el corazón. Hay otros pecados contra la paz: la porfía, que radica en la boca, y la guerra y sedición, en la acción.

La discordia es pecado. A pesar de las objeciones: parece no ser pecado discordar de otro, mientras no se discorde de Dios; por otra parte el mismo San Pablo levantó discordias entre fariseos y saduceos⁴⁵ y entre los mismos santos se ha dado, como en Bernabé y Pablo.⁴⁶

En la Respuesta a estas objeciones dice claramente que la discordia se opone a la concordia y por ello es pecado pues la concordia es causada por la caridad, que “aúna los corazones de muchos en uno, cual es principalmente el bien divino, y en segundo lugar, el del prójimo”. Ahora bien, hay que distinguir dos maneras de oponerse a la concordia: “de suyo” y accidentalmente.

Se opone la discordia “de suyo” cuando intencionadamente uno se separa del prójimo, disintiendo del bien divino y del prójimo, con los cuales debe consentir. Accidentalmente, en cambio, cuando no se quiere disentir pero hay disparidad de criterios sobre lo que se considera el bien a realizar. Tal discordia, dice Santo Tomás,

no es pecado ni combate a la caridad a no ser que haya error respecto al fin de la salvación o pertinacia indebida; pues también queda dicho que la concordia, efecto de la caridad, es unión de voluntades y no de opiniones,

según señaló en la q. 29, a. 3, aludiendo a palabras de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, 9, “pues disentir en lo insignificante es como si no se disintiera”. Por eso, dice Santo Tomás en este mismo lugar que “no obsta que algunos, que tienen caridad, no opinen lo mismo; ni repugna a la paz, porque las opiniones pertenecen al entendimiento” y el sujeto de la caridad es la caridad.⁴⁷ Es verdad que estas disensiones nimias se oponen a la paz perfecta, que sólo se dará en el cielo pues sólo allí se conocerá plenamente la verdad y quedará harto todo apetito; pero no se oponen a la paz imperfecta, que es la única que cabe en la vida presente.⁴⁸

Según esto, la discordia entre Bernabé y Pablo fue accidental, fruto de la flaqueza humana, pero concordaban en lo que más querían, Dios y la salvación de las almas.

Por otra parte, hay que concordar con Dios antes que con los hombres, según hemos dicho que es el orden. Por ello, San Pablo no hizo mal en sem-

brar discordias entre saduceos y fariseos pues fue un medio de remediar el mal de una concordia desordenada. “Así – dice Santo Tomás en la solución a la dificultad segunda – como la voluntad del hombre, unida con Dios, es recta regla, y discordar de ella es pecado, así también la voluntad del hombre contraria a Dios es regla perversa, de la que es bueno discordar ...”. Es laudable que San Pablo metiera cizaña entre los que estaban concordes en el mal, pues el Señor mismo dice: ‘No he venido a traer paz sino la espada’.⁴⁹

La discordia como tal – no por otros fines laudables y ordenados rectamente a Dios – es pecado porque es separarse intencionadamente del otro, a quien debemos amar con amor de caridad, según la ley de Dios, suma caridad. Es la mayor oposición a Dios, que es Amor.

La discordia dice en q. 37, a. 2, es hija de la vanagloria pues se disgregan las voluntades porque cada uno quiere seguir la suya, no porque sea verdadera sino porque es suya, y he ahí el desorden pues lo que ha de seguirse es la voluntad de Dios, regla objetiva para todos.

La concordia desordenada es peligrosa, y es, en el fondo, discordia. Amiguismos, amistades particulares, corporativismos, nacionalismos, racismos, etc. son a menudo causa de guerras; minan la sociedad pues son fuente de injusticias y desórdenes contra el bien común. Santa Teresa de Jesús advierte del peligro en los conventos de estas amistades y también San Ignacio.⁵⁰

Los afectos desordenados terminan por arrastrar al hombre y hacerle realizar mil locuras producidas por envidias, resentimientos, etc. Nunca el afecto es malo, sí lo es el desorden. Por ello a veces debo, por el bien mismo del amigo, disentir de él y ponerle en verdad, que no es discordar, pues si lo hago así es precisamente porque le quiero, con amor de verdadera caridad, que es, no útil ni deleitable, sino honesta.

2. EL DEBER DE DEFENDER LA VERDAD

“La verdad es la realidad de las cosas”, dice Balmes en *El Criterio*, es el orden objetivo según la voluntad de Dios. No hay caridad si no se hace su voluntad, no hay caridad si no se quiere vivir en la verdad. Defender la caridad es defender la verdad.⁵¹

Hoy se dice que no, que defender la verdad es fuente de intolerancia y que la paz sólo puede sustentarse en el relativismo. ¿Qué diremos a esto? ¿Nos negaremos a hablar de la verdad en pro de la concordia y de la amistad? ¿defenderemos la verdad a ultranza de cualquier modo? ¿Cuáles son

los límites de la defensa de la verdad? ¿es lícito hacer la guerra por defensa de la verdad? ¿hay que obligar a la verdad? ¿hay que callarla? Ni una cosa ni otra. “Las ideas no se imponen, se proponen”, decía Juan Pablo II a los jóvenes en su reciente visita a España. No hay que imponer la verdad pero quizá en esto no hay que insistir tanto precisamente a los cristianos hoy porque la tentación para ellos está precisamente en ocultarla.

Decía recientemente Mary Ann Glendon refiriéndose a la situación del catolicismo en Estados Unidos:

Las sociedades católicas sufrieron presión para tratar su religión como un asunto absolutamente privado. Muchos de sus *habladores* – teólogos, educadores, religiosos y el clero – sucumbieron a la misma tentación. En este contexto era difícil que las exigentes demandas del Vaticano II se escucharan. Por si eso fuera poco, los buenos mensajes llegaron, en multitud de ocasiones distorsionados. En los años setenta Andrew Greeley observó que “de todos los grupos minoritarios en este país, los católicos son los menos preocupados por sus propios derechos”. Hasta que mi marido, que es judío, me hizo reflexionar sobre este tema, siento decir que soy un ejemplo de ello. En los años setenta yo daba clase en la facultad de Derecho de *Boston College*; durante las vacaciones de verano alguien quitó los crucifijos de las paredes. Aunque la mayoría de los miembros del profesorado éramos católicos y el Decano un sacerdote, ninguno protestó. Cuando se lo conté a mi marido, no se lo podía creer. Me dijo: “¿Qué os pasa a los católicos? Si alguien hubiera hecho algo semejante con los símbolos judíos, habría sido un escándalo. ¿Por qué los católicos aceptáis estas cosas?”.⁵²

Como los católicos no defendemos la verdad en pro de la “concordia”, se encargan otros de defender, sembrando discordias, la mentira, precisamente los defensores de la “tolerancia”. Y es mentira porque se basan en el gran error de que no hay verdad, lo cual ni ellos mismos se lo creen. Y además siembran discordias porque sin verdad no hay orden, ni libertad, ni caridad, ni concordia, como hemos venido diciendo. La negación de la verdad lleva al nihilismo y éste justifica cualquier atropello al hombre, pues no hay modo de justificar su dignidad.⁵³ La historia de tantas masacres en el s. XX lo muestra.

Que ni los mismos relativistas y escépticos se creen que no hay verdad lo prueba el ardor con que defienden el relativismo y el escepticismo. Dice Balmes: “Quien está por el sí tiene por falso el no; quien está por el no tiene por falso el sí. Esto no es más que una simple aplicación de aquel famoso principio: es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo”.⁵⁴ Ya San

Agustín probó que no es posible ni siquiera dudar sin aceptar como supuesto la verdad, pues si dudo es verdad que dudo. Y decía Santo Tomás:

Es evidente que existe la verdad, porque quien niegue su existencia concede que existe, ya que, si la verdad no existe sería verdad que la verdad no existe, y claro está que si algo es verdadero es preciso que exista la verdad.⁵⁵

Que siembran discordias, a la vista está, cegados en un afán inquisitorial como pocas veces ha conocido la historia. La discordia, vimos, es hija de la vanagloria y ésta consiste en quererme a mí antes que a la verdad. La vanagloria sólo se cura mirando a la verdad objetiva, y eso Santa Teresa lo llamaba humildad.

Que la verdad es fuente de concordia lo prueban estas palabras de San Agustín: “No sea la verdad ni tuya ni mía, para sea mía y tuya” decía San Agustín.⁵⁶

Si los dos vemos que es verdad lo que dices, y asimismo vemos que es verdad lo que yo digo, ¿en dónde, pregunto, lo vemos? No ciertamente tú en mí ni yo en ti, sino ambos en la misma inmutable verdad, que está sobre nuestras mentes.⁵⁷

Tenemos pues en la verdad un tesoro del que todos gozamos igualmente y en común: ningún sobresalto, ningún efecto menoscaba este gozo ... Nada de lo que de ella tomas queda íntegro para mí. Lo que a ti te inspira, no espero que vuelva de ti para inspirármelo a mí, porque nada de la verdad se convierte nunca en cosa propia de algunos o varios, sino que toda es simultáneamente común a todos.⁵⁸

“Las verdades se proponen, no se imponen”, decía Juan Pablo II a los jóvenes. Se proponen para enriquecernos todos, para poder gozar de ellas, ser solidarios, amigos, concordés, unidos. Se puede comprobar tal unidad y concordia en la Iglesia, católica, universal y una. Armonía de países, razas... en una misma fe.

Existe el deber y el derecho de proclamar la verdad. Esto no es intolerancia ni fanatismo.

El fanatismo, decía Balmes, es “Una viva exaltación del ánimo fuertemente señoreado por alguna opinión o falsa o exagerada”. Descansa, pues, en un error. Defender la verdad, trabajar, morir por ella no es fanatismo. No son fanáticos los mártires ni los santos. El fanatismo está en defender un error o una tesis verdadera, pero desordenadamente, movido por la pasión, es decir, sin caridad, con pertinacia o violencia. El error en este caso está en los medios, pues se cree que tal tesis los autoriza, cuando no es verdad. No hay fanatismo si los medios que se utilizan son legítimos y oportunos.

La tolerancia, por otra parte, – dice Balmes – es “El sufrimiento de una cosa que se conceptúa mala, pero que se cree conveniente dejarla sin castigo”.⁵⁹ No se tolera el bien ni la verdad sino el mal y el error. Pero ¿cuándo debe hacerse esto? Dice el P. Victorino Rodríguez: “Sólo cuando el rechazo del mal resulta más nocivo que sufrirlo o tolerarlo”.⁶⁰

Se toleran no opiniones sino errores, no cosas buenas, sino malas, o al menos que juzgamos nosotros tales. En cambio se respetan, no errores sino opiniones, cuando uno no está seguro de estar en la verdad o en todo caso se respeta a la persona que sostiene un error, pero es imposible respetar el error entendido como tal, sería lo mismo que contradecirse.

Tolerante es, entonces aquella persona cuyo ánimo está en disposición de soportar sin enojarse opiniones contrarias a la suya. Esto no es agnosticismo ni relativismo. Dice Balmes que “no dimana de flojedad de creencias” sino que “enlaza muy bien con ardiente celo”.⁶¹ No obstante, dice el P. Victorino:

Este respeto o tolerancia obsequiosa no debe traspasar la raya del indiferentismo ético, del igualitarismo liberal, del pasotismo, del amoralismo, porque siempre habrá actitudes ni tolerables ni respetables, ni privada ni públicamente, tales como el terrorismo, el aborto, la eutanasia ...⁶²

Intolerante, entonces, se puede aplicar a aquél que no está dispuesto a soportar los errores o defectos del otro. Esto, sin duda, es falta de concordia y caridad y se opone a la actitud del Maestro, “paciente y humilde de corazón”.

Se debe, entonces, defender la verdad, y con ahínco, pero esto no obsta a la actitud de apertura. Desde la verdad, que no se impone nunca ni es rígida, se pueden comprender otras culturas, precisamente se está más pronto a ello pues se lucha contra los prejuicios y las pasiones que oscurecen la inteligencia. La verdad es una pero es perfectamente compatible con la diversidad de aspectos en que se manifiesta en las diferentes culturas y a lo largo de la historia siempre y cuando no sean incompatibles. Las distintas culturas, al contacto con la verdad del Evangelio no quedan privadas de nada de lo que hay en ellas de verdadero y de bueno, al contrario, se enriquecen y se potencian también en aquello que les es propio.⁶³

Defender la verdad no es defender “mi” verdad. No es vanagloria, por tanto, ni germen de discordias. Defender la verdad es fuente de armonía, de comunión, de concordia ordenada, de paz.

Termino con unas palabras de San Agustín, fuente principal de los intelectuales y en especial de los intelectuales carolingios, los primeros en formar un concepto de Europa unida, con una identidad:

La ciudad celestial, durante el tiempo que dura su peregrinación en este mundo, convoca a ciudadanos de todas las razas y lenguas, reclutando con ellos una sociedad en el exilio (sociedad viajera), sin preocuparse de su diversidad de costumbres, leyes o estructuras que ellos tengan para conquistar o mantener la paz terrena. Nada les suprime, nada les destruye. Más aún, conserva y favorece todo aquello que, diverso en los diferentes países, se ordena al único y común fin de la paz de la tierra. Sólo pone una condición: que no se pongan obstáculos a la religión por la que – según la enseñanza recibida – debe ser honrado el único y soberano Dios verdadero.⁶⁴

“Convoca a ciudadanos de todas las razas y lenguas ... sin preocuparse de su diversidad de costumbres ... Nada les suprime, nada les destruye ...”. La armonía, unidad en la diversidad, es la clave de toda sociedad. Armonía que existe en la medida en que se persigue “el único fin”. “Concordia ordenada”.

Ahora bien, el fin común de todos los hombres, como del universo todo es Dios, el último fin al que todo está dirigido. Es un fin verdaderamente común. Nada más lejos del nacionalismo o del racismo. El ideal universalista y ecológico está en la raíz de esta concepción social basada en el primer principio de Dios, creador y providente de todo el universo, base de la concordia universal, que es orden y paz. A ello podría llegarse por razón natural pero de modo cumplido sólo la revelación cristiana la ha justificado y puesto en práctica. Otros intentos han pecado de descuido de lo singular o de descuido de lo universal. El Cristianismo desde el primer momento ha destacado por su dimensión universalista, abierta. “Ya no hay gentil ni judío ...” todo somos ciudadanos del cielo. Y todo esto sin descuidar la singularidad: “No destruye ni suprime nada”.

La fe ilumina la mirada para descubrir tras las apariencias la identidad de hijos de Dios. Lo que mentes lúcidas como Aristóteles no vieron (“El esclavo es parte del amo” dice en la *Política*), sí lo hicieron personas sencillas, pero santos: San Pedro Claver, San José de Cotelengo, San Juan de Dios, etc. La teología es ciencia progresista pues, proyectándose al deber ser empuja su realización sin pactar con la realidad presente.

No pactemos con la tendencia a claudicar de la verdad, que más que tolerancia es cobardía. Nuestros hermanos alejados esperan firmeza y valentía, además de comprensión y concordia.

- ¹ Cf. *Jn* 14, 27.
- ² *S.Th.*, II-II, q. 29, a. 2, solución, 4.
- ³ P. Morales, *Hora de los laicos*, Madrid, BAC, 1985, p. 362.
- ⁴ *S.Th.*, *De pace*, II-II, q. 29, a. 2, in 2.
- ⁵ Juan Pablo II, Clausura al VI Sínodo de Obispos, sobre la familia (26-10-80).
- ⁶ *I Pe* 1, 22.
- ⁷ *Ef* 4, 15.
- ⁸ Tomar, p. 299; Cf. *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 3.
- ⁹ *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 1, ad 3.
- ¹⁰ *S.Th.*, I-II, q. 26, a. 1.
- ¹¹ *S.Th.*, I-II, q. 26, a. 4; *S.Th.*, II-II, q. 23, a. 1.
- ¹² *S.Th.*, II-II, q. 23, a. 1.
- ¹³ q. 23, a. 1, R.
- ¹⁴ *Ibid.*
- ¹⁵ *I Cor* 1, 9.
- ¹⁶ *Ibid.*
- ¹⁷ *I Jn* 4, 19.
- ¹⁸ *S.Th.*, II-II, q. 24, a. 3, R; cf. 3 a. 1; q. 23, a. 5, R.
- ¹⁹ *S.Th.*, II-II, q. 23, a. 5.
- ²⁰ *S.Th.*, II-II, q. 23, a. 5.
- ²¹ *Ibid.*, q. 23, a. 1.
- ²² *Ibid.*, a. 5, R.
- ²³ *S.Th.*, II-II, q. 23, a. 8, R.
- ²⁴ *Ibid.*
- ²⁵ *I Cor* 13: “Si no tengo caridad, nada soy”.
- ²⁶ q. 24, a. 2, R.
- ²⁷ *Ibid.*; Cf. *Rom* 6, 23.
- ²⁸ q. 24.
- ²⁹ q. 25.
- ³⁰ q. 26.
- ³¹ q. 27.
- ³² q. 28-30.
- ³³ q. 28.
- ³⁴ q. 29.
- ³⁵ q. 30.
- ³⁶ a. 3.
- ³⁷ Catecismo, 1822, según ya vimos en q. 23, a. 5.
- ³⁸ q. 29, a. 1.
- ³⁹ a. 1.
- ⁴⁰ *Is* 48, 22.
- ⁴¹ *S.Th.*, I-II, q. 93, a. 1.
- ⁴² *S.Th.*, I-II, q. 93, a. 3.
- ⁴³ *Ibid.*
- ⁴⁴ *S.Th.*, II-II, q. 29, a. 1, ad 1.
- ⁴⁵ Cf. *Hechos*, 23, 6, 7.
- ⁴⁶ Cf. *Hechos*, 15, 39.
- ⁴⁷ q. 24, a. 1.
- ⁴⁸ Cf. q. 29, a. 3.

⁴⁹ *Mt* 10, 34.

⁵⁰ Pormenorizadamente se detiene un jesuita, el P. Alonso Rodríguez, sobre este punto en el libro *Tratado de perfección y virtudes cristianas*, parte 1ª, tratado 4, caps. 18, 19 y 20.

⁵¹ Cf. q. 37, a. 1.

⁵² *Alfa y Omega*, Mary Ann Glendon, 5-VI-2003.

⁵³ Cf. *Fe y razón*, 90.

⁵⁴ Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, BAC, Obras Completas, tomo IV, 1949, p. 347.

⁵⁵ *S.Th.*, I, q. 2, a. 1.

⁵⁶ *In Ps.*, 103, II, 11.

⁵⁷ *Confesiones*, XII, 25, 35.

⁵⁸ *Ibid.* 4, 37.

⁵⁹ *Ibid.* pp. 341-342.

⁶⁰ "Qué es tolerancia", en *Verbo*, Madrid, XXXV, 1996, pp. 235-238.

⁶¹ *Ibid.* p. 343.

⁶² *Ibid.* p. 238.

⁶³ Cf. *Fides et ratio*, 71.

⁶⁴ *La ciudad de Dios*, XIX, 17. Madrid, BAC, 1976, 3ª ed. tomo II, m, p. 602.

IL BELLO: “AMMIRATO” DA OGNUNO, CON ATTI QUASI-INSPIEGABILI AD ALTRI

FRANCESCA RIVETTI BARBÒ

‘Beauty’: can it be defined or not? In fact, it is an ‘originary’ notion: i.e. a not-perfectly-definable one. The way in which we acknowledge the beauty of a painting (such as the *Mona Lisa* of Leonardo, with her ‘enigmatic’ smile): this is what we want to examine. I look at it: thus it is something which I know with my sight; however: being ‘enigmatic’ (in her smile) is something I can grasp only with my thought.

My acknowledging beauty is an act of ‘admiration’, which unifies sensitive and intellectual knowledge. Thus ‘admiration’ of beauty is an act of our ‘cogitative’ (i.e. *ratio particularis*). However it is difficult to explain to other people what my admiration of beauty is. The act of admiring beauty is influenced by our affectivity. This is the reason why there are so many different ‘tastes’ in our ‘admiration’ of beauty.

Il bello: “Che cosa è”? Come descriverlo? Si può forse definirlo in senso proprio – ossia utilizzando dei termini già noti, per costruirne una definizione?

Oppure, al contrario, si dovrà riconoscere che nel bello vi è qualcosa che conosciamo, sì, ma che non possiamo definire? Forse è impossibile definirlo, perché è “originario”! Per chiarire di che cosa si tratta, possiamo solo descriverlo, a partire dalla nostra comune esperienza.¹ Iniziamo proprio da questa nostra comune esperienza.

1. DESCRIZIONE DI ALCUNE BELLEZZE

Il bello può essere colto in breve tempo, forse in un attimo: così colgo un “lampo di gioia” in un volto che “si illumina”. E mi dico: quanto è bello! Eppure viene solo intravisto, quasi “in un lampo”!

Il bello può pure essere ammirato, invece, in lunga contemplazione: ...in tanti particolari della Cappella Sistina... Così, in lunga contemplazio-

ne, il bello emerge via via: quell'oggetto sensibile si rivela infatti – o subito, o un poco alla volta – come oggetto di ammirazione.

Chi ha "occhi per vedere" rimane affascinato da quella pittura, da quel ritratto. Ammirando e ri-ammirando, nel guardare quella figura, e poi immaginarla; nell'ascoltare e poi immaginare quel canto. Ammirare, dico, pazientemente meditando e ri-meditando, nel mentre si guarda e si ri-guarda, e poi si ricorda, immaginando; oppure si ascolta e si ri-ascolta, per poi ricordare. Così si è attratti a dilungarsi,² nel contemplare il bello.

Cerchiamo di delineare i motivi della seguente esperienza, del tutto usuale. Percepisco quel paesaggio come bello; perché? Il motivo è che sento una felicità del tutto particolare proprio nel percepirlo (una gioia che direi non-descrivibile, se non a chi l'ha già provata); ossia una gioia che sento, proprio per questo mio guardare quella catena di montagne, così "potente"; e, insieme, nell'ascoltare il "lieto" gorgogliare di questa fonte. È una gioia che non ha niente a che vedere con il piacere di dissetarmi, nel bere quest'acqua. E neanche con il piacere di riposarmi: mentre, sdraiato sul prato, ammiro il paesaggio. Infatti: il piacere di dissetarmi ed il piacere del mio riposarmi sono del tutto diversi dalla gioia dell'ammirazione della bellezza di un paesaggio!

È una gioia (quest'ultima) che chiamerò "ammirazione per il bello".

1.1. *Intermezzo su: possibili "definizioni perfette" e non definibilità (ma sola descrivibilità) dei trascendentali*

Forse, si può definire il bello? La definizione – quella più perfetta – è formata da "genere e differenza specifica": possibile solo in pochi casi (es. l'uomo è "animale ragionevole"). Per il bello, questa definizione è impossibile.

Infatti: da un lato, il concetto di "bello" non esprime alcunché di compreso nell'estensione di un concetto più generico. D'altro lato, l'estensione del concetto di bello comprende sia le bellezze visibili (di paesaggi, di viventi, di sculture e pitture, di tanti edifici...) sia le bellezze che ascoltiamo (i canti degli uccelli, le nostre canzoni e i concerti...). Questo fatto (ossia la presenza, a noi, sia di bellezze visibili sia di bellezze ascoltabili) mette in chiara evidenza che il significato del termine "bello" non è un significato univoco; è, invece, un significato con unità solo analogica. Proprio questo – l'unità solo analogica – garantisce la maggiore estensione che caratterizza i concetti trascendentali (nel senso scolastico di "trascendentale": non nel senso attribuitogli da I. Kant): i quali sono concetti con significato non univoco, bensì analogo.

I trascendentali³ *verum*, *bonum*, *pulcrum* sono conosciuti in quanto correlati al conoscere, amare, ammirare. Reciprocamente, il conoscere, amare,

ammirare sono attività di cui abbiamo coscienza, in quanto correlati ai rispettivi trascendentali. Quindi, nell'ordine conoscitivo, non vi è precedenza dell'uno (gli atti nostri) sull'altro (i trascendentali). Precisamente, non vi è precedenza: né 1) degli atti nostri (con cui li conosciamo) sui trascendentali, né 2) dei trascendentali sui predetti atti nostri.

Il bello, dunque, è un trascendentale, ed è descrivibile.

1.2. *Precisazioni sul nostro conoscere il bello ed ammirarlo*

Il bello è stato descritto, da San Tommaso d'Aquino, come "ciò che piace in quanto veduto". Descrizione corretta: anche se limitata al bello che possiamo vedere; mentre tralascia il bello che possiamo udire: canti, musiche...

Il bello viene da me percepito. Si noti che lo conosco – in tal modo – proprio così come conosco, anzitutto, l'"essere" – precisamente lo "essere pregnante" – e così come conosco il mio "conoscere", il mio "amare", ecc. Il bello (come ognuno dei predetti termini) è dunque "originario", precisamente in quanto: non abbiamo altre nozioni – previamente note – con le quali si possa definirlo in senso proprio.

Come si vede, il bello è per noi evidente, e possiamo descriverlo.

Ed il bello ha questa peculiarità: nell'atto di percepirlo, esso viene da noi "ammirato".

2. L'"AMMIRAZIONE" DEL BELLO, ED IL "BELLO" CHE AMMIRIAMO

Cercherò di descrivere il mio "ammirare" il bello: forse questo appianerà la via per descrivere il "bello" che ammiro?

Ma dovrò riconoscere che: sia l'uno che l'altro è del tutto peculiare: non-definibile in senso proprio, ma solo descrivibile. Saranno descrizioni comprensibili solo a chi già ne abbia fatto esperienza.

2.1. *Un preliminare: confronto tra, a) "ammirazione" del bello e, b) generico "conoscere"*

Qui ci troviamo infatti in una situazione simile a quella che ci si presenta ad ogni nostro tentativo di descrivere il conoscere. E cioè, anzitutto: anche il conoscere è comprensibile solo da chi abbia conosciuto qualcosa... E si noti che l'umano conoscere è formato da tante attività, che vi confluiscono.

L'ammirazione del bello è formata (essa pure) dal confluire di tante, diverse mie attività immateriali: quelle che saranno ora indicate, in rapida sintesi.

In certi casi conosco questa o quella realtà (ad esempio: il mare, o questo abbagliante ghiacciaio, o questa o quell'opera d'arte...), in quanto la percepisco, sia 1) in quanto la sento (con la vista e/o con l'udito, ...e combino tra di loro questi aspetti sensibili, veduti e/o uditi), sia 2) in quanto la penso; proprio questa percezione (tanto complessa) mi offre, 3) la possibilità di fermarmi a considerare questa realtà percepita: un sostare a considerarla, questo, che a volte si accompagna con 4) un mio gioire: un gioire di ciò che percepisco, in quanto è bello! Questo gioire in quanto percepisco il bello, è del tutto peculiare: è un "ammirare" ciò che è bello.

Il bello può dunque essere descritto in base alla "ammirazione" che esso suscita.

Ma si noti che il mio conoscere l'oggetto "bello", e il mio esser cosciente del mio atto di "ammirarlo", sono tra di loro concomitanti: infatti questo "ammirare" è atto conoscitivo, peculiare dell'intuire bello.

2.2. Considerazioni sul "bello"

Per poterlo esaminare ecco, di nuovo, una descrizione del bello: così come esso si presenta al mio conoscerlo, ammirandolo. Ed ecco qualche indicazione riguardo a ciò che è essenziale per la "bellezza". Per descrivere il bello, iniziamo da un esempio.

Quanto è bella "la Gioconda" di Leonardo, con quel suo sorriso "enigmatico"! Guardo questo quadro e lo immagino: è dunque qualcosa di materiale, che conosco con i sensi. Eppure ciò che vi è di "enigmatico" lo capisco con il mio pensiero (non con i sensi): sicché me ne formo un concetto.

È con il mio guardare, che conosco quel quadro; ed è con la mia memoria visiva, che lo ricordo. Mentre il sorriso della Gioconda, almeno nel suo presentarsi come "enigmatico", è da me pensato: non è solamente veduto.

Nel pensare la bellezza della Gioconda, la concepisco (almeno implicitamente) come "bella". Si noti che: il concepire qualcosa è atto dell'umano pensiero, non attuabile dalla sola conoscenza sensitiva.

Il bello è, quindi, un ente tale che: 1) nell'atto stesso di conoscerlo lo penso (esprimendo dei concetti) e lo guardo o lo ascolto; e poi 2) posso ricordarlo – immaginandolo –; in tal modo 3) colgo (afferro conoscitivamente) questo suo peculiare aspetto attraente. Nel seguire questa sua attrattiva, ecco che 4) "ammiro" la sua "bellezza".

Ciò che vi è di bello – come “il sorriso enigmatico della Gioconda” – è qualcosa che penso con dei concetti, conoscendo questi in alcune rispettive immagini.

2.3. *Avvio ad ulteriori precisazioni relative al nostro conoscere il bello*

Percepisco la bellezza della “Gioconda” di Leonardo da Vinci: ora la ricordo. Ascolto questa esecuzione di una sinfonia di Beethoven, poi posso ricordarla.

Il bello è da noi conosciuto con certe nostre conoscenze sensitive – quali il guardare e l’ascoltare – ed ogni conoscenza sensitiva può cogliere solo l’individuale. Il bello, infatti, è da noi inteso in individue realtà sensibili. Eppure io esprimo un concetto di bello: lo penso. In quale modo?

Guardo il ritratto de “la Gioconda” di Leonardo: subito mi colpisce “il suo sorriso”, che trovo “enigmatico”. Ma questa stessa parola – l’aggettivo “enigmatico” – esprime qualcosa inafferrabile, dalla mia conoscenza sensitiva: in particolare dalla vista: è qualcosa di inafferrabile dal mio “vedere”: che è l’unico senso che conosce un dipinto.

3. COME OGNUNO DI NOI PERCEPISCE IL BELLO?

Ecco la domanda che si impone, a questo punto; proprio quella domanda alla quale si dovrà rispondere con una precisazione che metterà in luce come capiamo il bello. La domanda è questa: in quale modo viene “preso” un concetto, quando viene usato in un asserto nel quale si asserisce la “bellezza” di qualcosa? Ad esempio, di un quadro o di una statua?

Ciò che dirò d’ora in poi è – a mio parere – un approfondimento che esplicita qualcosa che (tutt’al più) era rimasto solo implicito in quanto già tante volte esposto. Ricordo, in particolare, l’esposizione datane da Francesco Olgiati.⁴

3.1. *La percezione del bello ed i concetti in essa espressi: intesi “secundum absolutam sui considerationem”*

L’approfondimento – che sto per proporre, qui – è fondato sulla utilizzazione della nota tesi di San Tommaso d’Aquino (da lui presa da Avicenna), secondo cui: ogni concetto può essere da noi “preso” in tre modi; i seguenti: 1° in quanto universale: così viene espresso dal predicato di ogni

asserto affermativo vero; 2° in quanto individuato in questo o quell'individuo; 3° in "quanto tale"; S. Tommaso dice "secundum absolutam sui considerationem".

Quando ammiro qualcosa di bello, come lo penso? Da che punto di vista lo "afferro", lo intendo?

Occorre ritornare all'esempio di prima. Guardo "la Gioconda" di Leonardo da Vinci. Può darsi che quel ritratto mi affascini subito; in cuor mio esclamo "Che bello!". Eppure, se lo guardo nuovamente, mi affascina ancora di più. Mi concentro su di esso, proprio per meglio capire quel suo sorriso: che mi si presenta, sempre più, come enigmatico.

Proprio questo è da me espresso in un concetto. Infatti il suo aspetto "enigmatico" è da me pensato: non è veduto! Preso così, come concetto, è un "universale": è, cioè "predicabile di" un numero potenzialmente infinito di realtà individue.

Come "prendo" il concetto che mi formo, di quel sorriso così bello, mentre ne ammiro la bellezza?

Rispondo che: lo "prendo", ossia lo "afferro conoscitivamente" secondo quel modo di "prenderlo" che San Tommaso indica come "secundum absolutam sui considerationem". E cioè: considerandolo "in se stesso": indipendentemente sia, a) dalla sua "individualità"; sia, b) dalla sua "universalità" (ossia dalla sua "predicabilità di più"). In tal modo "afferro" l'essenza di questa bellezza, proprio solo "in se stessa"; tant'è che la traduzione usuale, in italiano, di questo "secundum absolutam sui considerationem" è "in quanto tale". Nel contemplare un'opera d'arte, ciò che percepiamo come bello è da noi inteso con il nostro pensiero, entro un dato sensibile.

Ciò che noi in tal modo pensiamo, viene da noi considerato, nel giudicarlo "bello", pensando certi suoi aspetti sensibili sia per mezzo di immagini individue, sia per mezzo di concetti: ognuno di questi concetti viene da noi attribuito all'immagine sensibile, in quanto il concetto in questione viene preso "in quanto tale", ossia "in se stesso" (e non certo in quanto universale).

3.2. *La "cogitativa": componente principale del nostro "ammirare" il bello*

La capacità nostra di pensare l'intelligibile (formandone dei concetti) cogliendolo in realtà individue materiali – sensibili ed immaginabili – è opera della "cogitativa". Il nostro "ammirare" il bello è quindi, precipuamente, atto della "cogitativa".

Ecco dunque, proprio qui, una precisazione riguardo alla nostra conoscenza del bello: il bello è da noi inteso, principalmente, dalla "cogitativa".

Una precisazione, questa, che non riguarda tuttavia la nostra conoscenza del Sommo-Bello, che è Dio.

3.3. *Il bello, oggetto di ammirazione – il bene, oggetto di desiderio*

Qui è opportuno aggiungere una ulteriore precisazione: che riguarda unicamente la bellezza dell'oggetto conosciuto, "afferrato" proprio in quanto bello: afferrato, cioè, non solo in quanto lo conosco, ma in quanto esso mi si presenta con la sua bellezza. Ciò che S. Tommaso dice (nel commento alle Sentenze) del "bene" deve essere esteso pure – a mio parere – al "bello": infatti il bello si trova nelle realtà conosciute; non solamente nell'attività mia (umana) di conoscerlo (come avviene per altre umane conoscenze).

Riguardo a ciò che è, per me, un certo bene: se lo incontro, ecco che lo desidero. (Un esempio: se, durante una passeggiata, ho sete; e trovo una sorgente d'acqua fresca: ecco che ne sono attratta: desidero bere!). E proprio il mio spontaneo "desiderare" ciò che è bene per me, mi mette in evidenza la sua bontà.

E riguardo al bello? Se, nel percepire qualcosa (un paesaggio, un'opera d'arte bella...) mi viene spontaneo ammirarlo: proprio questo mio spontaneo "ammirare" qualcosa, mi mette in evidenza la sua bellezza.

4. DIFFICOLTÀ DI DESCRIVERE AD ALTRI IL MIO AMMIRARE

Ed ecco finalmente il "nocciolo" della difficoltà. Per indicarlo, è opportuno delineare il seguente confronto, tra l'ammirazione del bello e il desiderio del bene.

Secondo San Tommaso d'Aquino "la relazione di amore si fonda sul desiderio del bene; ed il bene è qualcosa che non sta solo nell'anima; [al contrario] sta anche nelle cose".

Si noti bene che: il mio desiderare (che accompagna il mio conoscere qualcosa di buono per me) e il mio ammirare (che accompagna il mio conoscere qualcosa di bello) sono espressioni della mia vita affettiva.

L'ammirazione del bello ha un elemento in comune con l'amore del bene: tale elemento in comune riguarda il rispettivo oggetto: sia il bello sia il bene sono, ambedue, qualcosa che è, nella realtà; qualcosa di correlato a due sorta di nostre, umane, attività. Sicché l'ammirazione del bello, come l'attrattiva per il bene, hanno, in comune, l'esser relazioni tra due realtà: da un lato: a) sia il bello, sia il bene, (che sono nell'oggetto dei rispettivi atti);

d'altro lato: tali atti, e cioè: b) sia l'atto, umano, di ammirare il bello; sia l'atto, umano, di tendere al bene.

Importante è notare (sottolineare!) che proprio questi atti sono fortemente influenzati dalla vita affettiva di ciascuno.

E proprio la vita affettiva di ciascuno è nota solo da chi la vive. Per parlarne ad altri, ciascuno deve aggirare l'ostacolo dovuto alla "privatezza" dei propri affetti.

5. DIVERSITÀ A VOLTE ABISSALI – TRA L'UNO E L'ALTRO DI NOI – RIGUARDO AI "GUSTI" PER IL BELLO

Quanto all'ammirazione del bello, il fatto che essa subisca un forte influsso da parte della vita affettiva di ciascuno spiega le diversità – a volte abissali – tra l'"ammirazione" del bello dell'uno e dell'altro di noi: tali diversità di "gusti" riguardanti il bello sono invero diversissimi, tra l'uno e l'altro di noi. Ecco quindi – anche qui, nell'atto mio di descrivere ad altri questa o quella mia "ammirazione" di una bellezza – la difficoltà presente in ogni tentativo, mio, di far capire ad altri i miei "gusti" in proposito: diversità di "gusti" dovuta – forse, a quanto pare – alle componenti della vita affettiva di ciascuno.

Ecco quindi anche qui, riguardo all'ammirazione del bello, una delle radici della nostra difficoltà di parlarne con altri.

Quanto al bello: avere "occhi per vedere" il bello – quello vero – è una meravigliosa attitudine!

¹ La comune esperienza è punto di partenza della filosofia teoretica. In proposito si veda F. Rivetti Barbò, *Essere nel tempo. Introduzione alla filosofia dell'essere, fondamento di libertà*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 247: cap. 1, n. 1.1.2; ed anche il mio *Lineamenti di antropologia filosofica*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 254, 2^a ed. 1999: cap. 5, nn. 5.1 e 5.1.1, p. 136. Traduzione in inglese con titolo *Philosophy of Man: An Outline*, di M. Dunne, P. Amodia, M. Esposito, riveduta e parzialmente modificata dall'Autrice, ed. Hortus Conclusus, 2001 Roma, pp. 271: nn. 5.1 e 5.1.1, pp. 146. Traduzione in russo – finanziata dallo "Institut Européen de Bioéthique" (Bruxelles) – di Romachev, pp. 272, ed. CSDB, 2003, Gatchina, Federazione russa.

² Si veda il mio "San Luca e Isaia 'additano' il mistero, con lo splendore del bello", in AA.VV., a cura di L. Congiunti, *Epifania della bellezza. Riflessioni sulle opere di arte sacra di Rodolfo Papa*, ed. Sinnos editrice, 2002 Roma, pp. 263: pp. 194-202: dove mi sono appun-

to “dilungata” a contemplare la bellezza – con i suoi significati più profondi – delle due immagini dipinte da Rodolfo Papa.

³ Qui tralascio ogni considerazione sui diversi tipi di “definizioni”: da quelle per “genere e differenza” a quelle “descrittive”. In proposito si veda il mio *Dubbi, discorsi, verità. Lineamenti di filosofia della conoscenza*, ed. Jaca Book, 1ª ed. 1985, pp. 206, 2ª ed. 1991, pp. 206: si veda p. 91, n. 6.8.10; trad. in inglese in corso, di M. Dunne e M. Esposito, riveduta e parzialmente modificata dall’Autrice, *Philosophy of Knowledge: An Outline*, ed. Sinnos, Roma. Per la teoria oggi più nota delle “descrizioni”, si veda F. Rivetti Barbò, “La ‘teoria delle descrizioni’ di B. Russell: considerazioni teoretiche sulle sue motivazioni”, in *Miscellanea di studi filosofici in memoria di S. Caramella*, presso l’Accademia, Palermo 1974, pp. 263-280.

⁴ Sulla bellezza come “trascendentale”, si veda il recente studio di Carlo Chenis, “Dal bello sensibile al Sommo Bello”, in *L’Audacia della ragione. Riflessioni sulla teologia filosofica di Francesca Rivetti Barbò*, a cura di Lorella Congiunti, ed. Hortus Conclusus, 2000, pp. 35-74. Qui l’Autore avanza degli interessanti approfondimenti sul suo esser partecipe “delle proprietà trascendentali di unità, verità e bontà”.

⁵ Nel secolo XX la concezione del bello come “trascendentale” è stata oggetto di numerosi studi. Mi limito a ricordare E. Gilson, *Introduction aux arts du beau*, Vrin, Paris 1963; e J. Maritain, *Art et scolastique*, Paris 1920, 4e éd. Librairie de l’art catholique, Paris 1935. Si veda anche Stein E., *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Nauwelaerts Louvain, Herder Freiburg, 1950, pp. XVI+497: V, § 19, “Schoenheit als transzendente Bestimmung”, pp. 296-301; trad. ital. *Essere finito e essere eterno*, Città Nuova, Roma, 1988, pp. 581. Per uno studio acuto e accurato, con ampia bibliografia, si veda Roberto Diodato, “Note sull’ontologia dell’arte in Etienne Gilson”, in *Rivista di filosofia Neo-scolastica*, 1986, pp. 606-603. Sul nesso del bello con il vero ed il bene, si veda anche Piotr Jaroszynski, “Pulchrum ut primum amatum et cognitum”, in *Atti del IX Congresso Tomistico internazionale, II, Noetica, critica e metafisica in chiave tomistica*, L.E.V., Città del Vaticano, 1991, pp. 380: pp. 75-80.

⁶ Questa è la notissima descrizione, data nella *S.Th.*, I, q. 5, a. 4, ad 1um. Si veda anche *ibid.*, q. 39 c.: dove il bello è descritto come ciò che ha una sua “integrità”, una sua “debita proporzione” ed un suo “splendore”. Si veda anche *S.Th.*, Ia-IIae, q. 27, a. 1, ad 3um. Si noti una descrizione è anche una definizione: come già accennato qui sopra, nella nota 3.

⁷ Si veda il mio *Essere nel tempo ...* cit. cap. 2°, pp. 23 e ss. Si veda anche il mio *Lineamenti di antropologia ...*, cit. cap. 5, n. 5.1 e sue suddivisioni, pp. 136-140. Traduzione in inglese, *Philosophy of Man ...*, cit. Traduzione in russo, cit.

⁸ Sull’ammirazione si veda A. Vendemiati, *In prima persona. Lineamenti di etica generale*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 1999, pp. 140: pp. 34-35. Dove l’ammirazione per il bello viene distinta dalla “ammirazione-di-stima” (sia per l’opera di qualcuno, sia per un suo comportamento morale); e viene pertanto chiarito, tra l’altro, che il concetto di “ammirazione” ha una unità solo analoga.

⁹ Precisamente il suo articolo “La ‘simplex apprehensio’ e l’intuizione artistica”, in *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1933, anno XXV, fasc. IV-V, pp. 435-456.

¹⁰ Per la “cogitativa” (o “ratio particularis”) si veda San Tommaso d’Aquino, *S.Th.*, q. 78, a. 4.

¹¹ Un tema, questo, pertinente della filosofia di Dio. In proposito si veda Carlo Chenis, op. cit. (nella nota 4): soprattutto i nn. 3.4.5 e rispettive suddivisioni, pp. 48-71, con la Conclusione, n. 6, pp. 71-74. Su detto tema si vedano pure i miei (brevissimi) rilievi in F.

Rivetti Barbò, *Dio Amore Vivente. Lineamenti di teologia filosofica*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 249: cap. 8, n. 8.2. "Dalle bellezze da noi intuite al Sommo-Bello", pp. 154-156.

Come è noto Hans Urs von Balthasar ha inteso "sviluppare la teologia cristiana [...completando] la considerazione del *verum* e del *bonum* mediante quella del *pulchrum*". Si veda Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. I. Schau der Gestalt*, Johannes Verl. Einsiedeln 1961; trad it. con Introduzione di G. Ruggeri, *Gloria*, volume uno, *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, pp. XX+650: p. 3 di questa trad. it.

¹² S. Tommaso, *In I Sent.*, dist. 30, a. 3, RA 3.

¹³ Citato nella nota precedente.

¹⁴ Una simile difficoltà ostacola pure i nostri tentativi di spiegare, ad altri, qualcosa della nostra vita affettiva: soprattutto dell'amore. In proposito si veda, nel mio *Lineamenti di antropologia ...*, cit.: nel cap. 4, il n. 4.6.1 (pp. 117-118).

¹⁵ Questo tema non può essere qui affrontato, In proposito si veda il mio *Lineamenti di antropologia ...* cit., in particolare nell'Appendice 4.A, i nn. 4.A.1 e 4.A.2 (pp. 130-133).

IN HOMINE QUODAMMODO OMNIA CONGREGANTUR

ALEJANDRO SAAVEDRA, S.D.B.

The new naturalist and materialist currents have crushed man leading him to a natural condition that has provoked an irremediable “crisis of mankind”, which has caused morals to wear away. It is necessary to recover man’s position in the world so that he can become “the voice and consciousness” of the world.

The Doctor of Humanism has a wonderful conception that places man in the spinal cord of the finite reality so that man assumes that all richness present in the other world exists in a superior and eminent way that enables this proposal to receive the worth it deserves. Besides, man “from this position” increases and dignifies “all cosmic existences” making man a world humanist. We think we are not mistaken when we affirm that “a man is worth more than a whole world”.

Therefore, the fall of world ontology causes the fall of man’s ontology, and both falls cause the fall of God’s ontology. Taking into account these conditions, we are not so far from understanding the weakness of post-modern thinking that, before denying God, has added up to denying man in his real human condition.

Las nuevas corrientes naturalistas o materialistas han comprometido a fondo la “concepción antropológica” que han terminado por negar u olvidar el carácter trascendente del sujeto humano y su dimensión específicamente espiritual, haciendo difícil la comprensión de la diferencia cualitativa entre el hombre y el resto de la naturaleza. En la base de tales posiciones se encuentra frecuentemente un naturalismo o cientificismo integral que cancela no solamente dicha dimensión trascendente del hombre sino también la posibilidad misma de un Dios personal realmente diferente del mundo y de la naturaleza.

Esto ha conllevado a achatar al hombre a la mera condición natural y, consiguientemente a una irremediable “crisis de humanidad” que arrastra consigo a un deterioro profundo de la moral. Resulta, pues, indispensable recuperar el puesto del hombre en el mundo para que éste se convierta en “la voz” y en “la conciencia” del mundo.

Desde esta perspectiva, nos acercamos al Doctor Humanitatis para responder a este provocador desafío y poder captar la urgencia de revalorizar su pensamiento en circunstancias que el hombre tiende a confundirse en y con la naturaleza. Pensamos no equivocarnos al afirmar que “un hombre vale más que todo el mundo”. La totalidad del cosmos converge en el hombre: “ista flumina in aliis creaturis inveniuntur distincta, sed in homine quodammodo omnia congregantur”¹ llevado a su fundamento último en el acto de ser como perfección más interior y más exterior porque plenifica todo ser físico y no físico en cuanto pasando por lo más íntimo llega a trascenderlo en fuerza de su superioridad. Este acto de ser es participable en todas las cosas y, por excelencia en el hombre.

En efecto, si decimos con Santo Tomás que el “esse pertinet ad ipsam constitutionem personae”² debemos abocarnos en penetrar esta perspectiva meta-antropológica como clave fundamental de una acertada visión interpretativa del misterio del hombre si no queremos promover un alarmante proceso de deshumanización en el que “lo humano” se confunda con “lo natural”. Tal proceso de rebajamiento humano está en estrecha relación con la no consideración del ser mismo de la persona.

La desubicación del hombre en el mundo

La actual situación de un “pluralismo cultural”, acentuada a partir de los años setenta, ha originado un “cambio profundo antropológico” que nos permite identificar un nuevo modelo cultural de hombre con caracteres que lo distinguen de las figuras humanas del pasado e inclusive reciente. El puesto que el hombre ocupaba en el sistema del mundo era la expresión de su mismo nivel existencial: el hombre llevaba en sí la imagen de Dios y se refería a Dios por un destino eterno.³ Precisamente, la transformación de la imagen del mundo ha puesto en cuestión este “puesto del hombre”, y el hombre se ha convertido cada vez más en mero ser contingente, situado en cualquier lugar.⁴ El hombre es autónomo, libre de hacer lo que quiera, de ir a donde se le antoje; no es más el centro de la creación, sino una parte cualquiera del mundo. Se trata de un fragmento de la naturaleza, difícilmente de distinguirlo del animal y de la planta. Ambas cosas se conjugan para producir una transformación en la imagen del mundo.⁵

Esta transformación en la imagen del mundo ha producido una transformación en la imagen del hombre con características muy peculiares: ante todo, el debilitamiento de la concepción del hombre como creatura que Dios ha querido por sí misma reduciéndolo a un simple ejemplar de la

condición humana privado de su trascendencia y, por ende, de una serena relación con la realidad que le rodea; luego, la ausencia de una concepción racional y espiritual de la persona para quedar como un simple ser viviente, dotado de conciencia al máximo, pero puesta en crisis su propia naturaleza humana⁶ surgiendo el “hombre neurológico” cuyas actividades espirituales corresponden al funcionamiento de determinadas células que tienen precisa ubicación biológica en el cerebro, el “hombre sistemático” cuyo comportamiento humano es el resultado de una interacción y contraposición de sistemas, el “hombre psicológico” cuya vida es una respuesta a la gratificación de la ‘psiqué’ y el “hombre mediático” cuyas relaciones interpersonales se realizan exclusivamente a nivel de argumentaciones racionales.⁷ Todas estas visiones no tienen nada en común y caminan cada una por su cuenta sin llegar a describir lo que es en sí “el hombre”.

La óptica es evidente, se traslada la fuente de la dignidad del hombre desde la interpretación teológica y filosófica a la interpretación científica, especialmente biológica, donde no se acepta ningún límite a las intervenciones, porque una vez destruido el concepto de “naturaleza”, todo el resto se convierte en artificial y, por tanto, manipulable y no tiene sentido hablar de un límite natural de la acción.⁸

En tal situación de “desubicación del hombre en el mundo”, es urgente reafirmar lo que el Doctor Humanitatis considera: “la persona significa cuanto de más noble se encuentra en el universo, es decir el subsistente de orden racional”.⁹ La persona es un subsistente en el orden del espíritu. Ahora, la propiedad del espíritu es de ser patrón de su propio ser y de su propio obrar. El espíritu es eminentemente libre. Espiritualidad y libertad coinciden. Sin embargo, es un espíritu finito, que no se posee todavía plenamente a sí mismo, y por tanto es inquieto, angustiado, afanado en la búsqueda del propio bien, de la plenitud del propio ser: tiene el poder y el deber hacerse. Podemos afirmar que la libertad es dada al hombre para el hombre, no para dispersar su propio ser sino para llevarlo a cumplimiento. La libertad es por tanto finalizada: no es un poder caótico o anárquico, como proclaman algunas corrientes contemporáneas. El hombre es un proyecto que se va delineando y realizando, y la libertad que le es conferida junto a su inteligencia es en vista de tal realización y definición: al servicio del proyecto hombre.¹⁰

La ubicación del hombre en el mundo

La estupenda y maravillosa concepción de Santo Tomás en la cual el hombre es como el mar que recoge y concentra en sí mismo los valores de

todas las cosas infrahumanas – animales, vegetales y minerales – hasta aparecer como la totalidad del ser (al menos creado), como el centro de la realidad inmediata finita nos deja entender donde está el grave el error de la deshumanización del hombre en algunos planteamientos naturalistas o materialistas que han llevado irremediablemente a la mundanización del hombre que lo achata y lo aplasta.¹¹ Todas las riquezas de ser presentes en los otros existentes cósmicos están presentes también en el hombre, aunque de modo diverso y eminente.¹²

La contraposición cartesiana entre materia y espíritu lleva a encerrar el hombre al mundo y el mundo al hombre y virtualmente el hombre cerrado a Dios porque la subjetividad en vez de recoger en sí, en modo superior, los ríos de las perfecciones ontológicas esparcidas en las cosas del mundo, permanece encerrada en sí misma sin posibilidad de una confrontación con el mundo. De ahí que, se podría concluir ambiguamente que el mundo vale más que el espíritu, como viceversa que el espíritu vale más que el mundo.¹³ Estamos muy distante del Angélico para quien toda la ontología del cosmos está presente e inmanente, de modo no cósmico, es decir en modo superior y espiritual, en el hombre en cuanto espíritu, así como análogamente, toda la ontología de lo finito está presente e inmanente en Dios, en modo superior y diverso, es decir divino.¹⁴

Consiguientemente la ontología del hombre viene empobrecida y privada de toda la ontología objetiva del cosmos. Evidentemente, las consecuencias que se desprenden son demasiado graves porque no podemos comprender la ontología del espíritu si no partiendo de la ontología del mundo, emergiendo así la realidad del espíritu como superior al mundo de manera inconmensurable. Dios permanece inconmensurablemente superior a la creatura. No por nada el hombre es, también esto, imagen de Dios.¹⁵

Esta subjetividad cartesiana condiciona y caracteriza la visión del hombre en la prolongación filosófica posterior hasta tal punto que el “sujeto kantiano” no podrá conocer ni el mundo, ni el alma, ni Dios y, con ello aparece, cada vez más, como las tres ontologías del mundo, del hombre y de Dios, o se mantienen en conjunto o caen en conjunto.¹⁶ El sujeto prisionero de las cosas mismas, deviene como “prisionero en el mundo” sin capacidad de trascenderlo. A partir, de allí, antes que lo diga el materialismo, el hombre es ya un pedazo del mundo y nada más. La cosmocización del hombre llega a ser dogma pacíficamente sobreentendido. Evolucionismo historicístico y evolucionismo biológico llegarán a ser opinión común. El problema que se nos origina es ¿cómo plantear la trascendencia y la espiritualidad del hombre?¹⁷

El aislamiento y el vaciamiento del sujeto se constituirá en el drama de algunas corrientes del pensamiento moderno y contemporáneo. El hombre no está llamado para ser prisionero del mundo, sino para dominarlo y dignificarlo desde su capacidad intelectual, desde su libertad. La situación del hombre se hace tan pesada hasta constituirse en un intrincado problema con la consiguiente paradoja: jamás se ha hablado tanto del sujeto, de la persona, de los derechos humanos, de la dignidad de la persona humana, como hoy, pero, a su vez, la filosofía se ha puesto casi a los límites de no poder decir qué cosa es el sujeto, la persona, la libertad.

Marx, sustituyendo la idea racionalista por la materia, empeorará la situación. Si el hombre es solamente materia y el sujeto un producto de la materia, aquello que tendrá valor no será más el sujeto concreto sino el “abstracto hombre-masa”, “hombre-clase”. Más aún, el hombre reducido a materia no será más considerado como persona, es decir, como realidad trascendente al mundo. Estupendamente, podríamos decir que para negar a Dios basta rechazar su existencia, pero para negar al hombre basta reducirlo a pura materia.

De todo este panorama previo, podemos afirmar que no logra salvar al hombre ni el liberalismo agnóstico derivante del iluminismo sobre el fundamento del sensismo inglés que hace del individuo “el absoluto”; ni el materialismo que hace del hombre un “hombre-masa”. La consecuencia lógica de esta historia y teorésis del sujeto es el existencialismo vaciado de Dios, justamente considerado como el “humanismo sin sujeto”. Resulta difícil y complicado saber, en algunos existencialistas, qué es el sujeto, tanto sobre el versante de Sartre como sobre el versante de Heidegger.

En una palabra contundente: ninguno de los humanismos anteriores salva la trascendencia del hombre: la persona. Llegamos a una mundanización plena del hombre considerado como “ser-en-el-mundo” con el pensamiento heideggeriano puntando todo sobre las artes y las letras.¹⁸ La caída de la trascendencia del hombre sobre el mundo equivale a la muerte del hombre-persona y de sus características fundamentales entre las cuales se encuentra en primer lugar la libertad. Tanto es verdad que, el historicismo que ha penetrado en algunas corrientes filosóficas y en la misma teología, es la retórica filosófica de la libertad. La persona humana se desvanece en el continuo cambio.

En estas condiciones, emergerán filosofías que declaren que en la cultura actual “Dios ha muerto” (Nietzsche) pero en cuyo fundamento hemos de reconocer también la muerte del hombre. Las instancias positivas que afloran en grandes pensadores para salvar al hombre como espíritu

(Descartes), para salvarlo como razón crítica legisladora de la naturaleza (Kant), como capacidad cognoscitiva y creativa (Hegel), para salvarlo como persona de la esclavitud de la producción industrial (Marx), para salvarlo como único ente al cual se revela el Ser (Heidegger), quedan interrumpidas y como frustradas al no poder llegar al fin que se había prefijado.

Se trata, pues, de relacionar adecuadamente, la ontología del mundo (el mundo reflexionado en cuanto ser) indisolublemente ligada a la ontología del hombre (el hombre estudiado en cuanto ser) y la ontología de Dios (Dios reflexionado en cuanto ser). Esta perspectiva nos dará solidez en el planteamiento de la situación del hombre. No en vano, podemos afirmar que la caída de la ontología del mundo arrastra consigo a la caída de la ontología del hombre, y, la caída de éstas conlleva al derrumbamiento de la ontología de Dios. Es que en el fondo, cuando el hombre pierde su correcta ubicación de ser el centro de la realidad finita, pierde el centro de su vida que es Dios cayendo en su propia oscuridad y, Dios muere en el momento en que la libertad es confundida con el antojo o capricho y el hombre es confundido con el superhombre o con el mismo animal.¹⁹ No estamos distantes, en comprender la “pretensión de la ingeniería genética” de producir hombres, o lo que es también “antropotécnicos” de código antropotécnico casi como si se tratara de un criadero de una raza de superhombres capaz de gobernar el género humano para evitar otros errores y tragedias causadas en la historia.²⁰

El hombre es como “la voz” y “la conciencia” del mundo

Se impone traspasar con nuestra “mirada intelectual” un planteamiento teórico que permita salvar la trascendencia del hombre sobre el mundo, su fundamento último para evitar de caer en su volatilización.

Es que, en realidad al hombre no le basta dominar el mundo mediante la ciencia empírica y la técnica. Antes que nada, siente la necesidad de dominarlo mediante un saber más profundo que entre en lo más íntimo de las cosas, para apropiárselo y hacerlo suyo, para captar las cosas todas en su espíritu y queden así como espiritualizadas y perfeccionadas en el hombre: comunión inteligente que lleve a usar la ciencia con inteligencia y ponerla al servicio del hombre. El hombre se siente superior a las cosas a un nivel más profundo que el de las ciencias empíricas y positivistas. Este saber parte de la convicción de que nuestra “inteligencia conoce por naturaleza el ser y lo que pertenece al ser en cuanto tal”,²¹ estableciéndose una relación entre inteligencia y ser de modo inseparable y constituyéndose en

fundamento de la persona humana. El intelecto humano que se encuentra al vértice de las cosas creadas posee una dimensión universal inherente y, confiere a la persona dimensiones totalizantes.²²

El ser, pues, no puede distanciarse de la inteligencia humana y la inteligencia humana es tal solo en cuanto abraza la totalidad del ser según su perfección. De esta íntima relación puede ser salvada la persona humana y, por ende, la metafísica de la persona, dejando de ser simplemente un planteamiento abstracto, pues, en ella el ser se personaliza en la riqueza de su interioridad espiritual adquiriendo un rostro que es el rostro mismo del hombre.²³

Esta máxima interioridad nos permitirá tocar el mismo “ser del hombre” o, mejor el mismo “ser-hombre” para establecer en esta profundidad ontológica lo “más real de lo real” que es el ser como “acto de todos los actos”,²⁴ es la “perfección de todas las perfecciones”,²⁵ y, es “la forma de todas formas”.²⁶ En estas condiciones, podemos afirmar que entre el ser y la persona humana existe una relación intrínseca que de ser atacada se destruiría la misma consistencia de la persona.²⁷

En el contexto de la filosofía moderna y contemporánea se ha querido valorizar a la persona pero, quitándole su fundamento último partiendo de una concepción del hombre como “ser-especie” en el marxismo o, de una concepción excesivamente individualista del hombre como “ser-para-sí” en la filosofía sartreana.²⁸ Con el marxismo asistimos a la prioridad de la praxis en el hombre llegando a los límites de la producción del hombre por medio del trabajo, en un vector eminentemente transitivo del hombre; y, en la filosofía sartreana asistimos al aislamiento total del hombre erigiéndolo como ser absoluto, en un vector eminentemente intransitivo, llevando el hombre a la nada, a la disolución.²⁹

Estos planteamientos nos invitan a una reflexión atenta y acertada sobre el fundamento de todo lo que es real sino queremos caer en una eventual disolución o empobrecimiento de la persona humana. Esta reflexión que reposa sobre el acto del juicio nos enfrenta a la percepción de dos tipos de ser: el ser mental y el ser real. La mente percibe que la cosa es independiente y que es constituida por su ser que se le impone,³⁰ razón por la cual el ser de la mente debe depender y adecuarse al ser de la cosa, originándose así la verdad en el entendimiento.³¹ Es este ser de la cosa que no se puede ignorar, que no se puede evitar, porque de hacerlo equivaldría a que el hombre renunciase a ser hombre y reducirse a una planta³² o, querer ser Dios.³³

La *res naturalis* se nos presenta, pues, en cuanto ente con un ser independiente ante la mente³⁴ y, que trasciende. De esta manera, el ser de la

cosa contingente, ordena a la mente hacia una Causa primera: al *Ipsum Esse Subsistens*.³⁵ No se puede resolver lo que se conoce en el ser de la mente que se refleja en el ser de la cópula mental, al contrario el ser de la cópula mental se resuelve en el ser de la cosa que se resuelve, a su vez, en el *Ipsum Esse Subsistens*.³⁶

La mente humana, pues, se inclina ante lo divino que está presente en toda cosa, llegando a honrar la verdad³⁷ y amarla.³⁸ Por consiguiente, pretender negar la trascendencia y encerrarse en la inmanencia, no es un acto de la mente, sino el acto de una voluntad que deliberadamente quiere aferrarse al ser modal del hombre.

Se trata de sufrir un “acto de humillación” porque una planta, un mineral... puede decir algo al hombre y que el hombre no podrá reducir o manipular el ser de la planta o del mineral, en cuanto no es él, el señor que domine a su antojo el ser que se le impone en la *res naturalis*. Es en este mineral que el hombre capta que el ser trasciende al hombre y que si quiere pensar el ser del mineral sin manipularlo a mera elucubración lógica, tiene que orientar su mente hacia el ser del mineral y, por el ser del mineral hacia el *Ipsum Esse*, disponiendo el hombre en Dios de un ser más noble que sí mismo, de un ser que no es solamente mental sino que es abierto a la realidad. No hay, pues, duda que el hombre es más y mejor hombre en Dios que en sí mismo, como las cosas son más y mejor en el hombre que en sí mismas. El misterio del hombre se ama y se comprende más y mejor en Dios que encerrado en sí mismo.³⁹

De tal modo que podemos afirmar que el hombre en cierto modo es la totalidad del ser⁴⁰ desde su condición de creatura porque como ser participado guarda una íntima relación con el Creador.⁴¹ Consiguientemente, el hombre como persona, en la filosofía del ser es todo lo contrario a ser una simple “abstracción” o una coseidad impersonal propia de la filosofía griega precristiana. Con toda razón podemos reconocer que la persona humana unifica y sintetiza en sí la ontología del ser común.

No es, por nada equivocado afirmar que el ser de las cosas y el ser del hombre entra en Dios, pero en el hombre se vuelve “misterioso”,⁴² pues, tiene la capacidad intelectual de llegar hasta la frontera de Dios de donde se ve manando como de su fuente. El ser queda participado en el mineral, en el vegetal, en el animal y en el hombre, pero análogamente. La escala de los seres, en sus diversos grados, progresivamente va participando en mayor densidad y riqueza ontológica a medida que va ascendiendo, pero el hombre se sitúa en la cima de dicha de escala tanto sensiblemente porque es ser sensible, como de manera trascendente por medio de su inteligencia y espíritu.⁴³

De este modo, el hombre, correctamente situado en la escala de los seres, se convierte como en la voz y en la conciencia del mundo. Se adquiere una dimensión cósmica que tranquilamente podemos llamar “fraternidad cósmica”, donde con los otros existentes de la naturaleza se descubre una mayor sintonía, unidad y simpatía. El *Cántico de las Creaturas* de San Francisco, es algo más que una metáfora o figura poética; es una profunda verdad y esperanzadora realidad. Tomarlo en serio en nuestro compromiso cristiano, será un buen comienzo para poder avanzar con más optimismo y esperanza hacia un mejor futuro para la entera creación de Dios.

Más aún, centrándonos en el hombre, desde esta ubicación, podremos reconocer que lo que cualifica al cuerpo es el principio espiritual, en cuanto será más exacto afirmar que el alma contiene el cuerpo, porque para el ser espiritual es lo mismo su condición “exterior” como “interior”.⁴⁴

Llegados a este punto, podemos decir que la persona humana es ontológicamente superior a todos los seres del universo físico y, por lo tanto, mejor; y, la suma de las distintas riquezas ontológicas del cosmos, nunca podrá igualar la riqueza intensiva del ser espiritual.⁴⁵

Se nos plantea a todos la necesidad de una “revolución humanista” profundamente “cósmica” que, significa un cambio en la manera de experimentar la realidad y las relaciones humanas y con la naturaleza, una transformación en el modo de interpretar la vida y la manera de expresar y compartir nuestra visión del mundo a través de los múltiples códigos simbólicos y normas de comportamiento. Se trata de superar la mera racionalidad instrumental, como único criterio de la acción humana para integrar en ésta un “pathos” y un “amor” también en las relaciones con la naturaleza. Sentirnos afectados por lo que pasa a otros seres que nos lleve a superar el mero afán de extraer sólo utilidad y ventajas de la relación con ellos.

Esta “nueva óptica” incluye indudablemente una visión cristiana de la vida o, si se la quiere expresar de otra manera, constituye también un problema religioso, que tiene que ver con el modo cómo Dios se relaciona con el conjunto de los seres creados por él y la manera de relacionarnos con Dios a través de la creación entera.

Emerge, así, una “ecología del espíritu humano”, que es tomar conciencia del conjunto de las relaciones que tenemos todos con todos, en la cual, el hombre tiene la gravísima responsabilidad de dignificar, elevar y humanizar el cosmos y, desde allí, dialogar y hablar con Dios “comunidad de amor”. Así se entiende a Dios como fuerza, vida comunicada y compartida, amor desbordante que se refleja en el universo entero y fundamentalmente en el hombre. En el fondo es recuperar, por un lado, una experiencia his-

tórica de Dios más íntimamente vinculada a la realidad, y, por otro lado, redescubrir la dimensión cósmica de Jesucristo, vinculado al misterio de la creación: “En El fueron creadas todas las cosas ...Todo fue creado por El y para El” (Col 1, 16).

Conclusión

El hombre, desde una correcta ubicación humana y creatural, se convierte en un acertado anillo de conjunción entre la interpretación cultural y la interpretación teológica o religiosa del fenómeno humano para poder superar, de este modo, la fragmentación de la antropología filosófica.

Todo el cosmos – animales y vegetales, desde esta óptica, se convierte en el contexto en el cual, el hombre actúa viendo a los animales y vegetales como “co-creaturas” llamadas a ser una ayuda para su existencia.⁴⁶ De este modo, el hombre se descubre como ser dialógico, participativo y sociable, vinculado a los demás, para poder desarrollarse y realizarse en este mundo.⁴⁷

Consiguientemente, podemos avanzar afirmando que la ontología del cosmos está presente e inmanente, de modo no cósmico, pero sí superior y espiritual, en el hombre en cuanto espíritu, y, análogamente, toda la ontología de lo finito está presente e inmanente en Dios, en modo superior y diverso. De esta manera, el hombre asume todo lo finito para perfeccionarlo y elevarlo a Dios.

¹ Tomás de Aquino, *In III Sent. Prol.* Puede verse también *S.Th.*, I, q. 77, a. 2. *De Spirit. Creaturis*, a. 10. Inclusive profundizando el término “anima” podemos afirmar que “anima est quodammodo omnia”, tal como lo afirma el Doctor Común en el *De Anima*, III, 8, 431b, 22.

² *S.Th.*, III, q. 19, a. 1, ad 4.

³ Cf. Guardini R., *La fine dell'epoca moderna* (Brescia 1993) pp. 44-66.

⁴ Cf. Heidegger M., No estamos distantes en comprender la tajante afirmación de Heidegger “el hombre está arrojado en el mundo, como una cosa entre las cosas”. Puede verse, *Ser y tiempo* (Buenos Aires 1945) 34.56.67.

⁵ Cf. Gauchet M., *Disincanto del mundo. Una storia politica della religione* (Torino 1992) pp. 289-301.

⁶ Cf. Spaemann R., *Personen. Versuche über den Interschied zwischen “etwas” und “jemand”*, (Stuttgart 1996) pp. 23-45.

⁷ Al respecto puede verse la investigación que he realizado sobre el valor de la vida humana en Saavedra A., *Formación de la conciencia en valores* (Quito 2001, 2ª ed.) pp. 11-34. El riesgo de que las ciencias se conviertan en el único criterio del obrar humano es evidente: las ciencias vaciadas de valores no están en condiciones de captar al otro, y ni menos el ser persona del hombre.

⁸ Pienso en el debate y la discusión sobre el término “naturaleza”. Cf. Changeux P.-Ricoeur P., *La natura e la regola. Alle radici del pensiero* (Milano 1999) pp. 55-67.

⁹ Cf. *S.Th.*, I, q. 29, a. 3.

¹⁰ Cf. Mondin B., “Il bene morale come perfezione della persona”, in *Doctor Communis 2003, Dialogo sul bene* (Roma 2003) pp. 130-134.

¹¹ Cf. *III Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1; q. 1, a. 3: “quia in homine quodammodo omnes naturae confluunt: quia cum omnibus creatures aliquid commune habet, ut dicit Gregorius, unde homine unito, quadammodo omnia creatura unita est”.

¹² Cf. *S.Th.*, III, q. 1, a. 2; I, q. 13, a. 11.

¹³ El paralelismo rígido establecido por Descartes llevará a la filosofía inmediata posterior a centrar su atención sobre dicho paralelismo, perdiendo su enganche ontológico con el cosmos.

¹⁴ Cf. *III Sent.*, prol.

¹⁵ Se reflejan las palabras de San Agustín: “ambula per hominem ut prevenías ad Deum”. In *Johan.*, 14, n. 1870. Es cuanto ha afirmado desde el inicio de su Pontificado Juan Pablo II: “el camino del hombre es el camino del Evangelio” (Redemptor Hominis 1.3.7-12).

¹⁶ Hemos de entender por subjetividad como aquello que hace al hombre una persona, es decir, su espiritualidad. Todo en Descartes comienza con la negatividad fundamental que es la absoluta alteridad del dualismo: res cogitans-res extensa.

¹⁷ Considero que es necesario captar el modo cómo se sitúa el hombre desde su humanidad para poder recuperar la visión de una correcta antropología cósmica. Surgen los planteamientos de Scheler M., *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires 1957) y de Guardini R., *Mundo y Persona* (Madrid 1963), como una propuesta ante tal situación.

¹⁸ Cf. Sloterdijk P., *Regeln in Menschenpark* (Frankfurt 1999) pp. 45-78.

¹⁹ Todo esto es cuanto algunos pensadores contemporáneos han afirmado con mucho acierto, respecto a la relación dialógica del hombre en el cosmos, tales como Martín Buber, Emmanuel Mounier, Karol Wojtyła.

²⁰ Puede verse Dini A., “Tra pensiero cristiano e antropologia filosofica. A proposito di alcune operi recenti”, in *Vivens Homo 4/2* (1993) pp. 349-364. Resuena el pensamiento de Nietzsche del superhombre.

²¹ Cf. *De Verit.*, q. 11, a. 1.

²² Cf. *De Verit.*, q. 18, a. 4.

²³ Consideramos que desde esta perspectiva podemos entender mejor las distintas propuestas actuales que lanzan “una política con rostro humano” o “una economía con rostro humano”, para evitar de caer en genericismos o intenciones que no pasan de la “buena voluntad”. Puede verse la Resolución del Grupo de los 8 (Berlín 2000).

²⁴ La noción tomista del ser como “acto de todos los actos” fundamenta de manera radical, la interioridad análoga de todo lo real. Existir es ser interior a sí mismo: la interioridad como el ser es noción omniincluyente de la realidad entera, constitutiva de todo cuanto hay de más íntimo en cada cosa. Puede verse *S.Th.*, I, q. 8, a. 1: “esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundis omnibus inest”.

²⁵ Cf. Lakebrink B., *Perfectio omnium perfectionum. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel* (Roma 1984).

²⁶ Cf. Bogliolo L., “Saggio sulla metafisica del conoscere”, en *Salesianum 17* (1955) 15-24.44-56. Idea fundamental del Bogliolo en su planteamiento metafísico.

²⁷ Cf. *S.Th.*, I, q. 13, a. 11; I, q. 29, a. 3.

²⁸ Cf. Wojtyła K., *Antropología cristiana* (Lima 1986) 5-11.14-20. Wojtyła hace un estudio muy profundo sobre el enfoque errado en torno al ser y que irremediabilmente lleva a un deterioro humano.

²⁹ Indudablemente que en la concepción marxista se hace sentir la dialéctica hegeliana, fundamental para captar la profundidad de dicho planteamiento, mientras que la concepción sartreana se hace sentir el nihilismo existencial. La transitividad e intransitividad son como dos extremos que terminan negando el fundamento de la persona en el ser:

³⁰ Cf. Fabro C., *Percepción y pensamiento* (Pamplona 1976) pp. 470-486.

³¹ Cf. *De Verit.*, q. 1, a. 9. El estudio de la filosofía no es saber aquello que ha dicho los hombres, sino cuál es la verdad de las cosas (*De Caelo et mundo*, I, lect. 22, n. 228). No se trata de saber un sinnúmero de sistemas o de criticar sistemas filosóficos, cuanto más bien, de investigar la verdad hablante en las cosas.

³² Cf. *In Met.*, IV, lc. 6, nn. 605-611.

³³ La volatilización del ser en la misma cosa, lleva al hombre a convertirse en “tribunal que dispone del ser” y con ello a su propia incompreensión personal, pretendiendo ser Dios. Es palpable todo esto en el planteamiento sartreano o heideggeriano.

³⁴ Cf. *De Verit.*, q. 1, aa. 1-4.

³⁵ Cf. *De Verit.*, q. 1, a. 8. Sin embargo, hemos de reconocer que esta llegada no es conocer al “Ipsum Esse Subsistens”.

³⁶ *Idem*. Asimismo, *In Perherm.*, lc. 3, n. 30: “formam nominat quoddam divinum”.

³⁷ Cf. *In Ethic.*, lc. 6, n. 77.

³⁸ Cf. *De Verit.*, q. 1, a. 8: “verum est bonum intellectus”.

³⁹ Perfecta sintonía con cuanto afirmaba el Concilio Vaticano II en la *Gaudium et Spes* 22. Puede verse *Evangelium Vitae*, 45-51. Asimismo es lo que retenía desde la mística Santa Catalina de Siena.

⁴⁰ Cf. *S.Th.*, I, q. 96: “in homine quodammodo sunt omnia”. Asimismo, *De anima*, III, 13.

⁴¹ Cf. *De Verit.*, q. 22, a. 2, ad. 1.

⁴² Pienso que lo “misterioso” está en el compromiso englobante e implicante del hombre y del cual jamás se puede distanciar porque de hacerlo se vaciaría a sí mismo.

⁴³ Cf. *S.Th.*, III, q. 6, a. 2.

⁴⁴ Cf. *S.Th.*, I, q. 76, a. 3: “magis anima continet corpus et facit ipsum esse quam e converso”.

⁴⁵ Cf. San Agustín, *De Trinit.*, 6, 8.

⁴⁶ Cf. Bianchi E., *Uomini e animali visti dai Padri della Chiesa*, (Magnano 1997) 23-45.78-90.

⁴⁷ Para Wojtyła es la “proximidad”, para Buber es la “realidad dialógica”, para Mounier es la persona como vocación y comunión.

ST THOMAS AQUINAS ON WHETHER THE HUMAN SOUL CAN HAVE PASSIONS

MARY VERONICA SABELLI, R.S.M.

There has been much interest in recent decades in St Thomas Aquinas's account of the Passion of the human soul. Much writing on this topic, however, isolates certain statements of St Thomas apart from their larger context and measures his account against modern philosophical or psychological theory of emotion. A contextualized analysis, however, reveals that Aquinas does not take it for granted that the soul can even have passions. His exploration of how it is that we can even speak of passions of the soul situates his theory within the larger context of his metaphysics and philosophy of nature; more specifically, within the framework of act and potency, form and matter, soul and body. It is not the soul in itself but the soul as part of the composite that has passions, not directly, but accidentally. Moreover, following from the distinction between the essence of the soul and its powers, the soul has passions accidentally in two ways: as the form of the body and as the body's mover.

In recent decades, a great deal of interest has arisen in St Thomas Aquinas's account of the passions of the human soul. There is a tendency in much of the writing on this topic, however, to isolate certain statements made by St Thomas, mostly from the *Summa Theologiae*, without relating them either to the larger context of the work in which they appear, or to the sources from which they were derived and to St Thomas's original synthesis of the source material. The tendency is rather to measure St Thomas's account against modern and contemporary philosophical and, even more, psychological theories, theories often not of passion, but rather of emotion. For many reasons, however, viewing St Thomas's doctrine on the passions of the human soul in this way can easily lead to misinterpretation of the very content of what he is saying, let alone its significance and implications.¹

One example of this is the shift in terminology from "passion" to "emotion" just noted. Even etymologically, "emotion" indicates an outward motion

proceeding from a subject, while “passion” indicates receptivity or undergoing a change. This difference in signification is not inconsequential. As we shall see, since the notion of passion is linked with those of potency and receptivity, it is firmly situated within Aquinas’s metaphysics and philosophy of nature. This broader context is absolutely indispensable for a correct understanding of what St Thomas is saying about the passions. That larger context, however, is rarely investigated in this connection.

In this necessarily brief investigation, we will attempt to situate the passions within the notions of act and potency, form and matter, soul and body. We will see that St Thomas does not take for granted that the human soul can have passions at all. On the contrary, the first question asked by Aquinas in the beginning of the section of the *Summa Theologiae*² that has come to be known as the “Treatise on the Passions”³ is precisely whether there *is* passion in the soul. It is exactly this point that locates St Thomas’s doctrine on the passions within the notions of act and potency, form and matter, soul and body.

Focusing our inquiry primarily on the *Summa Theologiae*, I-II, q. 22, a. 1 and the *Quaestiones disputatae de Veritate*,⁴ q. 26, we recall first that Aquinas has already established in the *Prima Pars* of the *Summa Theologiae* that the soul is not a body⁵ and that the soul is not composed of form and matter but rather is form only; it is precisely the form of the body.⁶ Thus the soul itself has no matter. Rather, “the soul, by its very essence is an act,”⁷ because it is a form, and “form as such is act, and that which is purely potential cannot be part of an act, since potentiality is repugnant to actuality as being its opposite”.⁸ Potency, by contrast, pertains to matter as the substrate that undergoes change: “potentiality is receptive of act”.⁹ Thus matter in its most primitive state – prime matter – is identified with pure potency, possibility, and receptivity. Form is that which is received by matter such that matter passes from possibility to actuality, and it is that which makes the composite to be *what* it is.

The significance of the question of whether there is any passion at all in the soul thus becomes apparent: if matter, as potency and possibility, is passive and receptive to form, while form in relation to matter is identified with act and causes matter to pass from possibility to actuality, how can the soul, which is a form and is not composed of both form and matter, have passivity or passion? Can we even speak of “passions of the soul”?

In order to understand St Thomas’s response to this question, we must first understand what the term “passion” meant in the time and place in which Aquinas lived and worked. The term had a very much

broader range of signification in St Thomas's time than it does in ours. A 20th century author illustrated well the range of signification of the term:

... The mediaevals ... were well aware that *passio* derives from the verb *pati*, meaning "to suffer" – not in the particular sense of bearing pain, but in the general sense of suffering, bearing, supporting, or receiving *anything at all*. It should not be surprising, then, to find mediaeval philosophers referring to the transcendentals, to predicates in sentences, to conclusions in a science, and to perfections in general as passions; for the one, the true, and the good are what being "suffers," a subject in a sentence "suffers" or bears its predicate, the conclusions of a science are what the subject matter of that science "suffers," and things "suffer" (i.e. receive, bear, support) their perfections.¹⁰

In his response, St Thomas distinguishes three senses in which passion or passivity can be understood. Since the third is included under the second as its subcategory, we will, for our purposes, concentrate on the first and second meanings. The first and most general meaning signifies the circumstance in which something is received while nothing else is taken away. In this sense, St Thomas designates air being lighted up, or the human intellect attaining understanding, as passions.¹¹ Explaining this further, he acknowledges that, "It belongs to matter to be passive in such a way as to lose something and to be transmuted: hence this happens only in those things that are composed of matter and form. But, he continues, "passivity, as implying mere reception, need not be in matter, but can be in anything that is in potentiality." Now, though the soul is not composed of matter and form, yet it has something of potentiality, in respect of which it is competent to receive or to be passive, according as the act of understanding is a kind of passion, as stated in *De anima*, III, 4.¹² This is consistent with what Aquinas demonstrates in the *Summa Theologiae*, I, q. 75, that is, that the human soul, the essence of which is rational, is incorruptible¹³ and subsistent.¹⁴ St Thomas says that when the notion of passion or passivity is used in the sense of simple reception without a corresponding loss of something else, it refers more properly to being perfected than to undergoing passion, and does not imply corruption in any way.¹⁵

The reason for this is that change implies generation and corruption, that is, it involves losing one form and gaining a contrary form. However, as St Thomas states,

There can be no contrariety in the intellectual soul; for it is a receiving subject according to the manner of its being, and those things which it receives are without contrariety. Thus, the notions even of

contraries are not themselves contrary, since contraries belong to the same science. Therefore it is impossible for the intellectual soul to be corruptible.¹⁶

Anthony Kenny elaborates the meaning of this passage in discussing St Thomas's doctrine of the intellect:

The intellect ... is incapable of decay ... It is not that it is incapable of taking on a contrary form ... : it can take on contrary forms simultaneously, while continuing to exist unchanged in its own nature. Health may be incompatible with sickness, but knowledge of health is compatible with knowledge of sickness, and indeed according to a familiar Aristotelian slogan, it is the very same thing. *Eadem est scientia oppositorum*: to know what it is to be F is *eo ipso* to know what it is not to be F.¹⁷

It is well to recall that in St Thomas's metaphysics the notion of potency is not always identified with matter. In certain contexts, form can be identified as potency. As is well known, Aquinas maintains that, beyond the composition of matter and form, there is another composition that is even more fundamental, that is, the composition of being (*esse*) and essence in every existing thing. This composition extends beyond things composed of matter and form to purely spiritual substances, which are form only, unmixed with matter. In such creatures, form alone constitutes the essence of the entity. Insofar as form alone constitutes the essence of such beings (*entes*), and essence stands as potency to the act of being (*actus essendi*), form here stands as potency in relation to being (*esse*). St Thomas's metaphysics, then, already acknowledges a kind of potentiality in created pure forms, completely apart from matter. He states,

... In intellectual substances, there is composition of actuality and potentiality, not, indeed, of matter and form, but of form and participated being. Therefore some say that they are composed of that *whereby they are* and that *which they are*; for being itself is that by which a thing is.¹⁸

Although the human soul is ordained to be the form of a body, it is still a subsistent, intellectual form, and therefore what is stated here can be applied to the intellectual soul of man. In fact, it can be said that the human soul as form stands as potency to the act of being and as act in relation to the body (matter).

The differences among the modes of receptivity of a body, a sensitive soul, and an intellectual soul can be seen in the different ways in which they are receptive of forms. When a body receives a form, it does so according

to its own mode of being, that is, materially. Thus, for example, when a material thing receives the form of white, it is altered in the sense that it *becomes* white. Contrasting this with the mode of reception found in the external senses, which are powers of the soul that make use of a corporeal organ, we see that when for example, the sense of sight receives the form of white by means of the eye, the eye receives it according to the mode of being of the soul, that is, immaterially, but, because sight makes use of a bodily organ, what is received is still subject to matter's individuating conditions of here and now. Thus, the eye, in receiving the form of white, does not itself become white (thus the form of white is received immaterially) and in this sense does not undergo a bodily alteration, but white is perceived, yet only as existing in a particular object present to the perceiver at a particular point in time. Contrasting this once again with the way that the intellect receives forms, we see that the intellect receives the form of white immaterially and absolutely for all time; thus the intellect does not become white as a material thing becomes white; nor does it perceive whiteness in some object that is before it here and now; rather it understands whiteness itself, precisely *as* a universal form.¹⁹

According to St Thomas, passion in the second sense, that is, the proper and more narrow sense, is only found where not only a new form is acquired, but also a contrary form is lost, resulting in a corporeal alteration, and this takes place only in matter. In other words, then, passion properly so called is found only where there is a corporeal transmutation. Thus it is also clear from the foregoing that passion understood in this way can be in the *soul* only accidentally, because the soul has no matter. It is the composite as a whole that is subject to transmutation; the soul undergoes passion only insofar as it is part of the composite.

That the soul should be able to undergo passion because of its union with the body in the composite raises another question: even within the composite, how can passions, understood in the strict sense, which cannot be in the soul considered by itself, "bleed" so to speak from the body into the soul? One 20th century author suggests the following: "Because of this corporeal alteration which has repercussions in the activity of the faculties of the soul, one must say that the human composite as a whole undergoes passion".²⁰

Here we find mention of a point that is central to the problem of passivity within the rational soul, in that the corporeal alteration is said to have repercussions in the *faculties* of the soul. St Thomas has established in *S.Th.*, I, q. 77, a. 1 that there is a real distinction between the essence of the soul and the faculties of the soul, precisely because the soul is

essentially form and the first act of the body; it is not a potency to another act. The faculties of the soul, however, are precisely potencies, that is, potencies to the various operations, or second acts, of which the soul is capable. St Thomas concludes that this principle of the second act cannot be the essence of the soul *directly*:

for, as a form, the soul is not an act ordained to a further act; rather, it is the ultimate term of generation. Therefore, for it to be in potentiality to another act does not belong to it according to its essence as a form, but according to its power ... Therefore, it follows that the essence of the soul is not its power. For nothing is potentiality by reason of an act, as act.²¹

The *powers* or *faculties* of the soul are the potencies to the further acts which flow from its essence. The powers of the soul have the distinction of having within them both something that is moved and something that moves. They can, that is, be moved by an object and in turn move other powers of the soul as well as the body to operation.

With this understanding of the distinction of essence and power in the soul, we are in a position to deepen our understanding of the way in which the soul undergoes passion indirectly insofar as it is united to the body in the composite. We turn to *De Veritate*, q. 26, where St Thomas discusses this aspect of passion in the soul in relation to the distinction between the essence and the power of the soul, the union of the soul with the body, and the possibility of motion in the soul: "Now the soul is united to the body in two respects: (1) as a form, inasmuch as it gives existence to the body, vivifying it; (2) as a mover, inasmuch as it exercises its operations through the body".²² In other words, considered in its essence, the soul is united to the body as form; considered as it executes the operation to which it is ordained, the soul considered in its powers is united to the body as its mover. St Thomas continues, "And in both respects the soul suffers indirectly but differently. For anything that is composed of matter and form suffers by reason of its matter just as it acts by reason of its form".²³ Aquinas therefore concludes that insofar as the soul is united to the body as form, "the passion begins with the matter and in a certain sense indirectly belongs to the form".²⁴ But insofar as the soul is united with the body as its mover, "the passion of the patient [in this case, the body] is derived from the agent [in this case, the soul], because passion is the effect of action".²⁵ From this, St Thomas derives a twofold manner in which the soul suffers as a result of its union with the body:

A passion of the body is therefore attributed to the soul indirectly in two ways: In such a way that the passion begins with the body and

ends in the soul inasmuch as it is united to the body as its form; ... [and] in such a way that the passion begins with the soul inasmuch as it is the mover of the body, and ends in the body ...²⁶

In the reply to the third objection in *DV*, q. 26, a. 2, St Thomas offers another, rather elegant, explanation of the union of soul and body that arises from the very *act of being* of the composite thing, and which also offers another possibility of resolving the difficulty of how passions can be in the soul accidentally by reason of its union with the body. The substance of the objection is that the passions, as alterations, are qualities that depend upon matter and, therefore, upon the body. But accidental forms or qualities that are in the body directly are not said to be in the soul indirectly. St Thomas replies, "Although the quality of a body by no means belongs to the soul, yet the act of being of the composite is common to soul and body, and likewise the operation. The passion of the body therefore overflows into the soul indirectly".²⁷

It is evident, then, that St Thomas's account of the passions cannot be understood adequately apart from the context of his metaphysics and philosophy of nature. Of course, *what* Aquinas is saying must be understood before his account is set in comparison or contrast to any other theory of the passions or of human emotion.

¹ Cf., for example, Mark P. Drost, "Intentionality in Aquinas's Theory of Emotions," *International Philosophical Quarterly* 31 (December 1991): pp. 449-460; Robert C. Roberts, "Thomas Aquinas on the Morality of Emotions," *History of Philosophy Quarterly*, 9 (July 1992): pp. 287-305.

² St Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Leonine edition, ed. Petri Caramello (Turin and Rome: Marietti, 1950); English translation: St Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, 5 vols., trans. Fathers of the English Dominican Province (New York: Benzinger Brothers, 1948; reprint, Westminster, Maryland: Christian Classics, 1981). Hereafter abbreviated as *S.Th.*

³ *S.Th.*, I-II, qq. 22-48.

⁴ St Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae*, vol. 1, *Quaestiones disputatae de Veritate*, ed. Fr. Raymond Spiazzi, O.P. (Turin and Rome: Marietti, 1953). Quotations in English translation are taken from St Thomas Aquinas, *Truth*, 3 vols., trans. Robert W. Mulligan, S.J., James V. McGlynn, S.J., and Robert W. Schmidt, S.J. (Chicago: Henry Regnery, 1952-1954). Hereafter abbreviated as *DV*.

⁵ Cf. *S.Th.*, I, q. 75, a. 1.

⁶ Cf. *S.Th.*, I, q. 75, a. 5.

⁷ "Nam anima secundum suam essentiam est actus". *S.Th.*, I, q. 77, a. 1 c.

⁸ "... quia forma, in quantum forma, est actus; id autem quod est in potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa". *S.Th.*, I, q. 75, a. 5 c.

⁹ "Potentia ... sit receptiva actus ..." *S.Th.*, I, q. 75, a. 5, ad 1.

¹⁰ Juvenal Lator, O.F.M., "The Passions," in *Summa Theologica* (New York: Benziger Brothers, 1947), 3:3220.

¹¹ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 22, a. 1 c.

¹² "... pati, secundum quod est cum abiectioe et transmutatione, proprium est materiae: unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma. Sed pati prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiae, sed potest esse cuiuscumque existentis in potentia. Anima, autem, etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere et pati, secundum quod intelligere pati est, ut dicitur in III *de Anima*". *S.Th.*, I-II, q. 22, a. 1, ad 1.

¹³ *S.Th.*, I, q. 75, a. 6.

¹⁴ *S.Th.*, I, q. 75, a. 2.

¹⁵ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 22, a. 1 c.

¹⁶ "In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas. Recipit enim secundum modum sui esse: ea vero quae in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariae, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quod anima intellectiva sit corruptibilis". *S.Th.*, I, q. 75, a. 6 c.

¹⁷ Anthony Kenny, *Aquinas on Mind* (London and New York: Routledge, 1994), pp. 142-143.

¹⁸ "In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia: non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex *quo est* et *quod est*: ipsum enim esse est *quo* aliquid est". *S.Th.*, I, q. 75, a. 5, ad 4.

¹⁹ Cf. *S.Th.*, I, q. 75, a. 6 c.

²⁰ "A cause de l'altération corporelle qui se répercute dans l'activité des facultés de l'âme, on doit dire que le composé humain tout entier subit *passion*". H.D. Noble, O.P., *Les passions dans la vie morale*, vol. 1, *Psychologie des passions* (Paris: P. Lethielleux, 1931), 20 (the English is my translation).

²¹ "Non enim, in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, nec non competit di secundum suam essentiam, in quantum est forma; sed secundum suam potentiam ... Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum, in quantum est actus". *S.Th.*, I, q. 77, a. 1 c.

²² "Unitur autem corpori *dupliciter*: *Uno modo* ut forma, in quantum dat esse corpori, vivificans ipsum; *alio modo* ut motor, in quantum per corpus suas operationes exercet". *DV*, q. 26, a. 2 c.

²³ "Et *utroque modo* anima patitur *per accidens*, sed diversimode. Nam id quod est compositum ex materia et forma, sicut agit ratione formae, ita patitur ratione materiae ..." *ibid.*

²⁴ "... passio incipit *a materia*, et quodammodo *per accidens* pertinet ad formam ..." *ibid.*

²⁵ "... passio patientis derivatur *ab agente*, eo quod passio est effectus actionis". *Ibid.*

²⁶ "*Dupliciter* ergo passio corporis attribuitur animae *per accidens*. *Uno modo* ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma; ... *Alio modo* ita quod incipiat ab anima, in quantum est coporis motor, et terminetur in corpus ..." *ibid.*

²⁷ "... quamvis qualitas coporis animae nullo modo conveniat, tamen esse coniuncti est commune animae et corpori, et similiter operatio: unde passio corporis *per accidens* redundat in animam". *DV*, q. 26, a. 2, ad 3.

SOMMARIO/CONTENTS

<i>Discorso di S.S. Giovanni Paolo II alla Pontificia Accademia di San Tommaso</i>	XVII
<i>Pórtico</i> Abelardo Lobato, O.P.	XXI
<i>Portico</i> – English version.....	XXVI

RELATORI PRINCIPALI/KEYNOTE SPEAKERS

SESSIONE D'APERTURA/OPENING SESSION

<i>Verso l'autentico umanesimo a partire dall'autentico cristianesimo. La prospettiva di San Tommaso d'Aquino</i> Doctor Humanitatis e Doctor Communis Ecclesiae Zenon Card. Grocholewski.....	3
---	---

RADICI E CARATTERISTICHE DELL'UMANESIMO CRISTIANO/ THE ROOTS AND CHARACTERISTICS OF CHRISTIAN HUMANISM

<i>Imago Dei – Imago Christi: The Theological Foundations of Christian Humanism</i> J. Augustine Di Noia, O.P.	19
<i>Humanism</i> Leo J. Elders.....	31

<i>L'umanesimo filosofico di San Tommaso e il rinnovamento della metafisica</i> Battista Mondin, S.X.	47
---	----

I FONDAMENTI FILOSOFICI E TEOLOGICI
DEL PENSIERO DI SAN TOMMASO PER L'UMANESIMO/
PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL FOUNDATIONS
FOR CHRISTIAN HUMANISM

<i>El pensamiento de Sto. Tomás ante los nuevos desafíos de la familia y la vida</i> Alfonso Card. López Trujillo	65
--	----

<i>La necesidad de la gracia en el humanismo de Santo Tomás de Aquino</i> S.E. Mons. Marcelo Sánchez Sorondo	79
---	----

<i>Remarques sur le soi-disant nihilisme de la conception chrétienne de la réalité</i> Albert Zimmermann	91
---	----

<i>Metaphysical Foundations for Christian Humanism in Thomas Aquinas</i> John F. Wippel.....	101
---	-----

LE SFIDE DELLA CULTURA ODIERNA ALL'UMANESIMO CRISTIANO/
THE CHALLENGES OF CONTEMPORARY CULTURE
AND THE PROJECTION OF CHRISTIAN HUMANISM

<i>Il concetto di "bene comune" di fronte alla sfida del terzo millennio</i> Enrico Berti.....	121
---	-----

<i>Mort de l'Humanisme?</i> Georges Card. Cottier	140
--	-----

<i>Christian Humanism and the Challenges of Contemporary Culture in the Post-communist Lands</i> Piotr Jaroszynski.....	153
--	-----

<i>Corpore et anima unus: la rilevanza etica dell'unità sostanziale dell'uomo all'inizio del terzo millennio</i>	
S.E. Mons. Carlo Caffarra	161

SESSIONE DI CHIUSURA/CLOSING SESSION

<i>La cultura cristiana della persona alle radici dell'umanesimo del terzo millennio</i>	
Paul Card. Poupard.....	173

SEZIONE ANTROPOLOGICA/ANTHROPOLOGICAL SECTION

<i>Senderos abiertos hacia el nuevo humanismo</i>	
Abelardo Lobato, O.P.....	189

<i>La santità è il compimento della persona umana</i>	
Zofia Zdybicka	217

<i>Die Thomistische Analektik und das Menschenbild des hl. Thomas von Aquin</i>	
David Berger.....	224

<i>La función integradora del conocimiento por connaturalidad</i>	
Miguel Andrés Acosta López.....	243

<i>Santo Tomás y M. Federico Sciacca: la interioridad objetiva</i>	
Fidencio Aguilar Víquez.....	256

<i>Santo Tomás de Aquino insigne maestro del humanismo cristiano</i>	
Enrique Almeida, O.P.	265

<i>De si la solidaridad constituye un camino dialogal válido ante el intento monológico del discurso único. Reflexiones desde el contexto de una sociedad periférica</i>	
Rubén Alberto Amiel	270

<i>La théorie thomiste des relations personnelles</i> Artur Andrzejuk	275
<i>Un aporte al humanismo cristiano: la mujer y la amistad. Sus bases en Santo Tomás de Aquino</i> Lila B. Archideo	287
<i>Amor y Virtud. Reflexiones respecto a la doctrina tomista del amor</i> Patricia Astorquiza Fierro	294
<i>La causalità dell'intelletto nell'atto di scelta</i> Federica Bergamino.....	309
<i>Imagen y semejanza de Dios en el hombre moderno</i> Rafael Luis Breide Obeid	320
<i>Acerca de una nueva formulación del humanismo cristiano</i> Juan Manuel Burgos.....	337
<i>Naturaleza humana y generación Homo est de homine sicut Deus de Deo</i> Francisco Canals Vidal	349
<i>El hombre, ser que ama la belleza</i> Enrique Cases.....	359
<i>L'umanesimo plenario alla luce del Padre Nostro. Il trialismo trascendentale storico</i> Michele Cuciuffo	375
<i>El Cristianismo es un superhumanismo</i> Vicente Cudeiro, O.P.	393
<i>Il progetto della formazione dell'uomo ideale secondo il pensiero del martire A. Durcovici</i> Viliu Dancă	407
<i>La persona en América</i> Rafael M. De Gasperin Gasperin	416

<i>A God-Centered Anthropology</i>	
Joseph M. De Torre.....	426
<i>L'homme et la grâce</i>	
Gerald Duroisin.....	433
<i>Aproximación a la antropología y ética de Karol Wojtyła en la obra dramática Esplendor de paternidad</i>	
M. Pilar Ferrer Rodríguez.....	438
<i>Homo est dignissima creatura (Tomás de Aquino In Perihermenias I, lectio 10). Consideraciones en torno a un ejercicio de lógica escolástica</i>	
José Ángel García Cuadrado.....	455
<i>“Humildad es andar en verdad”</i>	
M. Esther Gómez de Pedro.....	471
<i>La posible aportación de Tomás de Aquino a un humanismo contemporáneo</i>	
Ana Marta González.....	483
<i>Amore come complacentia boni in Tommaso d'Aquino</i>	
Arkadius Gudaniec.....	497
<i>El hombre agradecido</i>	
Carmen Gutiérrez Berisso.....	505
<i>Human Love as Unfulfilling Union According to St Thomas Aquinas</i>	
William J. Hoye.....	516
<i>O Lúdico no Pensamento de Tomás de Aquino</i>	
Jean Lauand.....	525
<i>L'esperienza morale. L'antropologia di Karol Wojtyła tra tomismo e fenomenologia</i>	
Antonio Livi.....	539

<i>The Problem of the Actuality of Aquinas's Concept of Human Health</i> Zbigniew Panpuch	561
<i>La negazione tomista dell'ilemorfismo psichico umano. Tommaso vs. Bonaventura</i> Romano Pietrosanti	577
<i>Santo Tomás humanista</i> Gustavo Eloy Ponferrada	590
<i>Il principio-persona e la colonizzazione dell'io</i> Vittorio Possenti.....	599
<i>El orden en el hombre</i> Alejandro Ramos.....	610
<i>El pecado de la discordia y el deber de defender la verdad</i> María Lourdes Redondo Redondo	621
<i>Il bello: "ammirato" da ognuno, con atti quasi-inspiegabili ad altri</i> Francesca Rivetti Barbò	636
<i>Sine libertate nulla salus. Salvezza e libertà nel messaggio cristiano di San Tommaso</i> M. Pia Rosati / Giuseppe Lampis.....	646
<i>In homine quodammodo omnia congregantur</i> Alejandro Saavedra, S.D.B.	655
<i>St Thomas Aquinas on Whether the Human Soul Can Have Passions</i> Mary Veronica Sabelli, R.S.M.....	667
<i>La doctrina de la Memoria Espiritual en el "De Veritate"</i> Patricia Schell	675
<i>El conocer más humano y su tema. Sapientia est de divinis según Tomás de Aquino</i> Juan Fernando Sellés.....	690

<i>Dinamismo de la vida psíquica humana</i> María Teresa Sierra González	702
<i>Conception of Human Being According to St Thomas Aquinas</i> Jacek Surzyn	711
<i>La antropología y sus retos ante la globalización</i> Francisca Tomar Romero	720
<i>Human Coming to Be: A New Proposal for the Old Thomistic Theory</i> Krzysztof A. Wojcieszek	733

SEZIONE STORICA/HISTORICAL SECTION

<i>El Humanismo cristiano y la Hispanidad</i> Juan J. Álvarez Álvarez	743
<i>Juan Zorrilla de San Martín y Santo Tomás de Aquino</i> María Cristina Araújo Azarola	759
<i>L'interprétation de la proposition 90 de Liber de Causis selon Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin</i> Alexander Baumgarten	767
<i>Jacques Maritain Against Modern Pseudo-Humanism</i> Paul Richard Blum	780
<i>L'umanesimo cristiano di Dante e di Manzoni: Una sfida per il terzo millennio</i> Tobia D'Onofrio	792
<i>Il bisogno di riconoscimento. Orizzonti di senso della ricerca tommasiana in cui si radica la dignità umana</i> Umberto Galeazzi	801
<i>Convergenze tra il pensiero umanistico del medico-filosofo Raimundo Sibiuda e il tomismo durante il basso Medioevo spagnolo</i> Maria Laura Giordano	813

<i>Identidad humana como teleología en Charles Taylor</i> Encarna Llamas Perez.....	824
<i>David Hume: análisis de algunos aspectos de su crítica al principio de causalidad desde la filosofía de Santo Tomás de Aquino</i> Néstor Martínez	838
<i>Un tomista ed "oltre" del XX secolo: Battista Mondin</i> Pierino Montini.....	852
<i>Itinerario filosófico en la conversión del profesor Manuel García Morente</i> José María Montiu de Nuix.....	860
<i>The Problem of New Humanism in the Light of the Philosophy of History</i> Piotr Moskal.....	875
<i>El humanismo de Santo Tomás de Aquino, según Etienne Gilson</i> Pedro Javier Moya Obradors.....	883
<i>Partecipazione, contingenza e interiorità umana nella terza via di S. Tommaso</i> Mario Pangallo.....	891
<i>La validità del magistero filosofico di san Tommaso per il futuro della metafisica, nella riflessione di Carlos Cardona</i> Marco Porta.....	906
<i>Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa: dos posiciones opuestas respecto del conocimiento de Dios</i> Francisco Rego.....	915
<i>La búsqueda de la paz</i> Graciela Ritacco de Gayoso	929
<i>I luoghi contesi della nascita di S. Tommaso d'Aquino</i> Mario Scarpelli.....	941
<i>La constitución europea y el humanismo cristiano</i> Juan Luis Sevilla Bujalance	948

<i>New conceptions in the understanding of man at Warsaw School of Consequential Thomism</i>	
Tomasz Stępień.....	957
<i>Thomas absconditus. Presenza di Tommaso d'Aquino nel pensiero di Max Scheler</i>	
Daniela Verducci.....	967
<i>La soggettività come fondamento dell'umanesimo di Maritain</i>	
Piero Viotto	979
Elenco dei Partecipanti/List of Participants.....	993

DISCORSO DI S.S. GIOVANNI PAOLO II ALLA PONTIFICIA ACCADEMIA DI S. TOMMASO

Domenica, 21 Settembre 2003

Carissimi Fratelli e Sorelle!

1. Con gioia vi indirizzo questo Messaggio, illustri teologi, filosofi ed esperti, partecipanti al Congresso Internazionale Tomista, che si svolge in questi giorni a Roma. Sono grato alla Pontificia Accademia di San Tommaso e alla Società Internazionale Tommaso d'Aquino, istituzioni tomiste ben note nel mondo scientifico, per aver organizzato quest'incontro, nonché per il servizio che rendono alla Chiesa promovendo l'approfondimento della dottrina del Dottore Angelico.

Saluto di cuore tutti i presenti, con un particolare pensiero per il Cardinale Paul Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, per il P. Abelardo Lobato, Presidente sia dell'Accademia che della Società Internazionale Tommaso d'Aquino, e per il Segretario, il Vescovo Marcelo Sánchez Sorondo. A tutti e a ciascuno il mio più cordiale benvenuto.

2. Il tema del Congresso – *“L’umanesimo cristiano nel terzo millennio”* – riprende il filone di ricerca sull'uomo, avviato nei due precedenti vostri Congressi. Secondo la prospettiva di san Tommaso, il grande teologo qualificato anche come *Doctor humanitatis*, la natura umana è in se stessa aperta e buona. L'uomo è naturalmente *capax dei*,¹ creato per vivere in comunione con il suo Creatore; è individuo intelligente e libero, inserito nella comunità con propri doveri e diritti; è anello di congiunzione tra i due grandi settori della realtà, quello della materia e quello dello spirito, appartenendo a pieno diritto sia all'uno che all'altro. L'anima è la forma che dà unità al suo essere e lo costituisce persona. Nell'uomo, osserva san Tommaso, la grazia non distrugge la natura, ma ne porta a compimento le potenzialità: *“gratia non tollit naturam, sed perficit”*.²

¹ *S.Th.*, I-II, 113, 10; S. Agostino, *De Trinit.* XIV, 8: PL 42, 1044.

² *S.Th.*, I, 1, 8 ad 2.

3. Il Concilio Vaticano II ha fatto spazio nei propri documenti all'umanesimo cristiano partendo dal fondamentale principio secondo cui, unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la stessa sua condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore.³ È ancora del Vaticano II quell'altra folgorante intuizione: "Solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo".⁴

Con profonda anticipazione, l'Aquinate si era già posto in quest'ottica: fin dall'inizio della *Summa Theologiae*, che ha al suo centro il rapporto tra l'uomo e Dio, egli sintetizza in una densa e limpida formula il piano della futura esposizione:

*primo tractabimus de Deo; secondo de motu rationalis creaturae in Deum; tertio de Cristo, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.*⁵

L'Angelico Dottore scruta la realtà dal punto di vista di Dio, principio e fine di tutte le cose.⁶ È questa una prospettiva singolarmente interessante, perché mette in grado di penetrare nella profondità dell'essere umano, per coglierne le dimensioni essenziali. Sta qui la nota distintiva dell'umanesimo tomistico che, a giudizio di non pochi studiosi, ne assicura la giusta impostazione e la conseguente possibilità di sempre nuovi sviluppi. La concezione dell'Aquinate, infatti, integra e salda insieme le tre dimensioni del problema: quella antropologica, quella ontologica e quella teologica.

4. Ora voi vi domanderete – è questo l'oggetto del vostro Congresso, illustri partecipanti – quale specifico contributo san Tommaso possa offrire, all'inizio del nuovo millennio, alla comprensione e alla realizzazione dell'umanesimo cristiano. Se è vero che la prima parte della sua grande opera, la *Summa Theologiae*, è tutta centrata su Dio, è però anche vero che la seconda parte, più innovatrice ed estesa, si occupa direttamente del lungo itinerario dell'uomo verso Dio. In essa la persona umana è considerata quale protagonista di un preciso disegno divino, per la cui attuazione è stata dotata di copiose risorse non solo naturali, ma anche soprannaturali. Grazie ad esse, le è possibile corrispondere all'esaltante vocazione che le è riservata in Gesù Cristo, vero uomo e vero Dio. Nella terza parte, san Tommaso ricorda che il Verbo incarnato, proprio perché vero uomo, rivela in se stesso la

³ *Gaudium et spes*, 14.

⁴ *Ibid.*, 22.

⁵ *S.Th.*, I, 2, prolog.

⁶ Cf. *S.Th.*, I, 1, 7.

dignità di ogni umana creatura, e costituisce la via del ritorno di tutto il cosmo al suo principio, che è Dio.

Cristo è dunque la vera via dell'uomo. Nel prologo al libro III delle Sentenze, san Tommaso, riassumendo l'itinerario dell'umanità nei tre momenti – originario, storico e escatologico – nota che ogni cosa viene dalle mani di Dio, dalle quali sgorgano fiumi di bontà. Tutto si concentra nell'uomo, e in primo luogo nell'uomo-Dio, che è Cristo; tutto deve ritornare a Dio mediante Cristo e i cristiani.⁷

5. L'umanesimo di san Tommaso ruota dunque intorno a questa intuizione essenziale: l'uomo viene da Dio e a Lui deve ritornare. Il tempo è l'ambito entro il quale egli può portare a compimento questa sua nobile missione, mettendo a profitto le opportunità che gli sono offerte sul piano sia della natura che della grazia.

Certo, Dio soltanto è il Creatore. Egli però ha voluto affidare alle sue creature, ragionevoli e libere, il compito di completare la sua opera con il lavoro. Quando l'uomo coopera attivamente con la grazia, diviene "un uomo nuovo", che dalla vocazione soprannaturale trae giovamento per corrispondere meglio al progetto di Dio.⁸ A ragione, pertanto, sostiene san Tommaso che la verità della natura umana trova pienezza di realizzazione mediante la grazia santificante, in quanto essa è "*perfectio naturae rationalis creatae*".⁹

6. Quanto illuminante è questa verità per l'uomo del terzo millennio, in continua ricerca della propria autorealizzazione! Nell'Enciclica *Fides et Ratio* ho analizzato i fattori che costituiscono ostacoli sulla via dell'umanesimo. Fra i più ricorrenti si deve menzionare la perdita di fiducia nella ragione e nella sua capacità di raggiungere la verità, il rifiuto della trascendenza, il nichilismo, il relativismo, l'oblio dell'essere, la negazione dell'anima, il prevalere dell'irrazionale o del sentimento, la paura del futuro e l'angoscia esistenziale. Per rispondere a questa gravissima sfida, che tocca le prospettive future dello stesso umanesimo, ho indicato come il pensiero di san Tommaso, con la sua robusta fiducia nella ragione e la chiara spiegazione dell'articolazione della natura e della grazia, possa offrirci gli elementi di base di una risposta valida. L'umanesimo cristiano, come è stato illustrato da san Tommaso, possiede la capacità di salvare il senso dell'uomo e della sua dignità. Questo è il compito esaltante affidato oggi ai suoi discepoli!

⁷ Cf. *In III Sent. Prol.*

⁸ Cf. *Gn 1, 26.*

⁹ *Quodlib.*, 4, 6.

Il cristiano sa che il futuro dell'uomo e del mondo è nelle mani della Provvidenza divina, e questo costituisce per lui motivo costante di speranza e di pace interiore. Il cristiano però sa anche che Dio, mosso dall'amore che ha per l'uomo, ne chiede la collaborazione nel miglioramento del mondo e nel governo delle vicende della storia. In questo non facile inizio del terzo millennio, molti avvertono, con chiarezza spinta fino alla sofferenza, la necessità di maestri e testimoni che siano in grado di indicare validi percorsi verso un mondo più degno dell'uomo. Spetta ai credenti il compito storico di proporre in Cristo "la via" su cui avanzare verso quell'umanità nuova che sta nel progetto di Dio. È chiaro perciò che una priorità della nuova evangelizzazione è proprio quella di aiutare l'uomo del nostro tempo a incontrarlo personalmente e a vivere con Lui e per Lui.

7. San Tommaso, pur essendo ben radicato nel suo tempo e nella cultura medievale, ha sviluppato un insegnamento che travalica i condizionamenti della sua epoca e può ancora oggi offrire fondamentali orientamenti per la riflessione contemporanea. La sua dottrina e il suo esempio costituiscono un provvido richiamo a quelle verità immutabili e perenni che sono indispensabili per promuovere un'esistenza veramente degna dell'uomo.

Nell'augurare un proficuo scambio di idee nel corso delle sessioni del Congresso, esorto ciascuno di voi, che vi prendete parte, a perseverare nella riflessione sulle ricchezze dell'insegnamento tomistico, traendone sull'esempio dello "scriba" evangelico "cose nuove e cose antiche".¹⁰

Alla Vergine Maria, Sedes Sapientiae, che ha dato al mondo Cristo, "l'uomo nuovo", affido i frutti delle vostre ricerche e, in particolare, del vostro Congresso Internazionale, mentre a tutti invio di cuore la mia Benedizione.

Da Castel Gandolfo, 20 settembre 2003.



¹⁰ Mt 13, 52.

PÓRTICO

Querido lector:

Es usual en los espectáculos iniciar con una presentación de la obra y de los actores. Estimo que algo semejante se debe hacer al presentar las Actas del Congreso. Mis breves líneas se limitan a ser el gesto de abrir la puerta del palacio e invitar a los visitantes a entrar en él. Partiendo de la evocación del evento, paso a indicar el valor de los textos y algunos rasgos típicos de este Congreso en relación con el tema tratado y los Congresos anteriores. Las Actas son la prueba de haber logrado un pedazo más en la escala tomista que indaga el problema del hombre a la luz del misterio de Cristo.

1. En las obras culturales todo paso nuevo requiere mantener vivo el proyecto y reconocer los esfuerzos de los que nos han precedido. La conquista de la verdad toda entera acerca del hombre es una meta ideal en la cual es preciso unificar los tres éxtasis de la temporalidad. Sin proyecto de futuro no hay creatividad, sin memoria del pasado no hay un fundamento para edificar sobre la roca. No somos los primeros en plantearse a fondo a cuestión sobre el hombre. Desde Sócrates es una cuestión disputada que retorna en cada generación y pide respuesta. Los cristianos poseemos el tesoro de la verdad total sobre el hombre, cual se realiza en el primer hombre y en el Dios hecho hombre. Los discípulos de Santo Tomás, *Doctor humanitatis*, reconocemos en el maestro no solo un modelo del quien busca la verdad, sino también un maestro que nos ha legado una doctrina, cuyo valor sobrepasa la temporalidad. Desde estas convicciones nos hemos lanzado a la celebración del Congreso, cuyas Actas ahora salen a la luz.

En los días 21 al 25 de septiembre del 2003 tenía lugar en Roma el Congreso tomista convocado y preparado por las dos instituciones de alcance global dedicadas al estudio y la difusión del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, la Pontificia Academia de Santo Tomás, y la

Sociedad Internacional Tomás de Aquino, instituciones que designamos con la siglas PAST y SITA. Esta colaboración era una novedad absoluta. Para la PAST era su congreso X; para la SITA era el V. El Congreso se llevó a cabo en una semana intensa en el marco histórico incomparable del Palazzo della Cancelleria y en las espléndidas aulas del Angelicum, donde, al decir de Pío XI, *Tomás habita como en su propia casa*. La cooperación de ambas instituciones le daba resonancia mundial. Quienes han vivido estos días a fondo, dan testimonio de la altura, de la entrega y del trabajo de los participantes. Se realizaba en esos centros lo que Virgilio dice de la colmena: *fervet opus*. El tiempo estaba escrupulosamente repartido. El tema del Congreso era muy sugestivo y exigente: *El humanismo cristiano en el III Milenio. La perspectiva de Tomás de Aquino*. Como el proyecto fue elaborado en el clima cultural del paso histórico del segundo milenio al tercero, le quedó adherido un cierto sabor “*milenarista*”. Deseábamos con toda el alma la llegada de un milenio cristiano, ya que Tomás era condecorado por los expertos como uno de los más influyentes forjadores de la cultura del milenio que agonizaba.

Todo estaba programado con esmero. Cada día se centraba en una dimensión del tema. Se partía de las raíces históricas y las características del llamado humanismo; se indagaban en el día segundo los fundamentos del humanismo cristiano y en el día tercero se enfrentaba a los desafíos de la cultura actual. Había que ir al núcleo del problema y si fuera preciso, coger el toro por los cuernos. Las sesiones, de mañana y tarde estaban repartidas entre plenarios, y de diversas secciones. En todas ellas había un tiempo para la exposición y otro para la discusión. Las plenarios se desarrollaban en el aula magna y eran para todos. En cambio las secciones eran simultáneas y había que optar por una de ellas. Era muy alentador comprobar que el número total de los que vinieron al Congreso sobrepasaba cada día el medio millar. Procedían y representaban a los cinco continentes, y hablaban las lenguas nativas. En el programa del Congreso, presentado en elegante cartera de cuero, dimos preferencia al inglés para los “Abstracts”, pero en las sesiones prevalecían las lenguas latinas, el español y el italiano. El secretariado mantuvo una organización muy eficiente, alabada por todos. El Congreso, abierto por el Cardenal Z. Grocholewsky, Prefecto de la Congregación para la Educación, y acogido en el Angelicum por el Rector Compagnoni, fue clausurado por el Cardenal P. Poupard, Presidente de las Academias Pontificias. Resultó un evento de primera magnitud en el campo de la cultura católica y de cualidad no inferior a ninguno de los precedentes tanto de la PAST cuanto de la SITA.

2. Antes del final de un año de la celebración podemos presentar la edición de las Actas en tres volúmenes de más de 1000 densas páginas cada uno. Esta es la segunda parte del Congreso, la otra cara de la luna, no menos importante ni menos costosa. Para que el Congreso cumpla su objetivo es preciso que las relaciones se difundan por escrito. Solo en base a los textos escritos se logra la difusión universal por encima del tiempo y del espacio y es posible comprobar el valor de las relaciones. Con verdad decían los romanos: *Verba volant, scripta manent!* El ideal cultural se logra con la fusión de ambas dimensiones de la palabra, que pide ser primero hablada y luego escrita. La palabra hablada es la originaria y comporta siempre los tres niveles en cuanto palabra viva, es primero *verbum cordis*, luego *verbum mentis*, y por fin *verbum oris*. De esas dimensiones el hombre ha logrado traducirla en letras, en signos y caracteres escritos. Lo escrito ayuda de modo singular a la difusión, a la permanencia y a la memoria. La comunicación oral de las relaciones debe dejar paso a la lectura reposada de los textos. Para esta finalidad es necesario imprimir y divulgar las Actas. Ciertamente este paso de lo hablado a lo escrito presenta nuevos problemas. Si es dura la tarea de coordinar todos los detalles que requiere la celebración de un evento de esta categoría, no lo es menos la siguiente de reunir en un solo haz todas las contribuciones y darlas como en bandeja a los lectores. Las Actas publicadas pasan pronto al estante, y allí reposan hasta que se recurre a ellas cuando se estudia el tema del humanismo. Las Actas suelen ser el mejor reflejo para advertir los cambios culturales, las preferencias, el *status quaestionis* de los problemas. Hoy tenemos medios para recoger todo lo hablado y lo leído. Se realizó la grabación de las relaciones y también de las discusiones que seguían a las relaciones. Todo está grabado, pero hemos renunciado a transcribirlo, porque el esfuerzo que implica es grande y el resultado no es siempre satisfactorio.

La difusión de los textos por escrito ha pasado por dos etapas, la primera es la puesta de los textos en Internet. Cada cual lo puede comprobar desde el acceso al sitio www.e-aquinas.net. El secretario de la SITA ha logrado todo esto en menos de un año. La segunda etapa y ya definitiva es esta de llevar los textos a la imprenta en los tres vols. que ahora iniciamos. Nos resulta casi otro pequeño “milagro” poder ofrecer en tan poco tiempo la obra completa.

3. A través del texto de las Actas se puede verificar la aportación del Congreso a la cultura de nuestro tiempo. El tema del humanismo ha sido

una constante en el pensamiento cristiano, centrado siempre en el misterio de Jesucristo y expresado en los tratados *De Homine* desde las obras geniales de Nemesio de Emesa, de Gregorio de Nissa o de Agustín de Hipona. El tema ha tenido fluctuaciones, exaltaciones de idealismo o depresiones materialistas, pero nunca ha sido olvidado. El Papa Juan Pablo II abría su magisterio con la afirmación rotunda de que el hombre es el camino primero y principal que recorre la Iglesia. El hombre que hace la cultura es, a su vez, fruto de la cultura. Pero el camino del hombre solo se lleva a cabo en el encuentro con el que se ha declarado *Camino* del hombre en su itinerario temporal. El Congreso se despliega desde esa posición doctrinal. Por ello las Actas se abren con la *Alocución* del Papa al Congreso y se centran en el pensamiento de Tomás de Aquino, a quien él ha querido honrar con el nuevo y sugestivo título de *Doctor Humanitatis*. El tratado *De Homine* en Tomás de Aquino está elaborado genialmente, tanto desde su atalaya de teólogo como desde su original filosofía del ser. Estos dos horizontes dan un sello singular al humanismo tomista, y su perfil que lo distingue entre todos los que se han ido sucediendo en la historia. Por desgracia este humanismo cristiano está amenazado de muerte en la empobrecida cultura actual. Hay augures que anuncian llegada la hora *del posthumano*. Se hace precisa la respuesta a esos desafíos radicales. Por ello acudimos al maestro Tomás y nos disponemos a imitarle creativamente. El pensamiento humanista de Tomás tiene un remedio para nuestra aguda situación de desamparo y desfondamiento.

El lector atento no puede menos de advertir en las Actas las afinidades y las distancias con los Congresos tomistas anteriores. La marcha del pensamiento cristiano está sellada en el s. XX por las dos filosofías que son fruto de la cultura de occidente: la fenomenología y el existencialismo. Con la fenomenología se verifica un cierto encuentro progresivo, que desvela con aguda penetración Edith Stein, presentando el contraste entre dos estilos de pensar el hombre, el que con Tomás parte de Dios para dar plena razón del hombre, y el que con Husserl parte de la humana experiencia y trata de alcanzar la trascendencia. Lo cierto es que los pensadores cristianos encuentran difícil *el salto del fenómeno al noumeno*. Mientras los Congresos tomistas del s. XX se ocupaban con preferencia de los problemas de escuela, este Congreso se abre a los problemas de la cultura actual. Hay un retorno a Tomás y una nueva acogida del tomismo. La prueba está en que su obra se completa en la edición crítica, su texto entra en los sistemas de informática, es traducido a las lenguas de la cultura actual, crece el número de los que investigan su pensamiento y

nos ofrecen más de mil estudios al año, al ritmo que crecen las Universidades bajo su nombre.

El Congreso se proponía un fin bien preciso, desvelar con Tomás el problema de hombre para poder darle solución a la luz del misterio de Cristo. El lector puede decir en qué medida estas Actas lo prueban.

Concluyo mi presentación desde este Pórtico con el augurio de una gran difusión para estos volúmenes y el sincero agradecimiento a cuantos han trabajado para hacerlos posibles.

Fray Abelardo Lobato, O.P.

PORTICO

Dear Reader,

At the beginning of a performance it is customary to introduce the play and the actors. I imagine something similar must be done to present the Congress Proceedings. These few lines of mine are just a way of opening the conference hall doors and welcoming in the visitors. I will begin by remembering the event and I will then stress the value of the texts and point out a few special features of this Congress in relation to the topic treated and to the previous Congresses. These Proceedings are the proof that we are one step higher on the Thomistic ladder that studies the problem of man in the light of the mystery of Christ.

1. Culturally every new step requires both keeping the project alive and recognising the efforts of those that have preceded us. Reaching the complete truth about man is an ideal goal in which it is essential to unify the three ecstasies of temporality. Without a plan for the future there is no creativity, without the memory of the past there is no rock to build upon. We are not the first to consider in depth the question about man. Since Socrates it has recurred with each generation, demanding an answer. We Christians possess the treasure of the complete truth about man, which is achieved in the first man and in God made man. We, the disciples of Saint Thomas, *Doctor humanitatis*, recognise in the master not only the model of he who seeks the truth but also a master who has bequeathed us a doctrine which is perpetually valid. Starting from these convictions we undertook the organization of the Congress, whose proceedings are now seeing the light.

The Thomistic Congress took place in Rome from 21 to 25 September 2003 and was convened and organised by the two worldwide institutions devoted to the study and dissemination of the thought of Saint Thomas Aquinas, the Pontifical Academy of Saint Thomas and the Thomas Aquinas International Society, which are respectively known as PAST and SITA. This collaboration was an absolute first. It was PAST's tenth Congress and SITA's fifth. The Congress took place during an intense week in the incomparable historical

framework of the Palazzo della Cancelleria and in the splendid classrooms of the Angelicum, where, in Pius XI's words, *Thomas lives as in his own home*. The cooperation of both institutions ensured international resonance. Those who experienced the Congress days in full can testify to the high level, dedication and hard work of the participants. In these two centres we achieved what Virgil said of the beehive: *fervet opus*. Time was scrupulously allocated. The topic of the Congress, *Christian Humanism in the Third Millennium: The Perspective of Thomas Aquinas*, was very thought-provoking and demanding. Since the project was born in the cultural climate of the historical passing from the second to the third millennium, it acquired a somewhat "millennarist" flavour. We wished for the arrival of a Christian millennium with all our souls, since Thomas was honoured by the experts as one of the most influential forgers of the culture of the dying millennium.

Everything was carefully planned. Each day we focused on a new aspect of the topic. We started with the historical roots and characteristics of so-called humanism; on the second day we studied the foundations of Christian humanism while on the third we faced the challenges of the current culture. We intended to reach the core of the problem and, if necessary, to take the bull by its horns. The morning and afternoon sessions were divided into plenary and special sessions. Part of each was reserved to the presentation of the papers and part to the discussion. The plenary sessions took place in the Aula Magna and were open to all. The special sessions, however, took place simultaneously and it was necessary to choose among them. It was very encouraging to see that each day the total number of participants in the Congress exceeded five hundred. They came from and represented the five continents, and spoke in their native tongues. In the Congress programme, presented in an elegant leather folder, preference was given to English as the language of the Abstracts, but in the sessions the Latin languages, Spanish and Italian, prevailed. The secretariat's efficiency was praised by all. The Congress, which began with an opening address by Cardinal Z. Grocholewsky, the Prefect of the Congregation for Education, and a welcome speech given by Rector Compagnoni at the Angelicum, was closed by Cardinal Paul Poupard, the President of the Pontifical Academies. It was a major event in the field of Catholic culture and was not inferior in quality to any of the previous Congresses of PAST and SITA.

2. Now, less than a year later, we are proud to present the publication of the three volumes of the Proceedings, of over one thousand pages each. This is the second part of the Congress, the other face of the moon, which is no less important or less costly. In order for the Congress to achieve its goal it is

essential that the papers be circulated in printed form. It is only thanks to the written texts that we can achieve universal dissemination in space and time and that it is possible to confirm the value of each paper. The Romans rightly used to say: *Verba volant, scripta manent!* The cultural ideal is achieved with the fusion of both aspects of the word, which must first be spoken and then written down. The spoken word is the original one and always entails the three levels of the living word, which are *verbum cordis*, *verbum mentis* and *verbum oris*. Starting from these three dimensions, man has succeeded in translating it into letters, signs and written characters. Writing helps circulation, continuity and memory. The oral communication of the papers must give way to the unhurried reading of the texts. This is why it is necessary to print and divulge the Proceedings. The step from the spoken to the written presents new problems. If the task of coordinating all the details of the organisation of an event of this calibre is hard, the subsequent task of collecting all the contributions and serving them on a plate to the readers is no less so. The published Proceedings are soon shelved, until one needs to consult them when studying the topic of humanism. The Proceedings are the best way to take stock of the cultural changes, preferences, *status quaestionis* of the problems. Today we have the means to gather all that was said and read. The papers were taped as well as the debates that followed but we decided not to transcribe them since the effort implied would have been too great and the results are not always satisfactory.

The papers were divulged in written form in two subsequent ways. The first was via the Internet on the *www.e-aquinas.net* website. The secretary of SITA was able to achieve this in less than a year. We have now reached the second and final step, that is, the printing of the texts in three volumes beginning with this one. It is another small "miracle" to be able to offer the complete works in such a short time.

3. Thanks to the texts of the Proceedings we can verify the contribution that the Congress has made to the culture of our time. The topic of humanism has been a constant in Christian thought, which has always centred on the mystery of Jesus Christ and has been expressed in the *De Homine* treatises by the brilliant words of Nemesius of Emesa, Gregory of Nyssa or Augustine of Hippo. The topic has had its ups and downs, experiencing exalted idealism or materialistic depression but has never been forgotten. Pope John Paul II opened his Magisterium with the convincing statement that man is the first and foremost path that the Church studies. Man, who makes culture is, in turn, the fruit of culture. But man's journey is completed only by the meeting with he who has declared himself the *Journey* of man in his temporal itinerary. The

Congress unfolds from this doctrinal position. For this reason the Proceedings open with the Pope's Address and are focused on the thought of Thomas Aquinas, whom the Pope chose to honour with the new and attractive title of *Doctor Humanitatis*. The *De Homine* treatise in Thomas Aquinas is brilliantly argued, from his observation post as theologian and from his original philosophy of the being. These two horizons give a unique imprint to Thomistic humanism and to his profile that singles him out from all those who have succeeded him throughout history. This Christian humanism is unfortunately threatened in today's impoverished culture. Some soothsayers predict that the hour of *posthumanism* has arrived. These radical challenges require a precise reply. This is why we turn to our master Thomas and prepare to imitate him creatively. The humanist thought of Thomas contains a remedy for our acute situation of abandon and loss of bearings.

The careful reader will certainly note in the Proceedings the similarities and differences with the previous Thomistic Congresses. The progress of Christian thought is marked in the 20th century by the two philosophies that are the fruit of Western culture: phenomenology and existentialism. In phenomenology a certain progressive meeting, acutely observed by Edith Stein, takes place, presenting the contrast between two styles of the thought on man: Thomas's which starts from God to reach the full meaning of man and Husserl's which starts from human experience and tries to reach transcendence. What is certain is that Christian thinkers find the *leap from phenomenon to noumenon* difficult. While the Thomistic Congresses of the 20th century dealt preferably with the problems of the different schools, this Congress opens up to the problems of current culture. There is a return to Thomas and a new acceptance of Thomism. Proof of this is that his work is completed in the critical edition, his texts become digital, are translated into the languages of current culture, and scholars of his thought grow in number, producing over one thousand studies each year, a growth that is also that of the Universities named after him.

The Congress had the very clear goal of revealing through Thomas the problem of man, to find a solution to the mystery of Christ. I will leave it to the reader to decide in what measure these Proceedings have achieved it.

As I end my introduction from this Portico, my wish is that these volumes be circulated widely: my sincere thanks to those who have worked to make them possible.

Friar Abelardo Lobato, O.P.

LA DOCTRINA DE LA MEMORIA ESPIRITUAL EN EL “*DE VERITATE*”

PATRICIA SCHELL

No age has been indifferent to the problem of man's knowledge of himself. Reflections on this topic have led to several theories. From the rationalist illusion, that pretended to know psychic phenomena by imitating the scientific method, through plain skepticism, indifferent to the existence of the soul, to the post-modern attitude of suspicion which questions any attempt to theorize.

The doctrine of St Thomas Aquinas on knowledge is the habitual key to the understanding of the equilibrium achieved by the thinker in relation to this point.

This notion, of Aristotelian extraction as regards its terminology, is deeply rooted in the classical doctrine of Memory expressed by St Augustine.

This strange power keeps as a treasure not only the apprehended species but also and mainly, the presence of the soul to itself and of God, for recollecting it at any time desired.

Memory, which together with intelligence and will makes up a trinity in the human mind, therefore reveals the eternal in man, showing that man is the image and resemblance of his Creator and the height and deepness of his vocation.

El problema acerca del conocimiento de sí mismo ha tenido relevancia en todas las épocas. La exhortación del oráculo de Delfos “conócete a tí mismo” ha encontrado un eco constante en la historia de la filosofía. Sin embargo esta constante búsqueda acerca de la propia naturaleza no siempre ha producido los frutos esperados. En efecto, ya en la edad media los escolásticos señalaban que muchos se han engañado a la hora de investigar la naturaleza del alma humana.¹ En nuestros días, la negación del carácter sustancial de la persona ha llevado a que el hombre se perciba a sí mismo muchas veces de modo desintegrado y caótico hasta el punto de considerar como violento o represivo todo intento por pensar (entendiendo como tal una mera construcción de la razón) la naturaleza humana y su perfección.

Muchas de las modernas teorías psicológicas, deficientes en muchos aspectos, ponen de manifiesto que conocer al hombre y favorecer su pleno

desarrollo es una empresa más que difícil, aunque como diría Aristóteles, es una de las cosas más valiosas y digna de estima.²

Las reflexiones en torno al hombre y a su capacidad de conocerse a sí mismo han conocido toda suerte de destinos. Desde la ilusión racionalista, que pretendía conocer los fenómenos psíquicos imitando el método científico, pasando por el escepticismo llano, indiferente al problema de la existencia del alma y que se contenta con registrar la regularidad de ciertas reacciones, hasta la posmoderna actitud de sospecha que pone entre comillas cualquier intento de teorización.

Como se desprende de la estructura misma de las *Cuestiones Disputadas acerca de la Verdad*, Santo Tomás, por el contrario, se caracteriza por poseer una gran confianza en la capacidad de la mente de alcanzar esta verdad.

Es sobre todo su doctrina acerca del conocimiento habitual, lamentablemente poco tenida en cuenta, incluso por los mismos tomistas, la clave de bóveda para comprender el equilibrio logrado por nuestro autor en estos temas.

El conocimiento habitual, que sólo puede ser llamado conocimiento en un sentido analógico y secundario, es una disposición, aquello mediante lo cual podemos alcanzar nuestro objeto propio. Él forma parte de las condiciones, podríamos decir, *a priori*, de todo conocimiento objetivo de la realidad. Por supuesto que este *a priori* debe ser matizado. La palabra habitual, que como tal indica un estado intermedio entre la potencia y el acto, es suficiente para mostrar con precisión el alcance del este término: no es una intuición, ni una idea innata, tampoco es fruto de la abstracción. Se trata de una disposición, de una inclinación para conocer, que facilita y agiliza nuestra inteligencia para adherir a su objeto, pero que depende del movimiento voluntario y del conocimiento de la *quiddidad* sensible para ponerse en acto.

De modo que en esta doctrina del conocimiento habitual, que incluye el hábito de los primeros principios, el conocimiento habitual que el alma tiene de sí misma, el hábito de la ciencia, el conocimiento habitual de Dios, el hábito de la sabiduría, se contiene todo el potencial de la inteligencia, como un tesoro, *memoria*, que guarda un contenido valioso, pronto para ser puesto a la luz. Ella fecunda secretamente todo el pensamiento de Santo Tomás, al modo como el hábito fecunda el pensamiento mismo del hombre, secretamente, entre líneas, pero en forma constante.

Es en la cuestión X del *De Veritate* uno de los lugares en donde Santo Tomás desarrolla este tema del conocimiento habitual, a propósito del problema de cómo el alma se conoce a sí misma.

Allí habitual designa la relación directa que une a la inteligencia con la esencia del alma. Esta relación que surge del hecho de que la inteligencia emana de la esencia del alma, funda un conocimiento directo pero habitual. Y decimos habitual y no actual porque si bien nuestra alma es en sí misma inteligible, nuestro intelecto (el posible) está en potencia respecto de los inteligibles.

¿En qué sentido decimos que el alma es en sí misma inteligible? Evidentemente no en el sentido en que lo son los ángeles, que al no tener una composición hilemórfica, son perfectamente inteligibles para sí mismos (distinto será el caso del alma una vez separada del cuerpo). Tampoco podemos decir que el alma humana sea inteligible en potencia, como lo son las realidades sensibles, ya que el ser del alma no se agota en ser forma de un cuerpo. De modo que nos encontramos ante una realidad formalmente inteligible, pero no de hecho conocida, sino a través de un rodeo.

Por otro lado, el término habitual designa además una relación directa entre la inteligencia y el objeto conocido (su propio acto) para lo cual no se requiere de una especie o idea. La idea es necesaria donde hay distancia entre el objeto inteligible y la inteligencia, ya que cuando el objeto es material debe ser abstraído de su materia para ser representado ante la inteligencia (de allí su carácter intencional). La idea es un sustituto o vicario espiritual del objeto. El alma en cambio es inteligible y está siempre presente a la inteligencia *ut intelligibilis*, según la expresión misma de Santo Tomás.³

Es necesario especificar el alcance que tiene la expresión *ut intelligibilis*. Una cosa es inteligible en acto cuando contiene en sí misma todas las condiciones necesarias para que, suponiendo que haya un intelecto, éste pueda entenderle sin agregarle nada. En el caso de las cosas materiales, podemos decir que ellas no son inteligibles en acto, sino en potencia. Es por acción del intelecto agente que ellas son actualizadas en su inteligibilidad. Es por eso que decimos que inteligible en las cosas materiales denota cierta potencialidad que es actualizada solo y completamente cuando es de hecho conocida. El intelecto que la conoce le agrega, en cierta forma, una perfección, el volverla inteligible en acto. Por eso es que si la cosa tiene de suyo todo lo necesario para ser entendida es inteligible.

Esto se aplica perfectamente al alma. Ahora bien ella es inteligible pero no entendida (hasta que el intelecto posible no sea actualizado por el conocimiento de las cosas materiales). Por ello es que debemos distinguir un sentido fuerte de la expresión inteligible que supone el tener todas las condiciones necesarias para ser conocida y el ser conocida por un intelecto y un sentido débil o secundario de la expresión que significa que una cosa

tiene todas las condiciones para ser conocida, pero no es conocida de hecho o actualmente.

Por otro lado decimos que esta presencia es de orden cognoscitivo puesto que la expresión misma que se utiliza (para referirse al alma): *Intelligibilis*, habla de un orden respecto de la inteligencia, significa que puede ser conocido por la inteligencia, así como sensible quiere decir que puede ser conocido por el sentido. Presencia por lo tanto es siempre respecto de una potencia cognoscitiva, ya sea de orden sensible o inteligible. Por eso es que no es solamente en sí misma que nuestra alma es inteligible, sino que lo es en vista de la inteligencia, ante la cual está presente como objeto. De allí que esta presencia no es sólo del orden ontológico, sino que también lo es del orden cognoscitivo.

Ahora bien, esta presencia del alma inteligible ante la potencia inteligente en el sentido débil de la expresión arriba mencionado, no es más que una posibilidad de conocimiento, posibilidad que debe ser actualizada o realizada. Este carácter potencial está expresado por el término habitual. El hábito es un término medio entre la potencia y el acto. Este conocimiento habitual cumple esa misma función, ya que no se trata de algo inteligible en potencia, sino de un estado intermedio, ya que el acto de conocimiento no está realizado, porque la potencia cognoscitiva, en este caso el intelecto posible, está en potencia respecto de todos los inteligibles.

La actualización de este conocimiento habitual sólo puede ser operada por un acto que oficie de intermediario, a saber, el conocimiento de las esencias materiales.

Sin embargo ello no le quita valor a este conocimiento habitual, ya que es el que posibilita su posterior actualización, en el sentido de que si la esencia del alma no estuviese presente a la inteligencia como inteligible, no podría haber conocimiento actual de sí mismo, ya que no habría de dónde obtener una especie semejante en el mundo de las esencias materiales que permitiera la conciencia de la propia existencia.⁴ Es decir, el conocimiento habitual de sí mismo, en cuanto supone esta presencia del alma ante la inteligencia es el fundamento del conocimiento actual y por lo tanto anterior a él, incluso es anterior al conocimiento de las cosas exteriores. A esto parece hacer referencia San Agustín en el *De Trinitate* cuando se pregunta acerca del fundamento metafísico del llamado que tiene el hombre a conocerse a sí mismo. Y es también por este motivo que denomina memoria al conocimiento habitual de sí mismo.⁵

Hay, digámoslo así, un dinamismo natural por el cual la inteligencia tiende por su propia naturaleza a captar la esencia del alma y por otro lado

el alma se muestra inteligible. Este dinamismo, en el estado actual, se encuentra coartado por la condición encarnada del alma, y por la naturaleza de la potencia, por lo que se exige de un rodeo a fin de acceder a dicho conocimiento.

Mediante este *modo habitual* la inteligencia es impulsada a volver sobre sí misma a fin de conocerse, ya que de otro modo quedaría totalmente volcada hacia lo exterior; cuando el fin propio de su naturaleza es algo superior, que si bien se alcanza de alguna manera en el conocimiento de la *quiddidad* sensible, se perfecciona con el conocimiento de sí mismo, con el agregado moral de la necesidad de este conocimiento para alcanzar la propia perfección. De modo que en la fuerza inclinante del hábito se encuentra contenida de alguna manera la presencia activa del fin.

El conocimiento habitual señala un hecho inédito respecto del conocimiento de los objetos exteriores y es que hay ante el intelecto una esencia por naturaleza inteligible. Algo semejante ocurrirá con el conocimiento de Dios.

En efecto hay también una inclinación natural (habitual) para conocer a Dios, de características similares al hábito del conocimiento de sí mismo, que según algunos autores sería cercano al hábito del intelecto.⁶ Este conocimiento habitual de Dios, junto con el conocimiento habitual de sí mismo, constituye lo que San Agustín habría denominado *Memoria espiritual*.

Cuando el Aquinate desarrolla esta clásica doctrina es consciente de las dificultades que supone la aceptación de la existencia de una memoria espiritual.⁷ En efecto, por un lado está la concepción aristotélica referida principalmente a la memoria sensible (aunque no limitada a ella) y por otro lado, la tradición agustiniana que sostiene la existencia de dicha potencia espiritual.

Es de notar por ello el esfuerzo del Doctor Angélico por sostener, aún en el plano filosófico, su existencia. Sin embargo, y debemos aclararlo desde el principio, no se trata de realizar una síntesis acomodaticia, sino de mostrar la complementariedad de ambas doctrinas y en última instancia de atender a la realidad misma.

Veamos el razonamiento del Aquinate.

Como lo hace con tantas otras cuestiones comienza estableciendo el uso común que tiene la expresión, para remontarse luego al sentido más preciso de memoria espiritual.

Comienza para ello reflexionando sobre la definición aristotélica, referida principalmente a la memoria sensible.

*La memoria según el común modo de hablar dice noticia de lo pasado.*⁸ Es decir, lo que propiamente se refiere a la noción de memoria es que sea

de las cosas pasadas en cuanto a la aprehensión, independientemente de que esas cosas estén presentes o no. No es aquí en donde nuestro autor se detiene a hacer demasiadas aclaraciones, sino que supone conocida la doctrina del Estagirita.

Es en el comentario de Santo Tomás al Tratado acerca de la memoria y la reminiscencia de Aristóteles (obra de su madurez), en donde encontramos un minucioso análisis acerca de la definición aristotélica de la memoria.

En primer lugar está la aclaración ya mencionada, concordante con el texto del *De Veritate*: la memoria se refiere a lo pasado:

Aristóteles pretende decir que la memoria es de las cosas pasadas en cuanto a nuestra aprehensión, esto es, en cuanto que antes hemos sentido o hemos conocido⁹ algunas cosas, siendo indiferente que aquellas realidades, consideradas por sí mismas, estén presentes o no lo estén.¹⁰

Es decir, lo esencial para la noción de memoria es que se refiera a lo pasado. Con esto queda hecha la conexión con el tiempo: *Y de aquí concluye Aristóteles que tienen memoria sólo los animales que pueden percibir el tiempo: y tienen memoria con aquella parte del alma con la que también sienten el tiempo.*¹¹

¿Qué parte del alma percibe el tiempo? Aquí se hace necesario hacer algunas precisiones:

El tiempo es algo del movimiento, es su medida. Esto coloca al tiempo por encima del movimiento, como siendo su referencia.¹²

El tiempo es una medida y esa medida, en cuanto relación, sólo puede ser establecida por el alma.

Es el alma, y más propiamente el intelecto el que numera y mide la sucesión, estableciendo entre los cambios una relación que llamamos tiempo. Esa relación existe más propiamente en la mente que en la realidad, aunque en ella también está, porque está el movimiento.¹³

Además el alma puede ser medida porque es un medio entre lo inmutable y lo mutable. Precisamente, lo propio del tiempo es establecer una relación entre algo que permanece y algo que cambia. El cambio sólo es posible porque hay algo que es inmóvil. El alma es precisamente ese punto de referencia. Ella en su sustancia es inmutable, pero a su vez es principio de operación y de movimiento.¹⁴

Esta operación, es la del cuerpo, pero también es la operación propiamente humana como la espiritual.¹⁵ En el conocimiento racional, discursivo, observamos este entrelazamiento de lo móvil con lo inmóvil, de lo temporal con lo eterno.

De modo que el tiempo, esencial para la razón de memoria, no es una realidad restringida a lo sensible, sino que se extiende a lo intelectual, que no sólo conoce bajo la razón de pasado, sino que además es el parámetro según el cual se mide el tiempo.

Recordemos que el intelecto o la mente es la medida de todas las cosas, como lo señalara Santo Tomás al comenzar la cuestión que aquí tratamos.¹⁶ De allí que todo lo que se da en la realidad sensible está contenido en la realidad inteligible, aunque de modo eminente, lo mismo ocurre con la noción de tiempo.¹⁷

Sin embargo, nos encontramos con una dificultad que no pasa inadvertida para nuestro autor. En efecto, lo propio de la memoria es conocer lo pretérito como pretérito, es decir se trata de un conocimiento particular propio del sentido.¹⁸

Medimos el movimiento de las realidades concretas. Establecemos esa relación respecto de cosas que existieron y que existen particularmente. Conocer esas realidades en cuanto existentes particularmente es propio del sentido, y conocer esa realidad concreta en cuanto pasada, es propio de la memoria sensible. El intelecto conoce bajo una cierta razón común. Por este motivo la razón de memoria corresponde principalmente a la memoria sensible.

Sin embargo el intelecto conoce un acto singular. Cuando el intelecto entiende que entiende, es decir, el propio acto de intelección, entiende un acto singular. El acto del intelecto no es universal sino particular, existe en este o aquel tiempo y esto no es contrario a la intelectualidad porque este tipo de intelección, aunque sea particular, es inmaterial. Es decir lo que repugna a la intelectualidad no es lo particular, sino lo material, porque indica potencialidad. Si repugnara lo particular como tal, el conocimiento intelectual sería imperfecto.¹⁹ Así se da la razón de memoria en el intelecto no sólo como conocimiento particular, sino también como conocimiento de lo pasado, porque el intelecto puede reconocer que eso ya lo entendió, es decir, reconoce algo intelectualmente como perteneciente al pasado, pero no a tal pasado.²⁰

Santo Tomás reconoce que la noción de memoria en cuanto retención de lo pasado se salva en el caso de la memoria espiritual, porque el intelecto entiende su propio entender tanto si se da en el presente como en el pasado, pero no lo entiende como sucediendo en tal pasado o concretamente.²¹

La noción más propia de memoria, por lo tanto, pertenece a la parte sensible del hombre, con la cual se percibe lo particular. Sin embargo hay por parte del intelecto, como ya dijimos, un conocimiento de lo particular

que no repugna a su carácter espiritual, que es el conocimiento del propio acto de intelección,²² que puede darse actualmente o conservarse habitualmente, y ser traído al estado actual²³ entendiendo que se entendió antes.²⁴ Con esto se salva la noción de memoria, aún en este sentido estricto, en la potencia intelectual, sin contrariar su carácter espiritual.

Podríamos decir entonces que hay una memoria sensible y una memoria espiritual y que ambas se refieren a la retención de un conocimiento particular bajo la razón de pasado. En efecto, para Santo Tomás no hay inconveniente en aceptar que objetos que caen bajo el dominio de diversas potencias inferiores, sean también objeto de las potencias superiores.²⁵ Esto es posible en el hombre porque el sentido existe en razón del entendimiento, ya que es él como una participación incompleta del entendimiento mismo, en donde encuentra su origen, como lo imperfecto en lo perfecto.²⁶ La única diferencia es que en el caso del conocimiento habitual, propio de la memoria espiritual, lo particular no le es esencial a él como sucede en el caso de la memoria sensible, sino que es accidental.

Hay, por lo tanto, una estrecha conexión entre el conocimiento sensible y el espiritual. La misma percepción del tiempo o de lo pasado como tal así lo atestigua.

Podemos decir aún más. El poder retentivo de esta potencia espiritual es mayor que el de la potencia sensible a causa justamente de su carácter espiritual y de lo guardado en ella, que por ser justamente espiritual tiene un ser inmóvil y perdurable.²⁷

Es por todo esto que Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, llama propiamente memoria a la retención habitual de la propia existencia, porque es en ella en donde se realiza completamente la noción de memoria (como referida a lo pasado y a lo particular)²⁸ en lo que respecta a la parte espiritual del hombre.

Es propio de nuestro modo de conocer la conexión con el tiempo, aún en el conocimiento intelectual. Nosotros no conocemos las cosas totalmente en una sola y única mirada, sino que nuestro carácter racional, supone un acercamiento progresivo a la realidad conocida. Esta progresión está marcada por el tiempo, conocemos antes, ahora y después.²⁹

El conocimiento habitual es, como ya lo mencionáramos, una condición previa, necesaria para que se dé el conocimiento de sí mismo. Como afirma Santo Tomás, si bien es necesario que posteriormente la mente requiera de la especie proveniente de las cosas sensibles para actualizar este conocimiento, sin embargo hace falta que también el alma esté presente ante la potencia cognoscitiva. Esta presencia habitual es lo que se llama memoria.

Existe verdaderamente una memoria espiritual. Pasemos a considerar ahora una cuestión más compleja aún, la de especificar si se trata de una potencia distinta del intelecto, o sólo designa un aspecto de este. Esto es lo que desarrolla Santo Tomás a continuación, en el tercer artículo.

Según el Aquinate, estrictamente hablando, no podemos hablar de dos potencias distintas ya que la razón de pasado, necesaria para distinguir la memoria de otra potencia, en las potencias espirituales, resulta accidental a su objeto, que es lo inteligible.³⁰

Es decir, si consideramos la cuestión desde el punto de vista del objeto, vemos que a lo inteligible toda noción de presente, pasado o futuro le es accidental en cuanto tal. No ocurre lo mismo con los sentidos que al tener un alcance más limitado, requieren de muchas potencias distintas para realizar una sola operación, como es conocer sensiblemente.

En el plano espiritual encontramos una mayor simplicidad, tanto de las potencias como de las operaciones, por lo que basta el intelecto para conocer lo inteligible y todas sus determinaciones (como puede ser la razón de pasado).³¹

Todo esto no contraría, según Santo Tomás, las intenciones de San Agustín, que es mostrar la imagen trinitaria en el hombre en cuanto a sus potencias, porque, como ya lo mencionáramos, el intelecto tiene disposiciones distintas para diversas funciones, como puede ser retener habitualmente y conocer actualmente.³²

Es por esto que el Aquinate acepta que la identificación entre intelecto posible y memoria no es plena, ya que cada uno refiere hábitos para operaciones diversas:³³ el intelecto posible parece hacer referencia a la retención de las especies adquiridas mediante el conocimiento abstractivo, y la memoria se refiere estrictamente a algo más radical o innato, como es la presencia del alma ante la potencia cognoscitiva y más profundamente aún, a la presencia de Dios mismo en el fondo del alma.

Es desde este punto de vista que Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, le asigna una prioridad, en cuanto a su origen, a la memoria espiritual, ya que es sobre todo en ella en donde ubica también el conocimiento habitual de Dios, de modo que aparece con mayor claridad la semejanza con el dinamismo trinitario y el orden de procedencia que la inteligencia y la voluntad guardan respecto de la memoria:

La igualdad de las Divinas Personas está mejor representada en el conocimiento de las realidades eternas que en el conocimiento de las realidades temporales: sin embargo no debe considerarse esta semejanza entre el objeto y la potencia, sino entre una potencia y la

otra. Si bien la semejanza entre nuestra mente y Dios sea mayor que aquella que existe entre nuestra mente y la realidad temporal, sin embargo entre la memoria que nuestra mente tiene de Dios y su actual inteligencia y amor se encuentra una semejanza mayor que aquella que existe entre la memoria que se tiene de las realidades temporales y su inteligencia y amor: pues Dios es por sí mismo cognoscible y amable y así es conocido y amado por la mente de cada uno tanto cuanto está presente a la mente, pero esta presencia de Dios en la mente es su memoria en la mente: y así a la memoria que se tiene de él se adecua la inteligencia y a ésta la voluntad, es decir, el amor. En cambio las realidades materiales no son en sí mismas inteligibles y amables; por lo tanto respecto de ellas no se encuentra tal igualdad en la mente, ni tampoco el mismo orden de origen, dado que están presentes a nuestra memoria por el hecho que fueron entendidas por nosotros, y por ello la memoria nace de la inteligencia, más que lo contrario. En cambio sucede lo opuesto en la mente creada respecto de Dios, por cuya presencia la mente participa de la luz intelectual que le permite entender.³⁴

El Aquinate no ignora la doctrina de los Padres de la Iglesia según la cual *El conocimiento de que Dios existe está impreso en todos por naturaleza*.³⁵ Sin embargo, este conocimiento está presente en el hombre de manera confusa y general.³⁶

De modo que para que el hombre pueda llegar a conocer la existencia de Dios, tiene que haber en él algo a partir de lo cual pueda partir para alcanzar este conocimiento. Este principio sería en primer lugar la luz de la inteligencia *cierta participación en nosotros de la luz increada* (intelecto agente) y en segundo lugar el hábito de los primeros principios procedente de esa luz, que en su carácter de hábito no puede ser identificado con el intelecto agente, por el cual dice Santo Tomás *podemos percibir más fácilmente que Dios existe*³⁷ ya que las realidades materiales por sí mismas serían incapaces de hablar de Dios, si el hombre no tuviese en él la capacidad de llegar a través de ellas a su Causa Primera.

Todos estos argumentos son los que permiten admitir que el conocimiento de Dios está impreso en la mente. Se trata de un verdadero conocimiento y no de la mera presencia por *esencia, presencia y potencia*, que perfectamente puede coexistir con la ignorancia, sino que del mismo modo como en el caso del conocimiento que el alma tiene de sí misma hablamos de una presencia de orden cognoscitivo, Dios está presente al alma bajo ese mismo orden. Este conocimiento, habitual, es imperfecto. Conocer que Dios existe supone una laboriosa investigación.

Esta situación intermedia entre el perfecto conocimiento y la mera presencia ontológica, es lo que San Agustín llamará *Memoria Dei*, de características semejantes al conocimiento habitual que el alma tiene de sí misma.

Como señala Santo Tomás en el texto arriba mencionado, este conocimiento habitual de Dios, *memoria Dei*, es anterior a la inteligencia, porque es previo a todo razonamiento y no procede de él, como sucede con el hábito de los primeros principios.

La memoria de Dios, así entendida, permite ver más claramente la perfecta imagen que encuentra Santo Tomás en la tercer trinidad agustiniana, en donde la memoria es el Padre, la inteligencia el Hijo y la voluntad el Espíritu Santo.

La memoria, así entendida, se convierte entonces en el lugar en donde se une lo temporal con lo eterno. Es, podríamos decir, una potencia unitiva, ya que existiendo antes que la inteligencia, es puesta definitivamente en acto cuando se concreta efectivamente la unión del alma con Dios que es su razón de ser y el acto en donde finalmente encuentra reposo, después de tantos rodeos, el corazón humano.

Aparece entonces la conexión con el movimiento trinitario, objeto de la cuestión, ya que a la Persona del Padre en virtud de su paternidad le damos el primer lugar, pues de Él procede el Hijo y de ambos el Espíritu Santo; sin embargo en la unión mística este orden se invierte, ya que es el Espíritu Santo quien nos lleva al Hijo y Él quien nos conduce al Padre, según aquello del Evangelio de San Juan *quien recibe al que yo enviare, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe a quien me ha enviado*.³⁸

En el orden natural, y en lo que se refiere al conocimiento de las realidades superiores, como son el conocimiento de Dios y del alma misma, se realiza un proceso semejante: la voluntad mueve a la inteligencia a conocer y se pone así en acto lo habitualmente contenido en la memoria, aunque como vimos, el orden de origen es inverso.

¹ Cf. *S.Th.*, I, q. 87, a. 1.

² Aristóteles, *Acerca del alma*, Libro I, n. 1.

³ "Anima est sibi ipsi praesens ut intelligibilis, idest ut intelligibilis possit; non autem ut per seipsam intelligatur, sed ex objecto suo, ut dictum est (in solut. ad 1 argumentum)". *De Veritate*, q. X, a. 8, sed contra, 4.

⁴ "Nam ad primam cognitionem de mentem habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus mens percipit seipsam". *S.Th.*, I, q. 87, a. 1. También, *De Veritate*, q. X, a. 8.

⁵ Y por ello también, como veremos al tratar de la memoria espiritual, Santo Tomás dice que esta potencia es anterior a la inteligencia.

⁶ Paissac, H., "Existence de Dieu et connaissance habituelle", en *Doctor communis*, 1951, Suplemento a los Actos del III Congreso tomista internacional, pp. 84-90.

⁷ Santo Tomás, en esta cuestión llama a esta potencia simplemente memoria, nosotros le agregamos espiritual para distinguirla de la memoria sensible.

⁸ *De Veritate*, q. X, a. 2.

⁹ Nótese que aquí se está extendiendo la noción de memoria al conocimiento intelectual.

¹⁰ Santo Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la memoria y la reminiscencia*, sección primera, n. 308: "Sed intentio Philosophi est dicere quod memoria est preteritorum quantum ad nostram apprehensionem, idest quod prius sensimus vel intelleximus aliqua indifferentem; sive illae res secundum se consideratae sunt in praesenti sive non".

¹¹ *Ibid.*, n. 310: "Et ex hoc concludit quod sola animalia, quae possunt sentire tempus, memorantur: et illa parte animae memorantur, qua et tempus sentiunt".

¹² Esto permite que algo sea hecho en el tiempo sin mutación del agente, porque el tiempo no es lo mismo que el movimiento. Por ello Dios crea en el tiempo, hace milagros en el tiempo, permaneciendo Él inmutable. Lo mismo según Santo Tomás sucede con el hombre que es principio del movimiento aunque no todo él está sometido al movimiento y al tiempo. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Super Librum de causis expositio*, cap. XI, n. 268, 269, 272.

¹³ "El alma, con su tiempo, actualiza un aspecto del movimiento que se encuentra en potencia en él. El tiempo requiere del movimiento físico para existir, pero no toma de él su realidad principal, sino del alma. Y el movimiento está en potencia para tener una determinación superior que no puede adquirir sino en el tiempo del alma". Andereggen, I., *Dios es llamado tiempo*, *op. cit.*

¹⁴ Et praeterea motus non est actio eius quod movetur, sed magis passio; est autem actio moventis ut dicitur in III Phisic.; principium autem motus est anima, ut in III propositione III; habitum est. Quia ergo Anima secundum se est immobilis, actio autem eius est motus, consequens est ut anima secundum suam substantiam sit in tempore; Corporis vero quod movetur, et substantia et operatio est in tempore; Intelligentiae vero et substantia et actio, in momento aeternitatis". Santo Tomás de Aquino, *Super Librum de causis expositio*, cap. XXXI, n. 455.

¹⁵ "Cuius indicium aliquantulum in nobis apparet potest enim homo voluntate immobili permanente, opus suum in futurum differre, ut faciat id determinato tempore". Santo Tomás de Aquino, *Super Librum de causis expositio*, cap. XI, n. 269.

¹⁶ "solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus mensurando eas quasi ad sua principia". *De Veritate*, q. X, a. 1.

¹⁷ Cf. *De Veritate*, q. X, a. 2, ad 3 (sed contra): "In quantum intellectus cognoscit differentias temporum secundum communes rationes, formare potest compositiones secundum quamlibet differentiam temporis".

¹⁸ "Cognoscere autem praeteritum ut praeteritum, est eius cuius est cognoscere praesens ut praesens, vel nunc ut nunc: hoc autem est sensus. Sicut enim intellectus non cognoscit singulare ut est hoc, sed secundum comunem quamdam rationem, ut in quantum est homo vel albus; vel etiam particulare, non in quantum est hic homo, vel particulare hoc: ita etiam intellectus cognoscit praesens et praeteritum non in quantum est nunc et hoc praeteritum". *De Veritate*, q. X, a. 2.

¹⁹ En otra obra Santo Tomás aclara que la diferencia entre universalidad y particularidad no se refiere a lo que se conoce, sino a aquello por lo que se conoce. Cf. Santo Tomás

de Aquino, *Super Librum de causis expositio*, cap. X, n. 248: "Est ergo differentia universalitatis et particularitatis attendenda solum secundum id quo intellectus intelligit: quanto enim aliquis Intellectus est superior, tanto id quo intelligit est universalis; ita tamen quod illo universalis, eius cognitio extendatur etiam ad propria cognoscenda, multo magis quam cognitio inferioris Intellectus qui per aliquid magis particulare cognoscit. Et hoc etiam experimento in nobis percipimus: videmus enim quod illi qui sunt excellentioris intellectus, ex paucioribus auditis vel cognitis totam veritatem alicuius quaestionis vel negotii comprehendunt, quod alii grossioris intellectus existentes percipere non possunt nisi manifestetur eis per singula; ratione cuius oportet frequenter inducere".

²⁰ Cf. *ibid.* y *S.Th.*, I, q. 79, a. 6, ad. 2.

²¹ *S.Th.*, I, q. 79, a. 6.

²² También se puede incluir el acto de la voluntad o los diversos hábitos que son también particulares.

²³ Por supuesto que para ser traído al estado actual siempre el intelecto (como sucede necesariamente en el conocimiento intelectual del hombre) necesita volverse hacia los fantasmas. Cf. *De Veritate*, q. X, a. 2, ad. 7: "Nulla potentia potest aliquid cognoscere non convertendo se ad obiectum suum, ut visus nihil cognoscit nisi convertendo se ad colorem. Unde, cum phantasmata se habeant hoc modo ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, ut patet per Philosophum in III *de Anima* (comm. 39), quantumcumque aliquam speciem intelligibilem apud se habeat, numquam tamen actu aliquid considerat secundum illam speciem, nisi convertendo se ad phantasmata. Et ideo, sicut intellectus noster secundum statum viae indiget phantasmatis ad actu considerandum antequam accipiat habitum, ita et postquam acceperit. Secus autem videtur de angelis, quorum intellectus obiectum non est phantasma". Esta necesidad de volver siempre a las imágenes explica porqué cuando se altera la sensibilidad, se altera también el conocimiento, como pasa en el estado de inconsciencia, o cuando se está bajo los efectos de una droga, o hay alguna afección neurológica, etc.

Sin embargo, el intelecto posible (que Santo Tomás identifica con la memoria) retiene realmente, de modo habitual, las especies intelectuales ya conocidas (hábito de las ciencias), sólo que para actualizarlas necesita en el estado actual, además de la luz del intelecto agente, de las imágenes. Cf. *De Veritate*, q. X, a. 2.

²⁴ "Praeteritio potest ad duo referri: scilicet ad obiectum quod cognoscitur; et ad cognitionis actum. Quae quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicuius per hoc quod immutatur a presenti sensibili: unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito, et se sensisse quoddam praeteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit, et non per se convenit, ex parte obiecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, in quantum est homo: homini autem, in quantum est homo, accidit vel in praeterito vel in futuro esse. Ex parte vero actus, praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu. Quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus, in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen, est immaterialis actus, ut supra (q. 76, a. 1) de intellectu dictum est; et ideo sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis actus vel in praeterito vel in praesenti vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc quod est praeteritum, in intellectu, secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic et nunc". *S.Th.*, I, q. 79, a. 6, ad. 2.

²⁵ Cf. *S.Th.*, I, q. 77, a. 3, ad 4: "Potentia superior per se respicit universaliorem rationem obiecti, quam potentia inferior: quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione obiecti, quam per se respicit superior

potentia, quae tamen differunt secundum rationem quas per se respiciunt inferiores potentiae. Et inde est quod diversa obiecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quae tamen uni superiori potentiae subduntur”.

²⁶ Cf. *S.Th.*, I, q. 77, a. 7.

²⁷ “Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis satabilis naturae et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam agere per eas cessaverit; multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas”. *S.Th.*, I, q. 79, a. 6. También *De Veritate*, q. X, a. 2.

²⁸ Todas estas nociones van poniendo de manifiesto cómo es posible, aunque no es este el modo natural para el hombre en este mundo (por eso se utiliza la expresión *habitual*), un conocimiento espiritual, particular y directo por parte del intelecto. Todas estas cosas se anuncian en el conocimiento que el alma tiene de sí misma.

²⁹ “Sed quia intellectus non solum intelligit intelligibile, sed etiam intelligit se intelligere tale intelligibile, ideo nomen memoriae potest extendi ad notitiam, qua etsi non cognoscatur obiectum ut in praeteritione modo praedicto, cognoscitur tamen obiectum de quo etiam prius est notitia habita, inquantum aliquis scit se eam prius habuisse; et sic omnis notitia non de novo accepta potest dici memoria. Sed hoc contingit *uno modo*, quando consideratio secundum notitiam habitam non est intercisa, sed continua: *alio vero modo*, quando est intercisa; et sic habet plus de ratione praeteriti, unde et magis proprie ad rationem memoriae attingit; ut si dicamur illius rei habere memoriam quam prius habitualiter cognoscebamus, non autem in actu”. *De Veritate*, q. X, a. 2.

³⁰ “Potentiae non diversificantur ex diversitate obiectorum nisi diversitas obiectorum sit ex his quae per se accidunt obiectis, secundum quod sunt talium potentiarum obiecta; unde calidum et frigidum, quae colorato accidunt, inquantum huiusmodi, non diversificant potentiam visivam: eiusdem enim visivae potentiae est videre coloratum calidum et frigidum, dulce et amarum.

Quamvis autem mens sive intellectus aliquo modo possit cognoscere praeteritum, tamen, cum indifferenter se habeat ad cognoscenda praesentia, praeterita et futura; differentia praesentis et praeteriti accidentaliter intelligibili est, inquantum huiusmodi. Unde, quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria, non tamen potest esse ut potentia quaedam per se distincta ab aliis, per modum quo philosophi de distinctione potentiarum loquuntur; sed haec solummodo potest inveniri memoria in parte sensitiva, quae fertur ad praesens in quantum est praesens; unde si debeat ferri in praeteritum, requiritur aliqua altior visus quam ipse sensus”. *De Veritate*, q. X, a. 3.

³¹ Lo mismo ocurriría con lo futuro, la cantidad, etc. Es verdad que la inteligencia conoce estas realidades con la participación de los sentidos, pero es el intelecto, y no se requiere de otra potencia espiritual, el que las conoce.

³² “Nihilominus tamen, etsi memoria non sit potentia distincta ab intelligentia, prout intelligentia sumitur pro potentia, tamen invenitur Trinitas in anima etiam considerando ipsas potentias, secundum quod una potentia, quae est intellectus, habet habitudinem ad diversa, scilicet ad tenendam notitiam alicuius habitualiter; sicut et Augustinus (*XII de Trint.*, cap. XIV), distinguit rationem inferiorem a superiori secundum habitudinem ad diversa”. *De Veritate*, q. X, a. 3.

³³ Cf. *De Veritate*, q. X, a. 3, ad 1: “Memoria, prout est in mente, non sit alia potentia ab intellectu possibili distincta; tamen inter intellectum possibilem et memoriam inventu distinctio secundum habitudinem ad diversa, ut ex dictis patet”.

³⁴ *De Veritate*, q. X, a. 7, ad. 2: "Ad secundum dicendum quod aequalitas divinarum personarum magis repraesentatur in cognitione aeternorum quam temporalium; non enim est attendenda aequalitas inter obiectum et potentiam, sed inter unam potentiam et aliam. Quamvis autem maior sit inaequalitas inter mentem nostram et Deum quam inter mentem nostram et rem temporalem, tamen inter memoriam quam mens nostra habet de Deo et actualem intelligentiam eius et amorem maior invenitur aequalitas quam inter memoriam quam habet de rebus temporalibus et earum intelligentiam et amorem: ipse enim Deus per se ipsum cognoscibilis est et diligibilis, et ita tantum a mente uniuscuiusque intelligitur et amatur quantum menti praesens est, cuius praesentia in mente ipsius memoria in mente est; et sic memoriae quae de ipso habetur intelligentia, et huic voluntas sive amor adaequat. Res autem materiales non sunt secundum se intelligibiles et diligibiles; et ideo respectu earum talis aequalitas in mente non invenitur; nec etiam idem ordo originis cum ex hoc nostrae memoriae praesentes sint quod a nobis intellectae fuerunt, et sic memoria ex intelligentia oritur potius quam e converso. Cuius contrarium in mente creata accidit respectu ipsius Dei, ex cuius praesentia mens intellectualem participat lumen ut intelligere possit".

³⁵ Santo Tomás en la *Suma Teológica* cita en una objeción las palabras de San Juan Damasceno (*De Fide Orthodoxa*). Cf. *S.Th.*, I, q. 2, a. 2, primera objeción.

³⁶ "Conocer de un modo general y no sin confusión que Dios existe, está impreso en nuestra naturaleza en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre; puesto que el hombre por naturaleza quiere ser feliz, por naturaleza conoce lo que por naturaleza desea. Pero a esto no se le puede llamar exactamente conocer que Dios existe, como, por ejemplo, saber que alguien viene no es saber que Pedro viene aunque sea Pedro el que viene. De hecho, muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste en las riquezas; otros, lo colocan en el placer; otros en cualquier otra cosa". *S.Th.*, I, q. 2, a. 1, ad. 1.

³⁷ "Deum esse quantum est in se est per se notum, quia sua essentia est suum esse – et hoc modo loquitur Anselmus –, non autem nobis, quia eius essentiam non videmus. Sed tamen eius cognitio nobis innata esse dicitur in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse". Santo Tomás de Aquino, *Comentario al "De Trinitate" de Boecio*, q. 1, a. 3, ad. 6.

³⁸ *Jn* 13, 20.

EL CONOCER MÁS HUMANO Y SU TEMA. *SAPIENTIA EST DE DIVINIS* SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

JUAN FERNANDO SELLÉS

The habit of wisdom according to Saint Thomas Aquinas is not related to affection. Its topic, more than the Last Causes, the First Principles and the Being, is the knowledge of God. Its north is happiness.

1. CONOCER LAS ÚLTIMAS CAUSAS, LOS PRIMEROS PRINCIPIOS Y LOS ACTOS DE SER

“Se reserva el nombre de sabio con todo su sentido únicamente para aquéllos que consideran ... las realidades más altas”.¹ Ahora cabe preguntar en qué consisten, para Tomás de Aquino, tales asuntos.

1.1. *Las últimas causas*

En una primera aproximación Sto. Tomás indica que es propio de este hábito conocer las *causas*,² pero no cualesquiera, sino las más altas³ o primeras.⁴ La deuda de la metafísica aristotélica en esta respuesta es manifiesta. Considera que esas causas son las más universales,⁵ y cuando tiene que dar un nombre a alguna de ellas la llama causa final.⁶ Otras veces habla, sin más, de fin último.⁷

1.2. *Los primeros principios*

Por otra parte, y siguiendo asimismo al Estagirita, Tomás de Aquino también admite como tema de este hábito a los primeros principios: “es verdad que la sabiduría es una ciencia que considera varios principios”,⁸ que, más que lógicos, son reales.⁹ Pero si se refiere a principios, es claro que ella no es principio respecto de aquéllos.¹⁰

1.3. *Los actos de ser*

Uno de los principios es el *acto de ser* de lo real. Éste es atendido, según Tomás de Aquino, por el hábito de sabiduría, y en ello estriba la distinción temática entre este hábito y los de ciencia. En efecto, la sabiduría es más universal que la ciencia, pues se ocupa no sólo de la esencia de su objeto como las demás ciencias, sino también de su existencia.¹¹

Como se puede apreciar, existen pluralidad de temas para este hábito: primeras causas, primeros principios, actos de ser. Con todo, el hábito es uno. Por ello, cabe preguntar si no será que tales temas se pueden reducir a uno, por ejemplo, al *acto de ser*, si es que éste es la primera causa y el primer principio. Con todo, ni existe ni se puede conocer de modo aislado un único acto de ser, pues, según Sto. Tomás, "el ser que inhiere en las cosas creadas no se puede conocer sino como deducido del ser divino".¹² Pero si los actos de ser son los primeros principios propios del *intellectus*, cabe preguntar cómo es que también son los temas del hábito de sabiduría. ¿Tal vez porque la sabiduría juzga de los hábitos de ciencia y del intelecto?¹³ Pero si juzga de ellos, parece que puede juzgar asimismo de los temas de esos hábitos. Por tanto, si por redundancia puede juzgar acerca de los temas de los hábitos inferiores, queda en pie la pregunta sobre si estos temas los conoce como los hábitos precedentes o de otro modo.

2. "SAPIENTIA EST DE DIVINIS". EL TEMA DEL HÁBITO

A primera vista el hábito de sabiduría no parece tener, según Tomás de Aquino, un tema único, sino varios. Por una parte, parece que el objeto formal del hábito es la verdad sin restricción.¹⁴ Tal vez ello indique que la trascendentalidad de la verdad no se pueda formular sin este hábito. Por otra, declara que el tema del hábito es la realidad irrestricta.¹⁵ Por otro lado, indica que los temas de la sabiduría tienen en común con los primeros principios una nota, a saber, que son incorpóreos,¹⁶ de modo que no parece ser toda la realidad su tema. Pero en sentido estricto – y al margen de si el conocimiento del propio ser cognoscente se alcanza por este hábito –, Sto. Tomás afirma que el tema del hábito de sabiduría es el ser divino.¹⁷

En efecto, en el *corpus* tomista se nos reitera que el tema propio del hábito de sabiduría es Dios.¹⁸ Esta tesis es obviamente aristotélica,¹⁹ pero también agustiniana.²⁰ El conocimiento de lo divino parece el carácter dis-

tintivo de este hábito respecto del hábito de ciencia, puesto que la ciencia no conoce a Dios.²¹ También, y por el mismo motivo, se distingue la sabiduría respecto de la prudencia²² y de las virtudes morales.²³ Sin embargo, el hábito de los primeros principios sí conoce a Dios. De manera que habrá que distinguir el conocimiento intelectual de Dios del conocimiento sapiencial.²⁴ Con todo, se puede sospechar que el conocimiento sapiencial será más perfecto que el intelectual.²⁵

Seguramente el hábito de ciencia alude a la esencia de Dios (cabén juicios sobre Dios) dando por supuesto su existencia, que precisamente por suponerla, no la conoce. De seguro también que el hábito de los primeros principios conoce que Dios existe, pero dada la identidad real o simplicidad de ese ser, su esencia se retrotrae a ser conocida. De modo que lo que el hábito de sabiduría debe conocer de Dios no será sólo la *existencia*, sino también, aunque sólo hasta cierto punto, la *esencia* divina, sin dar por supuesto ninguna de las dos:

la sabiduría no consiste sólo en el hecho de conocer que Dios existe, sino también en el hecho de que accedemos a conocer de él qué es, lo cual, sin duda, no podemos conocer en este estado de viadores sino en cuanto que de él conocemos qué no es.²⁶

En esto radica una tesis central de la teología natural tomista, que *de Dios sabemos más lo que no es que lo que es*. Para Tomás de Aquino el conocimiento actual de la esencia divina es por cierta semejanza²⁷ tomada de las criaturas, ya que esa similitud permite alcanzar algunos efectos divinos.²⁸ De otro modo, “la sabiduría en el estado de viador es respecto de las realidades divinas por razón de las criaturas por las cuales conocemos al creador”.²⁹ Según esto se explican varias cosas: por qué nuestro conocimiento divino es analógico; por qué no todos los hombres conocen a Dios, puesto que algunos no han adquirido la sabiduría;³⁰ por qué es necesario demostrar la existencia divina; etc. Con todo, si el hábito de sabiduría logra alcanzar al propio ser cognoscente, entonces estamos ante una criatura peculiar de la que conocemos que es persona. Tal descubrimiento permite asimismo alcanzar a saber que el ser divino debe ser personal, y entonces se puede decir que de Dios sabemos más de lo que es que de lo que no es, porque si la esencia del propio ser cognoscente se puede conocer en buena medida, también se conocerá la esencia divina.

3. CONOCIMIENTO Y AFECTO. LA FELICIDAD

3.1. *Conocimiento y afecto*

La palabra sabiduría está tomada del verbo *sapere*, saborear, cuyo sustantivo es sabor. Ello connota cierto afecto; pero Tomás de Aquino explica que "la sabiduría conlleva sabor en cuanto al amor precedente, no en cuanto al conocer consecuente".³¹ De modo que el agrado que da el saber parece cierta redundancia que no prescinde, al saber, del amor. Ese agrado es conocido. Si la sabiduría es nuestro conocimiento abierto a la totalidad de lo real, en ese ámbito está también nuestro amor. Por tanto, la sabiduría deberá conocer también a la afectividad espiritual humana. En efecto, para Tomás de Aquino "por la sabiduría se dirige tanto el intelecto del hombre como el afecto".³² Pero si se dirigen ambas realidades humanas, ello indica que se conocen, y también que la sabiduría es superior a ellas. Ahora bien, si se objeta que el tema propio de la sabiduría es Dios, no el pensamiento, la voluntad o los afectos humanos, Tomás de Aquino responde que "la sabiduría (humana) de Dios no sólo enseña, instruyendo, al intelecto, sino también, moviendo, al afecto",³³ lo cual indica que es superior a ambas instancias.

El que la sabiduría conlleve cierto sabor puede entenderse de dos modos: o bien en el sentido de que el propio acto de la sabiduría, la contemplación, es en sí mismo deleitable,³⁴ o en el sentido de que al acto de la sabiduría siempre acompaña el deleite siendo éste distinto de aquél, y entonces se puede decir que "hay verdadera sabiduría cuando la operación del intelecto es perfeccionada por la quietud y el deleite del afecto".³⁵ En este sentido se suele decir que la sabiduría no es sólo teórica, sino también práctica,³⁶ en el sentido que implica a la voluntad y a los afectos, no en el sentido de que la voluntad añada algo por encima de la sabiduría,³⁷ pues en este caso el añadido sería incognoscible. Si el deleite está vinculado al saber, para Tomás de Aquino "nada prohíbe que el deleite sea lo óptimo, como también vemos que alguna sabiduría es óptima".³⁸ Además, esta sabiduría no es ajena a la caridad.³⁹ Experiencialmente el hombre comprueba que "la contemplación de la verdad mitiga la tristeza o el dolor; y tanto más cuanto alguien es más perfecto amante de la sabiduría",⁴⁰ o dicho positivamente, que "el estudio de la sabiduría es el más perfecto, sublime, provechoso y alegre de todos los estudios humanos".⁴¹

3.2. *La felicidad*

El Estagirita admitía una doble felicidad, una civil lograda por la virtud práctica más alta, la prudencia, y otra contemplativa alcanzada por el hábito teórico superior, la sabiduría: “la sabiduría es causa de la felicidad, porque siendo una parte de la virtud total hace al hombre dichoso por el solo hecho de poseerla y tenerla actualmente”.⁴² Tomás de Aquino sigue también en esto a Aristóteles: “el Filósofo pone la felicidad civil en la operación de la prudencia; pero la felicidad contemplativa, en la sabiduría”.⁴³ La felicidad contemplativa la radica Tomás de Aquino en la sabiduría por dos motivos: uno por el *método* cognoscitivo, el hábito; otro por el *tema* del hábito.

El primero radica en que éste hábito es superior a los demás y redundante en ellos.⁴⁴ En efecto, una felicidad sin conocimiento no es humana, pero como la sabiduría es más cognoscitiva que la ciencia y el hábito de los primeros principios, la felicidad humana debe estar más ligada a este hábito que a aquéllos:

no es posible que la última felicidad del hombre consista en la contemplación que se da según el intelecto de los principios, que es imperfectísima, así como máximamente universal, conteniendo en potencia el conocimiento de las cosas; y es el principio, no el fin, del estudio humano, proveniente en nosotros de la naturaleza, no según el estudio de la verdad. Ni tampoco según las ciencias que versan sobre las cosas ínfimas. Conviene por tanto que la felicidad se dé en la operación del intelecto por comparación a las cosas inteligibles más nobles. Resta pues que la felicidad última del hombre consista en la contemplación de la sabiduría, según la consideración de las cosas divinas.⁴⁵

El segundo motivo, y el más importante, por el que Sto. Tomás radica la felicidad en el hábito de sabiduría estriba en el tema de éste conocimiento, a saber, Dios.⁴⁶ De los dos motivos hay que concluir “que la felicidad última consiste en el conocimiento de las realidades más inteligibles y según la virtud de la sabiduría”.⁴⁷ Por eso, este hábito incoa en esta vida la felicidad definitiva.⁴⁸

Todo hombre desea por naturaleza saber. Pero cabe añadir que todo hombre desea por naturaleza ser feliz. Sin embargo, de modo semejante a como el deseo de saber no es saber, cabe agregar que tampoco el deseo de ser feliz es ser feliz. Para ser feliz hay que *saber* serlo. Sin sabiduría, no cabe felicidad. La sabiduría humana se aprende y crece. Además, puede ser elevada por el don divino de la sabiduría que ofrece un refuerzo

sapiencial al saber humano.⁴⁹ De manera que serán felices tras esta vida los que hayan *sabido* serlo en ésta. He ahí la continuidad de la vida humana histórica con la posthistórica.

4. CONCLUSIONES, CUESTIONES ABIERTAS Y PROYECTO DE FUTURO

4.1. Conclusiones

Según Tomás de Aquino la sabiduría humana, en el punto que nos ocupa, se puede caracterizar según las siguientes tesis afirmativas:

1) *El hábito de sabiduría es un único hábito.*

2) Aunque se diga que sus temas sean los primeros principios, las últimas causas y los actos de ser, en rigor, *el tema propio del hábito de sabiduría es Dios.*

3) *Su conocimiento de Dios es más perfecto que el de los hábitos teóricos inferiores.* En efecto, el hombre dispone de tres hábitos *teóricos* (superiores a los prácticos), a saber, el de ciencia, el de los primeros principios y el de sabiduría. El primero no conoce a Dios. El segundo lo conoce "imperfectísimamente", sólo como primer principio real idéntico (Acto Puro). El tercero lo conoce de modo más perfecto. ¿En qué consiste esa perfección? Aunque Tomás de Aquino no lo indique, puede colegirse que radica en conocerle como *persona*.

4) *El hábito de sabiduría es el conocer afectivo más alto.* Está ligado a la felicidad (no ajeno a la caridad).

4.2. Cuestiones abiertas

Con todo, en este terreno, quedan en el *corpus* tomista una serie de cuestiones abiertas susceptibles de ulteriores investigaciones. Se indican las siguientes:

1) ¿El tema del hábito de sabiduría es único o plural? Que sea un hábito único no impide que sus temas sean plurales; más aún, que sean doblemente plurales, tanto hacia temas inferiores (hábitos...), como hacia las realidades superiores (intelecto agente y Dios).⁵⁰

2) Entre esas dualidades temáticas ¿conoce el hábito de sabiduría, junto a Dios, al propio *ser* personal humano (no a la *naturaleza* humana)? Si su tema propio es Dios como ser personal, el propio ser cognoscente y sus hábitos serían temas impropios o secundarios, pero ¿cabe conocimiento divino

sin propio conocimiento personal humano?; y a la inversa, ¿cabe conocer el ser personal que se es y se está llamado a ser sin conocimiento divino?

3) Si el hábito de sabiduría tiene también como tema el conocimiento de la propia persona como acto de ser personal, ¿es un hábito *adquirido* o más bien *innato*?, pues saber que se es persona no parece un conocer que se aprenda o enseñe, sino que es previo a todo otro saber e intransferible.

4) Si es innato, ¿cómo mantener que sea un hábito del intelecto posible, en vez de vincularlo como un instrumento suyo ("*habilitas*") al entendimiento agente.

5) Si se vincula al intelecto agente, es decir, si es solidario con él, ¿cabe persona humana sin el hábito de sabiduría? Parece que no.

6) Si sus temas son tanto Dios como el acto de ser personal, el hábito de sabiduría puede *crecer* por la activación del acto de ser personal, o ser *elevado* por el ser divino. A lo primero responde nuestra experiencia, pues crecemos en el conocimiento de nuestro ser personal que estamos llamados a ser y crecemos en el conocimiento de Dios. A lo segundo responde seguramente el *don de sabiduría*.

7) Si el hábito de sabiduría puede crecer o ser elevado ¿puede llegar a su consumación, a ser perfecto, o es, más bien incolmable? Seguramente lo segundo, porque por mucho que crezca o sea elevado nunca llegará a identificarse con el acto de ser personal humano. La distinción real siempre está vigente en la criatura, y la persona nunca es su hábito.

8) Una felicidad sin conocimiento no es humana, pero ¿acaso esa felicidad será un acto como operación inmanente?, ¿de la razón?, ¿tal vez un acto del hábito de sabiduría? ¿O será, más bien, un acto como acto de ser personal? Si la felicidad es *personal* tendrá que incidir enteramente en el *acto de ser personal* humano más que en su hábito. Por tanto, la felicidad consistirá seguramente en una elevación del acto de ser personal.

9) ¿Cómo se conoce el hábito de sabiduría? Parecen abrirse varias posibilidades:

9.a) ¿Se conoce él a sí mismo? En este caso estaríamos ante el problema de la *reflexio*, que parece contradictorio, porque si primero no conocemos el hábito y después sí ¿cómo llegar al saber desde la ignorancia?

9.b) ¿Es acaso alcanzado el hábito de sabiduría por un conocimiento inferior a él? En este caso, parece abrirse un proceso al infinito, porque si la sabiduría consiste en saber que *sabemos*, al ser hipotéticamente conocido este hábito por una instancia inferior, se daría lugar a un saber que sabemos que sabemos...

9.c) ¿Tal vez sea conocido el hábito de sabiduría por una realidad cognoscente superior? Superior al hábito de sabiduría sólo es el *intelecto agente*. Pero, ¿cómo va a ser el tema de una realidad humana superior un asunto inferior como es el hábito de sabiduría, si ya vemos éste mismo hábito tiene como temas asuntos superiores a sí como son Dios y, seguramente la propia persona humana?

9.d) ¿Acaso es trasparente, es decir, no intencional? Parece lo más correcto. Pero si es así, el hábito de sabiduría tiene que ser interno al acto de ser humano, pues no lo ilumina desde fuera sino que lo deja traslucir según la intensidad del hábito.

10) Si el hábito de sabiduría es transparente e interno al acto de ser personal, y el intelecto agente es superior al hábito de sabiduría (y es agente, acto), ¿qué impide sostener que el intelecto agente es del orden del acto de ser personal? Nada (sin embargo, para Tomás de Aquino es una *potencia*). Con todo, no por ser entroncado el intelecto agente en el acto de ser personal debe reducirse éste a ser enteramente entendimiento agente.⁵¹

4.3. Proyecto de futuro

Toda propuesta, como oferta libre que es, es susceptible de aceptación libre. Si la clave de este congreso busca fomentar un humanismo más hondo, más incisivo, más cristiano, tal vez sea pertinente – siguiendo a Tomás de Aquino –, la siguiente oferta: *acrecentemos el hábito de sabiduría*. ¿Cómo? Conociendo mejor (es decir, *personalmente*) su tema: Dios y, consecuentemente, – desde él – conociendo mejor la propia persona que somos y estamos llamados a ser. Cualquier mejora debe comenzar por uno mismo.

¹ S.c.G., I, I, c. 1. Cf. asimismo: *ibid.*, I, IV, c. 12, n. 2.

² "Sapientia sit circa causas", *In Metaph.*, I, I, lec. 1, n. 35; "sapientia est causarum speculatrix", *ibid.*, I, I, lec. 4, n. 2; "sapientia... non practica sed speculativa; et quod sit cognoscitiva causarum", *ibid.*, I, II, lec. 2, n. 1.

³ "Sive demonstratio procedat ex causis inferioribus, sicut et scientia, sive ex causis altissimis, ut in sapientia", *In Boet. De Trin.*, 3, 5, 1, ad 1; "sapientia in homine dicitur habitus quidam quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum", S.c.G., I, IV, c. 12, n. 2; "circa huiusmodi est sapientia quae considerat altissimas causas, ut dicitur in *I Metaph.*", S.Th., I-II, q. 57, a. 2, co; "de altissimis, quae considerat sapientia", S.Th., I-II, q. 66, a. 5, ad 1; "obiectum autem sapientiae praecellit inter obiecta omnium virtutum intellectualium, considerat enim causam", S.Th., I-II, q. 66, a. 5, co; "nomen scientiae impor-

tat quandam certitudinem iudicii, ut dictum est; si quidem certitudo iudicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia”, *S.Th.*, II-II, q. 9, a. 2, co; “sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causae altissimae in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere ... prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causas altissimam simpliciter”, *S.Th.*, II-II, q. 47, a. 2, ad 1; “circa causas altissimas”, *In Post. Anal.*, I, I, lec. 44, n. 11; “causas primas”, *In Metaph.*, I, I, c. 1, n. 34. “sapientia enim est cognitio altissimarum causarum, quia eius est iudicare; quod nullus potest sine causa altissima”, *Super ad Phil.*, 2, 1/69; “sapientia, quae est de causis altissimis”, *Super Is.*, 11/160.

⁴ “Sapientia est primarum causarum, et eius quod est maxime scibile, et quod est maxime certum”, *In Metaph.*, I, III, lec. 4, n. 11.

⁵ “Sapientia considerat causas altissimas et maxime univesales, et est nobilissima scientiarum”, *In Metaph.*, I, XI, lec. 1, n. 1.

⁶ “Si sapientia est principalis et praeceptiva respectu aliarum, maxime videtur quod procedat per causam finalem”, *In Metaph.*, I, III, lec. 4, n. 10. Como es sabido, la causa final admite para Tomás de Aquino un doble significado: o como fin intrínseco al universo, que es el orden, o como fin externo y último, que es Dios. En este sentido se entiende a Dios como causa. Cf. Johnson, M.F., “The sapiential character of the first article of the Summa theologiae”, en *Philosophy and the God of Abraham, Essays in memory of James A. Weisheipl*, ed. James Long, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991, pp. 85-98.

⁷ “Habitus qui ordinatur ad finem ultimum sit principalior, et imperet aliis habitibus”, *S.Th.*, II-II, q. 47, a. 11, ad 3.

⁸ “Est autem veritas quod sapientia est una scientia, quae tamen considerat plura principia”, *In Metaph.*, I, XI, lec. 1, n. 4.

⁹ “Sapientia autem nullus generationis, idest operationis est considerativa, cum sit de primis principiis entium”, *In Ethic.*, I, VI, lec. 10, n. 2.

¹⁰ “Sapientia non habet tantum rationem principii, sed etiam eius quod est a principio; et etiam magis, in quantum proprie sapientia et scientia de conclusionibus est, quanvis etiam sapientia principiorum sit, ut in VI *Ethic.* dicitur”, *In I Sent.*, d. 34, q. 2, a. 1, ad 3.

¹¹ *In Metaph.*, I, VI, lec. 1, n. 1. En este sentido, cf. Vicente Rodrigo, J., “El verdadero objeto de la metafísica según Santo Tomás”, *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d’Aquino nel suo settimo centenario*, ed. Domenicane Italiane, Napoli, 1977, pp. 426-434.

¹² “Licet Causa Prima, quae Deus est, non intret in essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino”, *De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 1.

¹³ “Nihil potest esse verius quam scientia et intellectus (nam sapientia in his intelligitur)”, *In Post. Anal.*, I, II, lec. 20, n. 15.

¹⁴ “Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere”, *S.c.G.*, I, I, c. 1, n. 4; “omnis cognitio veritatis pertinet ad sapientiam”, *In Psalmos*, 48, n. 2; “et tanto aliquis magis poterit solus existens speculari veritatem, quanto fuerit magis perfectus in sapientia”, *In Ethic.*, I, X, lec. 10, n. 16.

¹⁵ “Ea quae pertinent ad ens in quantum est ens: quorum cognitio pertinet ad sapientiam simpliciter dictam”, *In Ethic.*, I, VI, lec. 5, n. 7.

¹⁶ “Intellectus autem cognoscit incorporalia: sicut sapientiam, veritatem, et relationes rerum”, *S.c.G.*, I, 2, c. 66, n. 4. Pero esto plantea una dificultad metódica, a saber, que si los temas son incorpóreos, no se podrán conocer por abstracción. De manera que, o bien habrá que admitir que disponemos de otro tipo de conocimiento, o que se conocen indirectamente por abstracción.

¹⁷ Cf. Paolinelli, M., "Sapienza e filosofia in S. Tommaso", *Rivista Neoscholastica di Filosofia*, 79 (1987), pp. 196-216.

¹⁸ "Humana autem sapientia in Dei cognitione consistit", *Super Ev. Iohan.*, 17, 6/279; "Sapientia est cognitio de divinis", *Super ad Philip.*, 2, 1/71; "sapientiae, quae est cognitio divinarum", *Super ad Ephes.*, 1, 3/62; "obiecto dignissimo, quod Deus est", *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2, qc. c, co; "vera namque sapientia consistit in Dei cognitione", *In Psalmos*, 44, n. 1; *ibid.*, 47, n. 2; "sapientia non est qualiscumque scientia, sed scientia rerum honorabilissimarum, id est divinarum", *In Ethic.*, l. VI, lec. 6, n. 1; "sapientia proprie in cognitione Dei, et divinarum consistit", *Super Iohan.*, 1, 11; "sapientia est cognitio divinarum rerum", *Super I ad Cor.*, 1, 3/200; "manifestum est autem quod nullus potest dicere aliquem Deum nisi habeat virtutem et sapientiam divinam", *Super, Ev. Iohan.*, 17.1/281. Tomás de Aquino atribuye este conocimiento tanto al hábito natural como al don de sabiduría: "sapientia quae simpliciter sapientia dicitur, sive sit virtus intellectualis, sive donum, de divinis est principaliter", *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 1, qc. b, co.

¹⁹ "Philosophus ibi accipit philosophiam stricte pro sapientia de divinis, quae speciale nomine philosophia prima dicitur", *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2, qc. c, ad 2; "Philosophus in VI *Ethic.* dicit quod sapientia est quasi caput scientiarum. Sed omnis cognitionis caput est cognitio quae est de divinis. Ergo sapientia est circa divina", *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 1, qc. b, sc. 2.

²⁰ "Sapientia enim est divinarum rerum cognitio, ut dicit Augustinus, IV *De Trinitate*", *Super ad Ephes.*, 5m 6/88; "Augustinus dicit, quod sapientia est divinarum rerum cognitio, sicut et scientia humanarum", *Super ad Iohan.*, 1, 11/21; "sapientia simpliciter est cognitio divinarum rerum, ut Augustinus dicit in libro *De Trinitate*", *Super ad Rom.*, 8, 2/37.

²¹ "Ad idem non sunt necessarii duo habitus. Sed ad divina ordinantur sapientia. Ergo scientia non est divinarum", *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 3, qc. a, sc. 2; "sapientia enim est cognitio divinarum, scientia vero est creaturarum", *Super ad Colos.*, 2, 1/129; "sciendum est quod sapientia, si proprie sumatur, differat a scientia, quia sapientia est circa divinarum cognitionem", *In Psalmos*, 52, n. 1/36. Una excepción a esta tesis la ofrece el texto que sigue: "et ideo, cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et e converso, cum secundum res divinas iudicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet", *S.Th.*, II-II, q. 9, a. 2, ad 3.

²² "Differunt autem sapientia et prudentia. Nam sapientia est cognitio divinarum rerum", *Super I ad Cor.*, 1, 3/199; "prudentia est circa bona humana, sapientia autem circa ea quae sunt homine meliora", *In Ethic.*, l. VI, lec. 6, n. 8. Cf. también: *S.Th.*, II-II, q. 47, a. 2, ad 1; *Super ad Rom.*, 8, 2/29.

²³ "Sapientia, ex hoc ipso quod non est circa humana, sed circa divina, non communicat cum virtutibus moralibus", *De Vir.*, q. 5, a. 1, ad 4.

²⁴ "Non eodem modo considerat de Deo intellectus et sapientia, et ideo sapientia non includitur in intellectu", *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 2, qc. c, ad 1; "intellectui et sapientia, quae sunt circa divina", *S.Th.*, II-II, q. 9, a. 4, ad 3.

²⁵ "Perfecta autem cognitio Dei est per lumen sapientiae, quae est cognitio divinae veritatis", *Comp. Theol.*, I, 213/33.

²⁶ *De Ver.*, q. 10, a. 12, rc. 7.

²⁷ "Homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per eius

similitudine, in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat”, *S.c.G.*, l. I, c. 11, n. 5.

²⁸ “Sapientia, quae nunc contemplatur Deum, non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus”, *De Vir.*, q. 1, a. 12, ad 11/4.

²⁹ *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 1, qc. b, sc. 1.

³⁰ “Cognitio Dei ad sapientiam pertinet. Sed non omnes habent sapientiam. Ergo non omnibus notum est Deum esse”, *De Ver.*, q. 10, a. 12, sc. 7.

³¹ *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 1, qc. c, ad 1. Para algún autor la sabiduría comporta tanto conocimiento como amor. Cf. Schmidt, C., “La sabiduría en Santo Tomás. Ascensión a la intimidad con Dios por participación de la verdad y el amor”, *Sapientia*, 39 (1984), pp. 119-132.

³² *S.Th.*, I-II, q. 68, a. 4, ad 5. Para otros, este hábito permite incluso un conocimiento de la propia persona como ser cognoscente. Así, según Polo, “la sabiduría como hábito puede definirse así: el hábito por el que el hombre conoce (aquí entra ya el sujeto) su coexistencia con el ámbito de la realidad en su amplitud misma (lo que podríamos llamar su puesto en la totalidad de lo real)”, *Curso de Teoría del Conocimiento*, vol. II, Pamplona, Eunsa, 3ª ed., p. 210.

³³ *In III Sent.*, d. 33, q. 1, a. 2, qc. c, sc. 1.

³⁴ “Inter omnes autem operationes virtutis delectabilissima est contemplatio sapientiae, sicut est manifestum et concessum ab omnibus. Habet enim philosophia in sapientiae contemplatione delectationes admirabiles, et quantum ad puritatem, et quantum ad firmitatem. Puritas quidem talium delectationum attenditur ex hoc, quod sunt circa res immateriales. Firmitas autem earum attenditur secundum hoc, quod sunt circa res immutabiles”, *In Ethic.*, l. X, lect. 10, n. 11; “delectatio contemplationis sapientia in seipsa habet delectationis causam”, *In Boet.*, *de Heb.*, /50.

³⁵ *Super II ad Cor.*, 13, 3/70.

³⁶ “Sapientia non solum est speculativa sed etiam practica”, *S.Th.*, II-II, q. 45, a. 3, sc.

³⁷ “Voluntas sapientiam praeire non potest”, *In I Sent.*, d. 6, q. 1, a. 3, ex.

³⁸ *In Ethic.*, l. VII, lect. 13, n. 7. No hay que temer, por tanto, a este deleite. Es más, es el que más se opone al deleite sensible más intenso y que más aparta de la contemplación: “contra gulam quae sensus hebetat, intellectus; contra luxuriam sapientia, quia gustatio spiritu desipit omnis caro”, *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, co.

³⁹ “Quicumque habet caritatem habet sapientiam”, *In III Sent.*, d. 36, q. 1, a. 3, sc. 2.

⁴⁰ *S.Th.*, I-II, q. 38, a. 4, co. Por ese motivo “de sapientia sapiens non tristetur. Tristatur tamen de his quae sunt impeditiva sapientiae”, *ibid.*, I-II, q. 59, a. 3, ad 1.

⁴¹ *S.c.G.*, l. I, c. 2, n. 1.

⁴² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. VI, cap. 12 (BK 1144 a 5-7).

⁴³ *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 4, co.

⁴⁴ “Felicitas sit sapientia, quae est perfectio summa rationis speculativae”, *In Ethic.*, l. I, lect. 12, n. 9; “speculativa operatio est intellectus secundum proprium virtutem eius, scilicet secundum sapientiam principaliter, quae comprehendit intellectum et scientiam. Et quod in tali operatione consistat, felicitas, videtur esse consonum eis, quae in primo dicta sunt de felicitate”, *ibid.*, l. X, lect. 10, n. 7; “maxime in operatione sapientia invenitur felicitas”, *ibid.*, l. X, lect. 10, n. 17; “felicitas speculativa attribuitur sapientiae, quae comprehendit in se alios habitus speculativos”, *ibid.*, l. X, lect. 12, n. 1; “perfecta felicitas consistat in contemplatione sapientiae”, *ibid.*, l. X, lect. 12, n. 14; (la felicidad) “relinquitur ergo quod sit operatio secundum sapientiam, quae est praecipua inter residuas intellectuales, quae sunt sapientia, scientia et intellectus, ut ostendit in VII *Ethic.*: unde et in X *Ethic.*,

sapientem iudicat esse felicem. Sapientia autem, secundum ipsum, est una de scientiis speculativis, caput aliarum, ut dicit in VI *Ethic.*, et in principio *Metaph.*, scientiam quam in illo libro tradere intendit, sapientiam nominat", *S.c.G.*, l. III, c. 44, n. 5.

⁴⁵ *S.c.G.*, l. III, c. 37, n. 8.

⁴⁶ "Finis humanae vitae est cognitio Dei, etiam secundum Philosophos qui ponunt felicitatem ultimam in actu sapientiae secundum cognitionem nobilissimi intellegibilis", *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, qc. a, ad 1; "felicitas contemplativa, de qua philosophi tractaverunt, in contemplatione Dei consistit: quia secundum philosophum, consistit in actu altissimae potentiae quae in nobis est, scilicet intellectus, et in habitu nobilissimo, scilicet sapientiae, et etiam obiecto dignissimo, quod Deus est", *ibid.*, d. 35, q. 1, a. 2, qc. c, co.

⁴⁷ *S.Th.*, I, q. 88, a. 1, co.

⁴⁸ "Actus sapientiae est quaedam inchoatio seu participatio futurae felicitatis", *S.Th.*, I-II, q. 66, a. 5, ad 2.

⁴⁹ Sobre este punto cf. *In III Sent.*, d. 35, aq. 2, a. 1, qc. c, sc. 2; *De Ver.*, q. 28, a. 4, ad 8; *S.Th.*, I, q. 1, a. 6, ad 3; *ibid.*, I-II, q. 62, a. 2, ad 2; *ibid.*, II-II, q. 4, a. 8, co; *ibid.*, q. 19, a. 7, co; *ibid.*, q. 45, aa. 2 y 3. En cuanto al don de sabiduría del Espíritu Santo, cf. González Ayesta, C., *El don de sabiduría según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1999. Cf. asimismo: Widow, J.A., *Naturaleza de la sabiduría cristiana*, Santiago de Chile, 1970; Piolanti, A., *La conoscenza sapienziale di Dio in S. Tommaso*, Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1980; Poppi, A., "Eredità classica e innovazione cristiana nel concetto di 'sapientia' in S. Bonaventura e S. Tommaso d'Aquino", *Il concetto di "sapientia" in San Bonaventura e San Tommaso*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 1983. También San Buenaventura distinguía entre la sabiduría como la más alta forma de conocimiento natural humano y la *sapientia christiana* que conduce a vivir en Dios. Cf. Corvino, F., "La 'sapientia' e l'unità del sapere in S. Bonaventura", *Il concetto di "sapientia" in San Bonaventura e San Tommaso d'Aquino*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 1983.

⁵⁰ Si el hábito de sabiduría es un conocer distinto del hábito de los primeros principios, su tema propio no pueden ser los primeros principios, puesto que éstos son los temas propios del intelecto como hábito. Si lo que alcanza a conocer el hábito de sabiduría es a Dios, no puede conocerlo como principio, como fundamento, sino más allá del carácter principal o fundante, a saber, como ser personal libre.

⁵¹ Cf. mi trabajo: "El entendimiento agente según Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), pp. 105-124.

CONCEPTION OF HUMAN BEING ACCORDING TO ST THOMAS AQUINAS

JACEK SURZYN

The validity of question “what is man” and the weight of the philosophical theory on the human being seem not to be in doubt. This problem was undertaken also by St Thomas Aquinas and his solution to this matter is very interesting. St Thomas thought that man is the composition of a soul and a body, however this compound is specific and may be reduced to the conception of *commensuratio animae ad hoc corpus*. According to St Thomas, man carries out his functions – from the most straightforward to the most complicated – through one form, meaning the soul, which is assigned to the concrete body. This *commensuratio* lasts in the soul indifferently whether the soul is connected with the body or not. The body as material causes man to be different from all other individual men. Therefore it fulfils the role of principle of individuation and in this sense the body has to be defined as *materia quantitate signata*. However the soul makes up the body and guarantees its identity. In this perspective the compound of soul and body is a specific relationship – *commensuratio*. Therefore death is only the temporary separation of it, that substantially creates the autonomous whole. The consequences of this are far-reaching. Firstly, in St Thomas’s conception of man neither the soul nor the body are independent substances. We have here to deal with two partial substances, which together really consist in a total substance – the human being. Thus man is the real unity, consisting of the soul as the form and the body as potency. Consequently, in each man there is only one substantial form – *in hoc non est alia forma substantialis quam anima rationalis*, and only man is the full and true substance *as unum per se*. Some differences among souls are not accidental but substantial, and have their source in matter. According to St Thomas, in it appears the perfect act of divine creation, in which God appoints to existence an immortal soul, closely connected with a body. St Thomas in the conception of the human being emphasizes the exceptionality and uniqueness of every individual man. For St Thomas man becomes an exceptional person, who is “created in God’s similarity”.

The validity of question “what is man” and the weight of the philosophical theory on the human being seem not to be in doubt. This problem was undertaken also by St Thomas Aquinas and his solution to this matter is very interesting.

At the beginning of the study of St Thomas Aquinas' conception of human being we should inquire into what is the inherent structure of the natural being and then go on to the peculiarities and differences of things. With respect to living beings, it is first necessary to ask what all of them have in common and only then inquire into the various types of living beings. What is common in all living beings is the soul. This means that all living beings in the natural world have an *anima*. That is why Aristotle begins his research on living beings with a treatise on the soul. St Thomas accepts it.¹

In this perspective neither Aristotle nor St Thomas began the study of physical things by isolating them from the natural world as the fundamental and actualised principle of the substance of every being. But rather, form was studied by them as a function of the whole of which it is a part.²

Consequently, the study of the soul ranks high both in the dignity of its object and in the exactness of its knowledge. On this point one doubtful principle exists, because according to Aristotle these two criteria are seldom realised in the same science. Metaphysics, for example, may seek knowledge of the principal and the highest object – it means being as being (*ens inquantum ens*). And according to it metaphysics is the most speculative, theoretical science of the human intellect, but consequently its method is a far cry from the precision of other natural sciences like mathematics and physics. Metaphysics asks about the primary principle of the whole reality, mathematics about the formal conditions of this reality and physics about the spiritual and material aspects of it. What is the place of the soul and of the science which studies it in that structure? There is no doubt that the problem of the soul is the metaphysical question. A science that ranks high in the worthiness of its object is likely to rank low in the exactness of its knowledge and vice versa. Meanwhile it is certain that St Thomas thinks here of the two criteria as dignity of object and certainty of knowledge. Thus, we are not only seeking knowledge as cognition of something that ranks high on the ontological scale, our knowledge of the soul is noteworthy for its certainty. For St Thomas certainty of knowledge of the soul is grounded in the human experience of life, it is a certainty that everyone is alive.

Consciousness of the natural-physical world is also consciousness of human activity and corpuscularity. It is the most simple experience of one's own identity, for example: I experience it when I am aware that I have full control over my body, I can open and close my eyes, move my hands, my legs and so on. Strictly speaking, I am alive because of the vital activities in which I engage. It is the ordinary, immediate experience of man. The principle of this consciousness is the experience of understanding, which is the

primary function of the soul. St Thomas confirmed it in his book *On There Being Only One Intellect*. He said that we would not ask what intellect is, if we did not have the experience of understanding:

The power and irrefutability of this demonstration is clear from the fact that whoever wishes to differ with it necessarily says what is absurd. That this singular man understands is manifest, for we would never ask about intellect unless we understood; nor when we ask about intellect are we asking about anything other than that whereby we understand.³

The certainty that man has a soul is based on his certainty that he has a different makeup from bodies that cannot perform the operations that man can. Consequently this certainty is not to be confused with the clear and distinct knowledge of what the soul is. For this reason Aristotle in his famous book *On the Soul* writes that it is principal to know what sets off living bodies like himself from nonliving things. In this context he gives us a specific definition of the soul. Speaking in general, the soul is called the primary actuality of a physically organised body.⁴ The route to this definition assigns the thing to be defined to a type or class (*genus* and *species*) and shows how it differs from other things of that type. We must remember as well that on the grounds of Aristotle's metaphysical specification everything can be categorised most generally by means of the distinction between *substantia* and *accidens*. The question is here to define in which class of them falls the soul.

According to substance we have several meanings for it: firstly, substance can mean form or essence, that by virtue of which a thing is called a "this". Secondly, it can mean matter; that which is in itself a "this". Thirdly, substance can mean the compound of both. Matter in the strict sense is pure potentiality, form on the other hand is actuality, but actuality can be distinguished further, when for example we can distinguish between one who actually has some kind of skill but is not using it and one who has it and is actually using it.

In this way human substance is a primary compound of the body as matter-potentiality and soul as form-actuality. The being of the body is autonomous unity in the natural world as a physical object. But some kinds of bodies have lives in themselves, others do not.⁵ If some bodies are alive and some are not, it means that life cannot be explained by the fact that something is only a body. Also, the body needs something other to be alive. On the other hand a physical object is alive, because it is the composition of actuality and potentiality to be alive and the soul is a substantial form of the living body, the actuality of a body potentially having life. According to St Thomas, Aristotle dealt with this paradigm when he explained that a

body having life would be taken to be a compound living substance. St Thomas writes:

He (Aristotle) begins by demonstrating the definition of soul that has already been given in the way mentioned, namely, through effects. And he uses this argument. That which is the first principle of living is the act and form of living things; but soul is the first principle of living in living things; therefore it is the act and form of living body.⁶

This paragraph is a clear exposition of the role and function of the soul and body in human substance. But now it is necessary to analyse some other aspects of St Thomas' conception of humanity.

The title *Doctor Angelicus* that was given to St Thomas by followers is not accidental. It means something more perceptible and concrete, namely science making up the indispensable key for understanding the whole of Thomistic philosophy and anthropology. Surely, for St Thomas, theological speculations over the nature of angels made up an important element of philosophical considerations. He sketches a distinct line of demarcation between angels, that is, the world of pure spirits on one side, and men, that is, the world of the psycho-physical beings on the other. Whether considered indifferently in a state of connection with the body, or under examination as an abstract post mortem (after death), the human soul becomes something in itself different from the angel. That difference is not only difference of degree, it is ontological difference.⁷

The angel's essence is purely spiritual and is unconnected in its existence with matter. Consequently, the angel is pure form only, as opposed to the human soul, which is connected with matter. This composition is the fundamental relationship, though form is not connected with matter inseparably.⁸

It means that in the inherent structure of man neither the body nor the soul are completely independent substances. We have to deal with two partial substances here, which together make up the total human substance.⁹ St Thomas shows that man is constructed as the whole completely organised structure with form as the element of activity and matter as the element of potentiality, that is able to be organised by form. The element of activity of that structure is called soul, potentiality is called body together with all the after-effects, which it is possible to deduce from Aristotle's conception.

According to that position the true substance and unity of man is reached when we have to deal with the concrete, really existing man as a human being, and so with the whole *compositum* constructed with this soul and this body. To be sure in the specific sense the soul is independent of possible existence apart from the body because it is able to act without the phys-

ical functions. There follows the principle – *operatio sequitur esse*. However, such existence of the soul is very imperfect and incomplete.¹⁰ St Thomas underlines that the connection of the soul is not damaging for the soul, just the opposite: this connection perfects the soul – *ad melius animae*.¹¹

In this perspective the soul is the human part, it is not the spontaneous form, which links itself with matter only accidentally. That connection as “union” can be visible most clearly in the Thomistic science about two *genera* of happiness; the first, called intensive, belongs to deceased men immediately post mortem, the second, called extensive, comes after the resurrection of bodies.

Resurrection not only has a theological character, connected with faith, but also a philosophical nature. It grows as a metaphysical necessary renewed connection of the soul and body into the independence *compositum*, which makes up the irrefutable and inseparable substantial being.¹²

The very important consequence of such a position is accepting from St Thomas only one form in man as a concrete being. In order to explain this position we must return to Aristotle. According to him in every proper being as composition several substantial forms are not possible, but only one form is possible, which updates the possibility of one matter – *forma dat esse*. Since man is not an accidental composition, but substantial unity in the sense of *unum per se*, he has to also be full and true composition. In this meaning only one substantial form steps out in every man: “*in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis; et per eam homo non solum est homo, sed animal, vivum, et corpus, et substantia, et ens ...*”.¹³

The human soul in the broad sense as a form is a constitutively substantial form in man and this form is responsible for all function in him, from the lowest (*corporeitates*, vegetativeness) to the highest (intellectual life).¹⁴ This proposition is a pure symptom of Aristotle’s hylomorphism and was applied by St Thomas with all consequences in the science on human beings.

As a result of that position St Thomas was often accused of a special kind of materialism. According to this opinion he degraded the Augustinian model of pure spirituality to conception, where the soul becomes in some special way dependent on the body. There is no doubt that it is an unfair opinion. The prominent Polish expert of Thomistic philosophy, St Swieżawski, wrote as follows:

... we are not speaking here about some treason of the spirituality of the soul – but that in the human conception of St Thomas the soul states not only some origin of the spiritual life, but the same soul also becomes the keystone of the uniformity of the whole, psycho-

physical human life. Therefore such a characteristic connection of spiritual and carnal functions appears, and at last the mutual connection of soul and body at all degrees of human activity.¹⁵

Strictly speaking the composition of the soul as form and the body as matter is a necessary relationship unity. The soul-form is something general, whereas the body-matter is the principle of individuation.

The dispute about the principle of individuation and rule of the soul was a very important problem of scholasticism in the 13th century. It caused also great doctrinal difficulties, because from isolated immortality of human soul consequences were far-reaching. They induced namely Averroes and the Latin Averroists, first of all Siger of Brabant, to contradictably isolate the immortality of the human soul.¹⁶ On those grounds the theory of monopsychism, widely discussed by contemporaries, came into being.

Thomas completely threw aside such a solution. He based himself on the Aristotelian proposition about matter as principle of individuation, as well as on the unrepeatedness of the individual immortality of the soul and composed the original conception of man as *commensuratio*. This means that in the human being the body is not added accidentally to the soul (*ei accidit*), but the essence of the given soul states its subordinating-*commensuratio* hereinto "this" body.¹⁷

For St Thomas, *commensuratio*-subordinating strictly goes together with the fundamental relationship of the unity of form-material that occurs in every man, which is understood as specific compounded substance. *Commensuratio* of "this" body lasts for the given soul for as long as the soul itself lasts. It provides in the soul the connection with matter for the duration of the soul's existence, as well as the spiritual soul, which was abstracted through death from the body. Such a solution makes possible individual immortality, raising in this way the rank and validity of the composition, human composition.¹⁸

In this way all differences among souls are not accidental, but substantial, and matter becomes the most basic of them. Matter is here widely understood, it does not understand only directly the body as corpuscularity befalling every man. Rather, it expresses possibility-potentiality, and so an elementary factor, which is able to act. It means that matter-potentiality marks in the case of the concrete man whole material and spiritual areas in which man lives. On the other hand it is all that is constituted as the *materia quantitate signata* of human existence.

Simultaneously there is place here for the divine act of creation, through which God appoints to existence immortal soul as an independent

substance. In this perspective the rule of God might be compared to the activity of a brilliant artist, who through His genius created human souls.

The partial consequence of such decisions is also accepted by St Thomas for specific epistemological solutions. According to St Thomas in man – similarly to Aristotle – the human soul seems to be nothing more but unwritten board – *tabula rasa*. Aristotle's condition plays here a fundamental role: *nihil est in intellectu quod non fuerat in sensu*. Therefore, all that we get to know, we get to know through the senses. St Thomas does not hesitate to accept from Aristotle that human intellectual abilities are dependent in a decisive degree on our physical data. Furthermore it depends on the competence of our senses – and a special place is occupied here by the sense of sight, which best testifies the ability of sensual perception.¹⁹

However if all our knowing has its beginning in the senses, then the human soul is not able to get to know itself directly.²⁰ This is possible only through the use of the principle of causality, which is deduced from the usual symptoms of physical life, possibly ascertainable experientially and coming to the principles or the causes of such symptoms. Finally in the whole of that order one should come at last to the soul, which in this meaning will be understood as the final physical cause.

Such unknowable soul is the cause of the symptoms of physical life. The soul is the final border of human existence. St Thomas' conception of the human being was something very characteristic for that fact. Namely, if the fundamental condition of humanism at all is pointed out, i.e. the dignity and exceptionality of the human place in the order of creatures, then St Thomas' man embodies it perfectly. Man is here created as a person – *persona*, meaning he occupies the highest position in the natural world. Every kind of activity should be steered towards man in the aim of preserving his exceptionality and dignity.²¹

¹ Thomas Aquinas, *In I De anima*, lectio 1, n. 1, "Rerum autem animatarum omnium quoddam genus est et ideo in consideratione rerum animatarum oportet primo considerare ea quae sunt communia omnibus animatis, postmodum vero illa quae propria st cuilibet rei animatae. ... Aristoteles ergo volens tradere scientiam de ipsis rebus animatis, primo tradit scientiam de anima, postmodum vero determinat de propriis singulis animatis in sequentibus libris".

² Aristotle, *On the Soul*, 1. 1. 402a 1-4, "Holding as we do that, while knowledge of any kind is a thing to be honored and prized, any kind of it may, either by reason of its ...".

³ Thomas Aquinas, *De unitate intellectus*, cap. III, 62: "Virtus autem huius demonstrationis et insolubilitas apparet, quia quicumque ab hac via divertere voluerint, necesse habent inconveniens dicere. Manifestum est enim de intellectu quereremus nisi intelligeremus; nec cum querimus de intellectu, de alio principio querimus quam de eo quo nos intelligimus". English translation: R. McInerny, *Aquinas Against the Averroists*, West Lafayette, Indiana 1993, p. 81.

⁴ Thomas Aquinas, *In II De anima*, lectio 1, n. 233. See also article: M. De Corte, "La définition aristotélicienne de l'âme", in *Revue thomiste* 45 (1939), pp. 460-508.

⁵ Aristotle, *op. cit.*, 412a 14-16.

⁶ Thomas Aquinas, *In II De anima*, lectio 3, n. 253.

⁷ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 51, a. 1, conclusio: "In quancumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet praexistere aliquid perfectum in genero illo. Sunt igitur aliqua substantiae perfecte intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiae intellectuales sunt unitae corporibus, sed aliqua sunt a corporibus separatae, et has dicimus angelos".

⁸ Thomas Aquinas, *Quaestio disputata de anima*, II, conclusio: "... anima humana ... est quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa, sicut aliae formae materialis, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis ...".

⁹ Thomas Aquinas, *In Librum de anima*, II, 1.

¹⁰ Thomas Aquinas, *S.Th.*, I, q. 118, a. 3, conclusio: "Cum anima sine corpore existens non habeat suae naturae perfectionem, nec Deus ab imperfectis opus suum inchoaverit; simpliciter fetendum est animas simul cum corporibus creari et infundi".

¹¹ *Ibid.*, q. 89, a. 1, conclusio: "Si ... animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutae, ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. ... Propter malius animae est ut corpori uniat, et intelligat per conversionem ad phantasmata".

¹² *Ibid.*, III, q. 50, a. 2, ad 2: "Ad secundum dicendum, quod Verbum Dei dicitur unitum carui mediante anima, inquantum caro per animam pertinet ad humanam naturam, quam Filius Dei assumere intendebat; non autem ita quod anima sit quasi medium ligans unita. Habet autem caro ab anima quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam anima separatur ab ea, inquantum scilicet in carne morta remanet ex divina ordinatione quidam ordo ad resurrectionem. Et ideo non tollitur unio divinitatis ad carnem".

¹³ Thomas Aquinas, *De spiritualibus creaturis*, III c, ad 14. See also: *S.Th.*, I, q. 76, a. 3: "Sed enim ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. ... Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine sensitiva et intellectiva et nutritiva".

¹⁴ See the very interesting consequence of that position: Thomas Aquinas, *S.Th.*, I, q. 77, a. 1: "Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim inquantum est forma est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis".

¹⁵ St. Swieżawski, *Albertyńsko – tomistyczna a kartezyjańska koncepcja człowieka*, in: St. Swieżawski, *Człowiek średniowiecza*, Warszawa 1999, p. 107. See also: Thomas Aquinas, *S.Th.*, I, q. 91, a. 3, ad 1: "Necessarium enim fuit quod homo inter omnia ani-

malia respectu sui corporis haberet maximum cerebrum: tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quae sunt necessariae ad intellectus operationem ... tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quod homo sit rectas staturae. Magnitudo autem cerebri propter eius humiditatem est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem”.

¹⁶ For Averroes’ conception of immortal soul see: O.N. Mohammed, *Averroes’ Doctrine of Immortality*, Waterloo 1984, pp. 87-88.

¹⁷ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, q. 73. See also: *De spiritualibus creaturis*, IX, ad 4.

¹⁸ Thomas Aquinas, *S.c.G.*, II, q. 81: “... commensurationes remanent in animabus, etiam perventibus corporibus, sicut et ipsae earum substantiae manent quasi a corporibus secundum ess non dependentes. Sunt enim animae secundum substantias suas formae corporum; ... in quantum autem formae sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas. Unde patet quod ipsae diversae commensurationes manent in animabus separatis, et per consequens pluralitas”.

¹⁹ *Ibid.*, III, q. 84.

²⁰ Thomas Aquinas, *S.Th.*, I, q. 87, a. 1, conclusio: “Intellectus humanus, cum se habeat in genere rerum intelligibilium, ut ens in potentia tantum, non cognoscit seipsum per suam essentiam, sed per actum quo intellectus agens abstrahit a sensibilibus species intelligibiles”. See also: A. Anzenbacher, *Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl*, Wien-München 1972, pp. 44-49.

²¹ See: M. Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1982, p. 28: “Thomas’ Weltsystem eine eigene Gattung ganz besonderer Art, weil in ihm die Menschenseele, der niederste der Geister, mit dem Menschenleibe, dem höchsten der Körperlichen Dinge, substantiell vereinigt ist, so daß er gleichsam als ,der Horizont und die Grenzscheide der geistigen und der körperlichen Natur’ erscheint”.

EL HUMANISMO CRISTIANO Y LA HISPANIDAD

JUAN J. ÁLVAREZ ÁLVAREZ

The word 'Hispanidad' has a long history and may be used for different realities. With it we can refer to all of the nations in which the Spanish root has served as a link and growing constitutive factor. But it may also recall the link that expresses the 'Spanish essence' or a 'way of being Hispanic'. That link has been forged in the furnace of a collective History of a people and it has been discovered through the analysis of that same History and its Culture; it has been externally projected in many places and peoples, and, in turn, has been enriched with their influence. Following this second viewpoint, we will draw the profile of that essence or way of being, which Spain has assumed or understood throughout a long period of her History as an Ideal and a 'call for a mission'; we will see that the fundamental element of that Ideal, the one that explains it and gives it unity in being fulfilled in a particular figure or human type, is the Christian Faith; and that it is that very Faith which – being established as a true humanism by the philosophical speculation of the Thomistic School of Salamanca, and being lived in a coherent way by the Spanish missionaries –, gives life to the best, the richest and the special Spanish way of acting. Today 'Hispanidad', conceived as an inspiration in a realistic and dynamic way, can continue to fulfil an important mission serving the man who wants to be ecumenical but who is not aware of the true foundation nor of the final aim of that ecumenism.

I

Puede decirse que la filosofía práctica, en régimen cristiano, se desarrolla teniendo a la persona como eje conductor. Tanto la filosofía de la historia como la filosofía política, por ejemplo, ven a la persona como centro y referencia de sus análisis: para ambas, la persona es, en diversos modos, objeto y sujeto de investigación. Es sujeto, porque, individual o colectivamente, la persona es agente de la historia y de la vida política; es objeto, porque lo que se intenta es, en el primer caso, desentrañar el sentido de una historia que es viviente, temporal y libre, es decir, personal; y, en el segundo, establecer los principios que rigen la vida social de acuerdo con un fin que no es otro que el bien común, personal y comunitario a la vez.

Afirmar este carácter central de la persona significará, sin embargo, cosas muy diferentes dependiendo de lo que por ella se entienda. De acuerdo con la concepción cristiana, podemos definir la persona humana como un sujeto subsistente portador de valores eternos que toma conciencia de sí y desarrolla todas sus potencialidades en clave relacional (en relación con los demás hombres y en relación con Dios).

Esta simple descripción muestra ya qué alejada se encuentra la filosofía cristiana de un puro naturalismo o del historicismo, del individualismo o del colectivismo, pero también sienta las bases de solución al conflicto moderno entre individuo y sociedad. Una sociedad, dice el Catecismo de la Iglesia Católica,

es un conjunto de personas ligadas de manera orgánica por un principio de unidad que supera a cada una de ellas. Asamblea a la vez visible y espiritual, una sociedad perdura en el tiempo: recoge el pasado y prepara el porvenir. Mediante ella, cada hombre es constituido <heredero>, recibe <talentos> que enriquecen su identidad y a los que debe hacer fructificar.¹

Cuando una sociedad comparte un mismo territorio, un ámbito histórico y cultural común, un estilo de vida o un modo de ser y obrar que se manifiesta en los individuos que la componen; cuando voluntariamente estos se relacionan, directa o indirectamente, en términos de comunión y pertenencia recíproca, reconocimiento mutuo y colaboración, nos encontramos con una nación. También la nación es una realidad visible, espiritual y viva, también ella tiene un fundamento personal constitutivo del tejido social, político e histórico, y en el que la misma persona se desarrolla en cuerpo y alma.

“Lo que somos – ha dicho García Morente – lo somos en Dios y en la sociedad humana; y nuestra persona desenvuelve su entidad histórica en el comercio esencial con esas dos fuentes, de donde se va nutriendo día a día”.² Particularmente, nuestras relaciones con los hombres tienen lugar, de forma primaria y necesaria, en el ámbito de una nación. Pero esa relación puede ser doble: una relación de convivencia e influencia mutua y directa con nuestros compatriotas, que contribuye al dinamismo constructivo actual de la propia nación; y una relación de sucesión respecto de los muertos, de los que recibimos una influencia “unilateral e indirecta” a través de la supervivencia de lo histórico y del patrimonio espiritual que aquellos nos han legado. De un modo u otro, como afirma Luis Suárez,

nación y patria tienen la misión de proporcionar al hombre un ámbito desde el que actúa sobre el mundo; son, por consiguiente,

las plataformas sobre las que se apoya para trascenderse. Le proporcionan aquellos sentimientos, creencias, valores morales y pensamientos acerca del hombre y del mundo sin los que le sería prácticamente imposible desenvolverse. Pero todo esto, aunque le vincula a una determinada forma de comunidad, no le maniat; entra en las competencias de su libertad actuar sobre todo ello.³

Y lo puede hacer aceptando la influencia que le impide realizar ciertos actos, estimula otros e imprime, en cualquier caso, un determinado carácter; o rechazándola para buscar otros cauces y un “útero espiritual” distinto del que lo vio nacer.

Se ha discutido mucho qué conforma una nación y las respuestas giran casi siempre (sobre todo entre los pensadores del s. XIX) alrededor de tres factores fundamentales: la etnia – como base de la comunidad –, el pasado histórico – constructor de una tradición de usos y costumbres propios – y la lengua – como elemento de identidad y comunicación –. El problema es que, por este camino, se corre serio peligro de confundir lo espontáneo, lo nativo, con lo nacional: fácilmente se rinde uno con un sentimiento de raíces casi biológicas al atractivo de la tierra, de la sangre, de la cultura y de la lengua madres. Y entonces, ¡qué difícil resulta escapar a un nacionalismo exacerbado, estéril y estrecho, movido por un amor de concupiscencia e incapaz de abrirse a lo “otro”, en el espacio y en el tiempo! Una recta idea de nación, una idea que podemos llamar personalista, sin duda deberá ir asociada, como hacen todos los nacionalismos, a la de patria (en el sentido de paternidad y patrimonio común), pero habrá de poner, en mi opinión, mucho más énfasis en lazos de carácter espiritual, en una jerarquía de valores ideales a la que un pueblo se adhiere y hace suya modelando un estilo de vida y un modelo de hombre propios, que en vínculos de rango biológico o físico, jurídico o incluso histórico; si esa idea es respetuosa de la integridad de la persona deberá orientarse, además, en un sentido trascendente acorde con la vocación última del hombre; y, por último, deberá ir acompañada de una apertura a las demás naciones, de un carácter universalista que tiene como base la unidad de la especie humana. Los lazos espirituales capaces de dar unidad a la nación son también, en efecto, los únicos capaces de superar todas las barreras objetivas que se interponen entre unas naciones y otras para edificar una comunidad internacional basada en la fraternidad y el amor al prójimo, pues, como ha precisado el Concilio Vaticano II, *“la genuina unión social exterior procede de la unión de los espíritus y de los corazones”*.⁴

Desde esta perspectiva, que no es otra que la cristiana, los factores antes referidos y que podían resultar problemáticos, pueden ser asumidos sin

problemas en una superación sustentada, eso sí, no sólo en lo afectivo sino, sobre todo, en lo intelectual. Al mismo tiempo, esos factores adquirirán ahora todo su vigor y pureza: la etnia podrá abrirse en solidaridad y amor dilectivos a toda la familia humana; la historia, cuya importancia no me atrevería a negar, pasará a ser considerada como una historia de las ideas (en el sentido más amplio de la palabra) y no como una simple narración de acontecimientos más o menos relevantes y enorgullecedores para la identidad nacional; la tradición propia – rica y aún diversa, quizás – se enfocará como referencia patrimonial que puede servir como punto de partida de un camino común orientado al progreso, como capital que hay que fructificar en beneficio no sólo de los que de ella participan sino de toda la humanidad, y no como un mero recuerdo de usos distintivos; y la lengua será concebida como instrumento de verdadera y sincera comunicación con el otro, y no como elemento de división y segregación.

Extraigamos las primeras conclusiones. Por nación entendemos, pues, una realidad identificable en un modo de ser propio en el que sus miembros crecen espiritualmente, se reconocen y al que contribuyen a enriquecer. A imagen y semejanza de los hombres que las han conformado y las componen, las naciones tienen un estilo de vida propio, un estilo colectivo, una modalidad de ser en lo espiritual que se expresa en su historia y su cultura, a la vez que se ve modelada y perfilada por estas en causalidad recíproca, y que tiene como ingrediente fundamental una determinada forma de concebir al hombre, de ser hombre y de obrar como hombre; en definitiva, un “ideal de hombre o de vida humana”, vertebrador de pensamientos y voluntades. Si la nación es madura y tiene vitalidad, por último, será capaz de vivir su presente como vector entre un pasado considerado como patrimonio común del que puede aprender (tanto en sus aciertos como en sus errores) y un futuro solidario y abierto al exterior que entre todos hay que construir y que quizás no esté exento de sacrificio.

II

Desde este esquema, analicemos el caso de España: en muchos aspectos, por lo menos durante una gran parte de su historia, me parece paradigmático. Carentes de unidad de clima, raza o costumbres, ¿qué es lo que contribuyó a unificar a los primeros españoles en esa empresa común que denominamos España? En primer lugar, claro está, la influencia de Roma. Roma les dio unidad legislativa, les dotó de una completa red de infraestructura de

comunicaciones, configuró su primera organización administrativa y comercial y les regaló la unidad de lengua. Hemos visto, no obstante, que esas condiciones no son suficientes si es verdad que el forjamiento de una conciencia nacional depende fundamentalmente de valores espirituales que conformen una unidad de creencia. Como afirmó Menéndez Pelayo,

sólo por la unidad de la creencia adquiere un pueblo vida propia y conciencia de su fuerza unánime, sólo en ella se legitiman y arraigan sus instituciones, sólo por ella corre la savia de la vida hasta las últimas ramas del tronco social.⁵

En el caso de España, la unidad espiritual de las conciencias, del sentir y del obrar se produjo por la síntesis entre la romanidad, la obra “culturalizante” de Roma y el cristianismo. Es lo que se ha dado en llamar “cultura isidoriana”: San Isidoro de Sevilla fue la figura encargada de tender un puente entre la herencia latina y la novedad “bárbara” a través del cristianismo, su moral y su naciente filosofía. Fueron, pues, un sentimiento y una conciencia religiosos los que básicamente tutelaron la constitución de la unidad nacional española.

El posterior dominio árabe y los siglos de reconquista impusieron una diversificación de poderes, de estructuras políticas y administrativas, que también pasó a engrosar el patrimonio nacional. Pero el elemento espiritual se mantuvo siempre presente animando una unidad y un quehacer común que, con el tiempo, llegará a ser asumido por los españoles como una auténtica vocación y comenzará a dar frutos de universalidad. La expresión más clara en este sentido está constituida por la obra de España en América. Más allá de epopeyas y de leyendas negras, esa obra se puede resumir objetivamente en tres factores: fe, idioma y cultura. Es esto lo que España transmitió de hecho al Nuevo Mundo movida por un ímpetu misionero de “cristiandad ecuménica” que, madurado durante muchos siglos, se convirtió en el factor más determinante de su ideal nacional.

Hacia 1700 se inicia un proceso lento de decadencia que va acompañado del debilitamiento de ese ideal y de los valores que lo sustentan. Al mismo tiempo, la realidad multiseccular de España comenzó a plantearse como problema incluso desde una perspectiva especulativa: en la segunda mitad del s. XIX y los primeros decenios del XX asistimos a un profundo examen de conciencia, llevado a cabo por muchos de sus intelectuales, sobre la identidad nacional. Los diagnósticos, muy diversos entre sí, coinciden, sin embargo, mayoritariamente, en un punto: la ausencia de un ideal motor en la vida española ha repercutido (y sigue repercutiendo) muy negativamente sobre la conciencia de la identidad y la unidad de la nación.

Ese ideal conformador de su unidad y animador de sus obras, que ha dado sentido durante muchos siglos a la historia de España, tiene como ingrediente esencial, ya lo hemos determinado y podrá gustar o no pero es este un hecho objetivo, una idea religiosa. La idea religiosa, ha dicho Morente, constituye el hilo en que los hechos históricos españoles se ensartan, para dibujar en el tiempo una trayectoria continua e inteligible, la trayectoria de una vida personal que, siendo cada día distinta, es, sin embargo, siempre la misma.⁶

El cristianismo, íntimamente ligado a la conciencia de la Patria española, fue el creador de un determinado orden de valores y de un estilo de vida colectivo, de un humanismo ético-jurídico de origen religioso y de proyección católica (universal) que constituye, a mi entender, lo mejor y más genuino de la “hispanidad”, como luz para la inteligencia y como fuerza que lanza a la acción y la guía.

Para designar ese modo de ser de España que la ha constituido y la constituye esencialmente como nación, le da unidad (en la diversidad de sus modalidades particulares) y la distingue de otras naciones, acabo de emplear un término ya de larga tradición: “Hispanidad”. Parece ser que en los viejos diccionarios este vocablo aparecía con el calificativo de *anticuado* y con el sentido de “hispanismo”, es decir, “giro o modo de hablar propio y privativo de la lengua española”. Sin embargo, hacia 1930, un sacerdote español residente en Argentina, D. Zacarías de Vizcarra, propuso que se empleara dicho término para referirse al carácter genérico de todos los pueblos en los que la influencia de la lengua y la cultura española hubiera sido determinante en su conformación. Si se emplea la voz “cristiandad” para mencionar al conjunto y comunidad de los pueblos cristianos, razonaba el sacerdote, ¿por qué no hacer lo mismo con la palabra “hispanidad” para aludir a los hispánicos?

La propuesta tuvo éxito y se extendió de tal forma que el vocablo comenzó rápidamente a adquirir connotaciones que si no lo desviaban de su sentido originario al menos lo hacían mucho más complejo.⁷ Y es que aunque en lo sustancial tiene un carácter estable pues se refiere a un determinado modo de ser del hombre en lo espiritual, también el concepto de hispanidad – como el de nación – exige un enfoque dinámico capaz de asumir las diversas modalidades de su estilo y de servir como proyecto integrador del pasado y del presente, y orientador del futuro: La Hispanidad, ha dicho un portavoz autorizado de los Institutos americanos de Cultura hispánica,

está en el tiempo, y mientras existan los pueblos hispánicos sobre la tierra seguirá siendo, como es hoy, empresa inconclusa, siempre

abierta a nuevas creaciones, a verdades más ricas y comprensivas que iluminen aquellas que los siglos nos legaron. La hispanidad como sustento, a más de comunidad de origen de tradiciones, es empresa de futuro, es posibilidad de nuevas creaciones. No debe sentirse ni expresarse como una añoranza del pasado e inadaptación a las circunstancias del presente. No es una estatua a la que diariamente se le ha de ornar con las flores de la retórica sino con el homenaje constante y fecundo de la acción.⁸

Por eso resulta perfectamente razonable que, desde el punto de vista que en este trabajo hemos adoptado, con dicho término podamos referirnos al conjunto de naciones en las que la raíz española ha servido de vínculo y fermento, pero también – y aquí de un modo prioritario – a ese mismo vínculo, expresión de la “esencia de lo español” o de un modo de ser hispánico que, forjado en el crisol de la historia colectiva del pueblo español y descubierto a través del análisis de esa misma historia y de su cultura, se ha proyectado externamente en otros múltiples lugares y pueblos, a la vez que se enriquecía con la influencia de estos.

Esto último es, de hecho, lo que hemos intentado hacer de un modo muy sintético en los párrafos anteriores. Frente al resultado de esta breve investigación, el descubrimiento de la idea de Hispanidad y de su fundamento religioso, puede uno adoptar muy diversas actitudes: se puede despreciar por una simple cuestión de ignorancia o desconocimiento; se puede adoptar una actitud de animadversión fruto muchas veces de prejuicios viscerales; podemos también adherirnos a ella pero de un modo transitorio, poco reflexivo y superficial, movidos por una moda o una tendencia; o exagerar su trascendencia hasta el punto de adoptar actitudes casi mesiánicas que tienden en mayor o menor medida a identificar hispanidad con catolicidad, a interpretar que “fuera de la hispanidad no hay salvación” o que sólo la hispanidad puede rescatar al mundo de su estado actual de postración; podemos vislumbrar y asumir ideas fragmentarias o accidentales olvidando lo esencial, adoptando una perspectiva que nos impide verla armónica e integralmente; o, por último, reflexionar de un modo maduro y realista para intentar captar lo que hay en esa idea de más rico y fructífero, lo que siempre y en todo lugar será actual e imperecedero, sin por ello elevar esa idea a la categoría de ídolo, sin exclusivismos ni falsas expectativas. Esta actitud es, obviamente, la que intento adoptar en este trabajo y estoy plenamente convencido de que si somos capaces de mantenernos fieles a ella, el ideal de la Hispanidad recobrará todo su vigor, ya no será “una palabra vacía de sentido, ni una moda, ni una teoría absurda de la raza, ni mucho menos un imperio político”.⁹

No obstante, para perfeccionar la imagen conocida de ese estilo que hemos denominado hispanidad, necesitaríamos, sin duda,

sumergirnos durante largas semanas y meses en el estudio de la historia de España; estar con los españoles que fueron en un largo comercio de íntima familiaridad; recorrer la península ibérica [y aún podríamos añadir, Hispanoamérica]; contemplar sus paisajes; visitar sus ciudades, sus pueblos, sus aldeas; conversar con sus habitantes; admirar los cuadros que los españoles han pintado, las estatuas que han labrado y los edificios que han construido; leer las obras de su literatura y de su ciencia; oír sus cantos y sus músicas; mirar sus bailes; en suma, convivir real e intuitivamente con todas las manifestaciones de su vida pasada y presente,¹⁰

es decir, necesitaríamos analizar con mucho más detenimiento el conjunto de lo que España ha producido en su historia, su materia, para – permítanme expresarme así – separar y abstraer su forma y su sentido. Lógicamente, ello no es posible en un estudio de este género y, además, exigiría un conocimiento y una erudición muy superior a la mía.

Otra posible vía de análisis, quizás más asequible y, en todo caso, complementaria con la anterior y apoyada en ella, es la simbolización. Se trataría aquí de buscar un símbolo representativo del estilo de vida que identifica a la hispanidad que la evoque y compendie a un tiempo. ¿Cómo y cuál podrá ser? ¿Un objeto, una persona concreta y real, una figura literaria o artística, o un tipo humano concreto pero ideal? Las propuestas han sido muy variadas: lugares y monumentos (El Escorial, el Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe, Covadonga, Compostela, Villalar, Toledo etc.) cuadros (“Las Lanzas” de Velázquez o “El caballero de la mano en el pecho” de El Greco), obras literarias (*La Celestina* de Fernando de Rojas, *Las Moradas* de Santa Teresa de Jesús, *El Quijote* de Cervantes, *La vida es sueño* de Calderón etc.), personajes históricos (Séneca, Santiago, Fernando III el santo, el Cid, Isabel la Católica, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Hernán Cortés, etc.), personajes ficticios (D. Quijote, Sancho, el lazarillo de Tormes, D. Juan Tenorio) y modelos o estereotipos humanos (“el hidalgo o castellano viejo” de Américo Castro, el “caballero de la hispanidad” de Maeztu, el “hombre-castillo” de Salvador de Madariaga etc.).

Todas estas “figuras” o símbolos tienen aspectos útiles para nuestro propósito, pero también graves inconvenientes: algunos el hecho de ser inanimados, lo que les hace quizás menos apropiados para caracterizar un modo de ser humano; otros su excesiva concreción y adscripción a un tiempo o lugar, o su parcialidad y subjetividad; los hay también que pecan de lo contrario, es

decir, de indefinición y excesiva generalidad. A pesar de ello, de entre todos estos tipos de propuesta voy a entresacar y abordar con brevedad una, que me parece la más completa y rigurosa dentro de sus limitaciones. Me refiero a la tesis de Manuel García Morente. Yo pienso, nos dice este autor,

que todo el espíritu y todo el estilo de la nación española pueden condensarse y a la vez concretarse en un tipo humano ideal, aspiración secreta y profunda de las almas españolas, el caballero cristiano. El caballero cristiano – como el gentleman inglés, como el ocio y dignidad del varón romano, como la belleza y bondad del griego – expresa en la breve síntesis de sus dos denominaciones el conjunto o el extracto último de los ideales hispánicos. Caballerosidad y cristiandad en fusión perfecta e identificación radical, pero concretadas en una personalidad absolutamente individual y señera, tal es, según yo lo siento, el fondo mismo de la psicología hispánica,¹¹

el ideal de hombre que resume de la forma más aproximada, con mayor o menor claridad de conciencia, en todo caso como un modelo invisible pero presente y siempre actuante, lo que los hispanos son o aspiran ser.

Morente ha referido en otro lugar las notas que, según él, conforman la personalidad de este tipo humano ideal henchido de un dinamismo ascético que conjuga lo militar y lo religioso:

andar por el mundo con los gestos y los hechos del paladín, que más quiere transformar que explotar la realidad...; afirmar en todo momento la grandeza que repugna a toda mezquindad; preferir el arrojo, la valentía y la temeridad misma a todo ademán de timidez o encogimiento; oponer la altivez y el orgullo al servilismo; lanzarse a las empresas, grandes o pequeñas, por fe en su vocación más bien que por cálculo prudente de posibilidades; sustentar siempre la propia personalidad con tesón, con energía y hasta con terquedad; anteponer toda forma de vida real y concreta a las abstracciones formalistas del derecho y de la filosofía; no tolerar ni a sí mismo ni a otro el menor menoscabo de su honra; y, en fin, envolver su vida entera en una religiosidad toda llena de fuego y fervores apasionados, trepidante de impaciencia por alcanzar pronto, y si fuera posible ya mismo, la eterna beatitud,¹²

la propia y la de todos los hombres.

En consonancia con el análisis histórico que antes hemos llevado a cabo, el factor esencial resulta ser, también ahora, el religioso: la fe cristiana se injerta en una estructura de personalidad peculiar tejida de antino-

mias en difícil equilibrio para modelar el “alma hispánica” y un sentido de la vida cuyo lema se resume, básicamente, en “vivir desviviéndose”.¹³

Esa religiosidad, que alienta y encauza todos los demás valores, se puede sintetizar en tres formas o expresiones principales: frente al fatalismo y al determinismo (racionalista o teológico), el caballero cristiano opondrá una voluntad libre y resuelta fundada sobre la confianza en la Providencia; frente al dramatismo tormentoso y agónico de otras almas religiosas, el español suele presentar una fe segura y consciente pero poco dada a problematizaciones; por último, frente a los que pretenden hacer de la tierra una morada permanente, un paraíso inmanente, el caballero hispánico opone un sentido apasionado de la vida, sí, pero como anticipo impaciente de la eternidad y siempre en referencia a esta. El quehacer vital, histórico, y el sentido trascendente y salvífico forman así el núcleo de una psicología religiosa que combina “*el realismo de la fe con el personalismo de la vida*”. Por una parte, ha precisado Morente,

la fe del caballero cristiano es una fe realista; es decir, objetiva, impersonal, que se pliega íntegramente y sin reservas a las estructuras mismas de la realidad divina. Por otra parte, la actitud vital del caballero cristiano es una actitud personalista que tiende siempre a preferir el valor de la persona sobre cualquier valor de cosa, por valiosa que sea.¹⁴

Cerremos ya este apartado de nuestro estudio. ¿Qué es, pues, la Hispanidad? Para intentar definirla, o mejor, para caracterizarla, hemos recorrido varios caminos que nos han mostrado la complejidad del concepto a la vez que nos presentaban sus diversos aspectos. Ahora ya sabemos que, como cualquier otro ser de modalidad espiritual, quizás no sea posible acotarlo en fórmulas fijas y precisas. Por eso, si hemos de dar una definición creo que lo más apropiado es optar por una caracterización genérica como esta: “*La Hispanidad es una abstracción de realidades y símbolos, una concreción de hombres y de hechos, una expresión totalista de modos de pensar y de vivir*”.¹⁵ Ciertamente, más que una definición en sentido estricto es un esqueleto al que han de agregarse tejidos y órganos, pero esta tarea constructiva, que no hemos hecho otra cosa que apuntar esquemáticamente, sobrepasa las posibilidades y los objetivos de esta comunicación.

III

Me gustaría terminar haciendo una incursión en la última parte de la definición propuesta: “una expresión totalista de modos de pensar y de

vivir". Es verdad que algo hemos dicho ya sobre esta cuestión en varios momentos, pero quiero profundizar un poco más en ella, sobre todo teniendo en cuenta el tema que en este Congreso nos reúne.

Lo más propio, rico y genuino de la hispanidad, dijimos al tratar de delinear el ideal conformador de la unidad y animador del obrar de España, es un humanismo ético-jurídico de origen religioso y de proyección católica (universal). Podemos aceptar sin miedo la denominación que Maeztu le da, "humanismo español", siempre que advirtamos que no se trata de un humanismo sustancialmente distinto del cristiano o, para ser más preciso, del católico. Es, simplemente, el fruto que resulta de conjugar la concepción católica del hombre, insertada como nervio vital, con la materia propia y peculiar, una incluso en la diversidad de sus modalidades, del temperamento español; un fruto que ha madurado al compás del devenir histórico y que, aunque hoy quizás no se muestre en todo su esplendor y vigor, sigue siendo apto para germinar y dar nuevos y aún más hermosos frutos. Es el humanismo que hemos visto representado en la figura ideal del "caballero cristiano", y el que tantas veces se ha mostrado encarnado en las personas de los misioneros españoles que llevaron a cabo la evangelización de América.

Este humanismo español, surgido como de un injerto, fue concebido y se ha ido desarrollando a lo largo de varios siglos y multitud de hitos y vicisitudes. Ya en la Hispania romana, encontramos en un pagano como Séneca preciosas intuiciones que coinciden sorprendentemente con algunos de los postulados básicos del cristianismo en el plano humano. No obstante, la figura que en la primera etapa de constitución de la nación española contribuyó más en este sentido fue San Isidoro (s. VI). En sus escritos y en los Concilios de Toledo hallamos algunos elementos que pasarán a engrosar el acervo doctrinal del humanismo español y que ejercerán también influencia en el medioevo europeo. Me refiero, sobre todo, a su idea de una cierta autonomía y ayuda mutua entre la Iglesia y la autoridad temporal, que abrió una nueva era de relaciones entre ambas instancias y que está muy alejada ciertamente del mal llamado "agustinismo político", dominante en ese tiempo. También se puede atisbar en sus "Etimologías" el embrión bien formado de doctrinas éticas y jurídicas universalistas, con fundamento teológico, que recuerdan "avant la lettre" sistemas ya plenamente desarrollados durante la Edad de Oro española como los de Vitoria u otros pensadores de la Escuela de Salamanca. Por último, su concepto de "pueblo" como multitud apiñada y cohesionada que incluye a la ciudad entera, introduce importantes correcciones en la clásica definición de Cicerón que San Agustín había rechazado, y sirve de germen para otras definiciones posteriores.

Uno o dos decenios después de que Santo Tomás comenzara a escribir el *De Regimine principum*, Alfonso X el Sabio coronaba su tarea legislativa con la redacción de las Partidas (1263). En ellas hallamos nuevos ingredientes de este humanismo en formación y de sus repercusiones sociales y políticas: asumiendo la definición isidoriana de pueblo, las Partidas establecen con claridad la relación entre este y la autoridad regia, el papel y la responsabilidad del rey frente a sus súbditos, y la necesidad de la vida social, con argumentos muy semejantes a los empleados por el Aquinate. Un paso adelante en la misma dirección, aunque en otro ámbito, está representado por Isabel la Católica. Sus Instrucciones y su testamento sirvieron de fundamento impulsor de la “ideología” personalista y misionera que presidió la Evangelización de América, y promovieron una legislación revolucionaria para la época como las “Leyes de Indias”.

Para completar este breve recorrido no puedo dejar de referirme a los momentos culminantes de este proceso, durante el s. XVI, en las ciencias teológica y jurídica. Teólogos españoles como Laínez, Melchor Cano, Salmerón, Pedro Canisio, Suárez, Molina o Vitoria, influyeron decisivamente en la Reforma católica patrocinada por el Concilio de Trento, poniendo a la vez muchas de las bases que sustentan, en lo teológico, el humanismo español y aún algunos importantes aspectos del humanismo católico en general. Sobre esas bases se apoyó también el progreso que en esa época se dio, dentro de la cultura española pero con trascendencia universal, en las diversas ramas y especialidades del derecho, y que está representado – por citar sólo algunos nombres – por el mismo Vitoria en derecho internacional, Baltasar de Ayala en el derecho de guerra, Domingo Soto en derecho público, Alfonso de Castro en derecho penal o Suárez en filosofía del derecho.

Cada uno de estos hitos y autores, y otros que he omitido para no hacer interminable este cuadro, merecería por sí solo un amplio estudio. Pero quizás sea más interesante para nosotros, en lugar de la dispersión y la extensión a la que nos obligaría un trabajo como ese, extractar sucintamente los principios teóricos que, en una visión de conjunto, sirven de cimiento al humanismo español y se plasman, concretamente, en el alma del “caballero cristiano”. Hemos dicho que esos principios son básicamente teológicos, aunque luego pueda darse sobre ellos una especulación filosófica que repercuta en otros órdenes como el jurídico o el político.

El punto de partida, como es obvio, tiene que ver con el lugar que la teología cristiana asigna al hombre dentro de la creación: creado a “imagen y semejanza” de Dios, su filiación divina le sitúa en el vértice del cosmos y sobre ella se sustenta su inviolable dignidad. Todos los hombres somos

hijos de Dios, todos somos iguales, pues, en dignidad y derechos naturales, todos conformamos la familia humana en unidad fraterna. Pero cada uno de nosotros peregrina por el mundo en pos de un fin último trascendente que no es otro que la comunión íntima con Dios que constituye la plenitud objetiva de nuestro ser y nuestra verdadera felicidad. En ese camino, contamos con el auxilio de la gracia divina ofrecida a todos, y con nuestra razón y libertad. Estas se han visto limitadas y condicionadas por el pecado original, pero no anuladas: el hombre es capaz de conocer y distinguir el bien del mal, y de adherirse a uno u otro, no sólo por la fe sino en su obrar concreto, en virtud del libre albedrío. La historia humana se conforma así como un diálogo entre la libertad y el plan que Dios tiene diseñado para cada hombre, un diálogo en el que se juega nuestro destino último y el destino de la humanidad misma como unidad moral.

Esta es, en apretada síntesis, la base teológica sobre la que encajan el humanismo católico y, como una modalidad particular de este, el humanismo español. De esos principios tomó buena cuenta España en sus autoridades e intelectuales más importantes, durante una gran parte de su historia, y a ellos contribuyó con su reflexión y con el ejemplo de muchos. España fue la primera entre las naciones de Europa que afirmó la condición libre de todos los que la componían; teólogos españoles fueron (particularmente Francisco de Vitoria, con su doctrina de la gracia) los que, apoyados mayoritariamente en la síntesis tomista, salvaron la razón y la libertad humana en una concepción equilibrada e integral de la persona frente al fideísmo y al voluntarismo ciegos que se abrían paso en Europa; en la naturaleza humana y en su inteligibilidad racional sustentaron los maestros de Salamanca unos deberes y derechos naturales que, amén de guiar al hombre hacia su plenitud, sirvieron en buena medida de coto a los posibles excesos del poder político (en España nunca acabó de cuajar el absolutismo monárquico que se dio en otras naciones); en la unidad moral de la humanidad y en la interpretación universalista del bien común basaron Vitoria y Suárez la doctrina internacionalista que tanta influencia ha tenido en la historia posterior; una fe profunda en la igualdad esencial de los hombres (todos somos hijos del mismo Padre y todos podemos ser salvos) inspiró la admirable legislación de las tierras de América; en definitiva, un enfoque de la persona, de la sociedad y de las relaciones humanas (intranacionales e internacionales), de la libertad y de la autoridad, del progreso y de la historia, “sub specie aeternitatis”, animó el estilo de vida profundamente personalista (en el sentido cristiano de la palabra) que hemos llamado “hispanidad”.¹⁶

Sin duda, muchas cosas hicieron también mal los españoles fruto de sus incoherencias y de sus contradicciones, que son las propias y las de todos los hombres (no olvidemos tampoco que el Reino de Dios no es de este mundo). También aquellas forman parte de la hispanidad en su aspecto material, como forma parte, también en este sentido, el olvido e incluso el desprecio al que hoy está sometida. Pero la forma de ese ideal se mantiene intacta, pues los ideales – mucho más si son tan ricos y valiosos como este – nunca se agotan; se puede ser más o menos fiel a ellos, pero siempre están ahí, ofreciéndose como campo abierto de posibilidades, como tierra abonada que condiciona la disposiciones y acciones de las gentes, y que, forjado en el decurso de los siglos, permanece latente aún en los tiempos más difíciles, dispuesto a reaparecer y a remover las conciencias en cuanto sea redescubierto y asumido.

¿Tienen algo que aportar España y la hispanidad al hombre y al mundo actuales? Estoy convencido de que sí. Al margen de otras consideraciones, su patrimonio espiritual puede iluminar y guiar hoy al ser humano – aunque quizás no de una manera uniforme – en la creación de nuevas formas de unidad reconocidas y anheladas como necesarias. En primer lugar, una unidad hispanoamericana con mayores posibilidades de cierta homogeneidad (dentro de la diversidad de sus pueblos), pues la hispanidad también ha sido para ellas eje fundante. En segundo lugar, aunque puede que de forma más heterogénea en lo espiritual, una unidad europea basada sobre el fundamento sólido de la “europeidad”,¹⁷ pues del cristianismo proceden, se sea consciente o no de ello, los valores de los que los europeos se sienten más orgullosos, y en su modelación ha participado de manera muy importante España – con los matices propios del catolicismo y encarnados en un tipo humano peculiar –. Por último, creo que también puede desempeñar la hispanidad un papel protagonista en la búsqueda de una nueva ecumenidad apoyada en valores sólidos, una vez más de carácter espiritual.¹⁸ Sólo ahora, dijo don Ramón Menéndez Pidal,

algunos hombres vuelven a buscar afanosos un principio unificador que pueda restaurar en el mundo la deshecha ecumenidad. Si cualquier día la Humanidad emprende tal restauración, entonces, sin duda, España, la de los frutos tardíos del Renacimiento, tendrá algo que hacer en el abnegado camino de ese ideal.¹⁹

Muy probablemente, esa ecumenidad no tendrá el carácter de lo que podríamos llamar una “unidad de doctrina objetiva”, unidad que por la propia naturaleza del cristianismo en ningún caso puede ser impuesta, pero sí una “unidad de inspiración” entre todos los que buscan la verdad y trabajan por

la justicia, que redunde en bien de toda la familia humana. En la tarea, ha dicho el Concilio Vaticano II, a los cristianos corresponderá estar presentes en todos los ámbitos “*con la palabra y con las obras*”. Y quizás

por esta vía, en todo el mundo los hombres se sentirán despertados a una viva esperanza, que es don del Espíritu Santo, para que, por fin, llegada la hora, sean recibidos en la paz y en la suma bienaventuranza en la patria que brillará con la gloria del Señor.²⁰

Muchas gracias.

¹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 1880, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1992, p. 422.

² García Morente, Manuel, *Ideas para una Filosofía de la Historia de España*, en *Obras Completas*, II, vol. 1, Anthropos, Madrid, 1996, p. 367.

³ Suárez Fernández, Luis, *Nación, Patria, Estado. En una perspectiva cristiana*, Unión Editorial, Madrid, 1999, pp. 156-157.

⁴ *Gaudium et spes*, núm. 75, en *Vaticano II. Documentos*, BAC, Madrid, 1986, p. 277.

⁵ Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Tomo V, Epílogo, p. 505.

⁶ García Morente, Manuel, *Ideas para una Filosofía de la Historia de España*, *op. cit.*, p. 407.

⁷ José Robredo Galguera, por ejemplo, ha llegado a recoger hasta siete acepciones del término, todas ellas conectadas entre sí pero con matices distintos (Cf. *La Hispanidad a través de los siglos*, eds. Club España, Ciudad de México, 1957, pp. 5-6).

⁸ Chaves, Julio César, *Definición, realidad y sueño de la hispanidad*, Instituto de Cultura Hispánica, Madrid, 1963, p. 10.

⁹ González Morfin, Adalberto, *Trilogía de hispanidad: una idea, un símbolo, un héroe*, Jus, México, 1948, p. 38.

¹⁰ García Morente, Manuel, *Idea de la Hispanidad*, en *Obras Completas*, II, vol. 1, Anthropos, Madrid, 1996, p. 338.

¹¹ *Ibid.*, p. 340. (En su obra *Nueva visión de la hispanidad* – Madrid, 1976, 3^o ed. mej. y aum. –, Rafael Gil Serrano desarrolla extensamente el perfil temperamental y caracterológico de lo que llama el “hombre hispánico”, tomando a veces como referencia a Morente, pero su análisis, que pretende ser exhaustivo y realista, tiene un cariz de mesianismo exclusivista que no acaba de satisfacerme).

¹² García Morente, Manuel, *El tipo humano de la hispanidad*, en *Obras Completas*, II, vol. 2, Anthropos, Madrid, 1996, p. 75.

¹³ “*La inteligencia hispánica* – ha afirmado Agustín Del Río Cisneros – *se ha movido siempre con valentía y claridad por una línea de antinomias, ajustando ... los contrarios: la vida y la muerte, el alma y el cuerpo, lo temporal y lo eterno, el ideal y la realidad, lo particular y lo universal, la verdad y la apariencia, en una visión integradora afirmativa, constructiva. Es el ideal total permanente de la vida*” (*Sobre el sentido hispánico de la vida*, Publicaciones del Consejo de la Hispanidad, Madrid, 1942, p. 2).

¹⁴ García Morente, Manuel, *El Pontificado y la Hispanidad*, en *Obras Completas*, II, vol. 2, Anthropos, Madrid, 1996, p. 281.

¹⁵ Gómez-Carrasco, Rafael Luis, *Vázquez de Mella y la hispanidad*, Madrid, 1961, p. 7 (Publicado en la Revista *Estudios*, núm. 53, Abril-Junio, 1961).

¹⁶ A veces, analizando el papel de España en la colonización de América, se ha objetado una supuesta ineficiencia de este modelo en el ámbito de la economía y el desarrollo, frente a los éxitos calvinista e ilustrado. Ciertamente, “*faltó en España* – explica Rubert de Ventós, un pensador poco sospechoso de inventar coartadas a favor de la hispanidad – *una ‘ideología orgánica’ que avalara una explotación lineal, racional y sistemática, basada en el axioma de la desigualdad entre los hombres y las culturas. De ahí que los esfuerzos de la Corona se dirigieran a proteger a los indios más que a desarrollar sus comunidades*”. Pero eso no significa que el modelo sea bello pero ineficiente. “*Los jesuitas españoles* – prosigue este autor – *trataron de sintetizar estos modernos imperativos con aquellos principios cristianos de igualdad y libertad: ‘desarrollar la economía sin desencantar la realidad’. Fue un intento de no utilizar ni el impulso calvinista ni la legitimación ilustrada en que se basó el modelo de modernización ortodoxa – y que acabó política y militarmente con su ‘ensayo’ –. Este fracasado intento sigue, con todo, simbolizando un posible modelo alternativo para alcanzar las mismas cotas de desarrollo sin los costes ... que se siguieron de aquel sistema*” (Rubert De Ventós, Xavier, *El laberinto de la hispanidad*, eds. Anagrama, Barcelona, 1999, p. 103).

¹⁷ Puede encontrarse una síntesis de los principios sobre los que se apoya históricamente la “europeidad” en la obra de Luis Suárez Fernández, ya citada, *Nación, Patria, Estado. En una perspectiva cristiana*, pp. 22-27.

¹⁸ Hace ya muchos años, José Pla Cárceles propuso un boceto de ensayo en esta dirección en su obra *La misión internacional de la raza hispánica*, Javier Morata, Madrid, 1928.

¹⁹ Cit. en Casariego, J.E., *Grandeza y proyección del mundo hispánico*, Editora Nacional, Madrid, 1941, p. 241.

²⁰ *Gaudium et spes*, núm. 75, en *Vaticano II. Documentos*, BAC, Madrid, 1986, p. 277.

JUAN ZORRILLA DE SAN MARTÍN Y SANTO TOMÁS DE AQUINO

MARÍA CRISTINA ARAÚJO AZAROLA

Juan Zorrilla de San Martín (1855-1931), Uruguayan thinker, jurist and professor is presented in this text. His beliefs on the international organization and international juridical law reveal his knowledge and admiration for Saint Thomas Aquinas. Human Law and Positive Law, as the regulations of any government or as the new International Positive Law, are based on Natural Law. Human beings are undoubtedly the aim. That is why the centre of it is the human soul which is the source of peace or war, love or hate. If human beings are in peace with God and within themselves, they will act peacefully. Any country will therefore proceed in this way if it follows the Eternal Law that flows from Eternal Love.

1. PRESENTACIÓN

¿Por qué escogí a Juan Zorrilla de San Martín, en este Congreso dedicado al tema del humanismo cristiano en el tercer milenio, a la luz de la enseñanza del doctor Humanitatis? La respuesta es sencilla.

En este medio uruguayo, en general adverso o indiferente al pensamiento de Santo Tomás de Aquino, aparece alguien que desde su labor como diplomático, como periodista, como catedrático y como orador y escritor, asume con convicción una posición filosófica que – según testimonio del Dr. Eduardo Couture – “interesa a la historia de la cultura jurídico-filosófica del Uruguay”. El mismo decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de la República, de ese entonces, explica que Juan Zorrilla de San Martín

buscaba los orígenes del derecho internacional en el derecho natural, y los fundamentos esenciales de su doctrina en los tratadistas ortodoxos desde Santo Tomás hasta Vives, Vitoria y Suárez, sin desdeñar por eso los autores y escuelas modernas.¹

En efecto, en sus escritos y discursos se manifiesta el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y los humanistas españoles citados; a veces trans-

cribe su pensamiento; otras veces, aplica y desarrolla sus principios. Y así descubrimos su doctrina sobre la democracia, sobre la sociedad internacional, sobre la Providencia divina en el actuar de los hombres y de los pueblos, su doctrina sobre la paz, etc.

Siempre el referente principal es la persona humana, creada por Dios a su imagen y semejanza. Varón y mujer, cada uno con su tarea específica y complementaria.

Presentaré, pues algunos aspectos del fecundo pensador uruguayo, Juan Zorrilla de San Martín, en los cuales observo su coincidencia con Santo Tomás, o su fundamentación en la enseñanza del Aquinate.

Juan Zorrilla de San Martín nació en Montevideo (Uruguay) en 1855. Estudió en el colegio de los Padres Jesuitas de Santa Fe (República Argentina) y se graduó en Derecho en la Universidad de Santiago de Chile. Aunque estudió fuera de su patria, se mantuvo en contacto permanente con sus amigos de Uruguay. De este modo conocía sus problemas y se formaba para ayudar a enfrentarlos. El racionalismo y el positivismo hacían su entrada a paso firme intentando descatolizar las conciencias.

A su regreso a la patria (1878) trabajó incesantemente poniéndose a su servicio, al servicio de la Iglesia y de los hombres. Hasta su fallecimiento ocurrido en la misma ciudad en Montevideo en el año 1931.

Durante siete años desempeñó misiones diplomáticas ante España, Francia y la Santa Sede, con carácter de ministro plenipotenciario y enviado extraordinario.

A fines de 1898 regresa al Uruguay y al año siguiente el entonces Rector de la Universidad de la República, Dr. Pablo de María, lo nombra catedrático interino de Derecho Internacional Público. En esta cátedra trasmite su saber y su rica experiencia. Ésta se manifiesta también en sus escritos y en sus discursos así como en sus intervenciones en los congresos.

Después de esta breve presentación del pensador uruguayo, entremos en materia.

2. LA PERSONA Y LA LEY NATURAL

Escribe Juan Zorrilla de San Martín en sus *Notas para un curso de Derecho Internacional público*:

Las personas tienen por *si mismas o de sí mismas* el derecho de vivir: pero de vivir según su propia naturaleza, es decir, en sociedad con sus semejantes y de sus semejantes, en una mutua dependencia

... El hombre está *conformado* con ese objeto, y esa conformación revela la ley natural en su ser.²

Dejando a un lado la resonancia de la *S.Th.*, I-II, q. 90, a. 2, me pregunto: ¿Qué entiende Zorrilla de San Martín con esa expresión “ley natural”? Más aún, ¿cómo entiende el significado del vocablo “ley”?

En las mismas Notas, leemos:

La ley, según Santo Tomás, es una ordenación de la razón para el bien común, promulgada por aquella quien incumbe el cuidado (curam) o el gobierno de la comunidad.

Dice también Santo Tomás: la ley no es otra cosa que la *voz de la razón práctica* del Jefe que gobierna una comunidad.

La Ley eterna “es la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige los actos y movimientos” (S.T.).³

Es notorio que Zorrilla tiene en su mente la *S.Th.*, I-II, q. 90, a. 3 y a. 4; q. 91, a. 1 y a. 3; q. 92, a. 1; q. 93, a. 1.

Después de la transcripción Zorrilla comenta:

La Ley natural no es otra cosa que la razón o voluntad divina (ley eterna que manda, prohíbe o permite) impresa en la naturaleza de la criatura y leída allí por la razón o la luz natural. Es la voluntad o el propósito del artífice deducida de la estructura del artefacto por el raciocinio instintivo y natural. Y digo instintivo, porque dice Santo Tomás: hay en el hombre una cierta luz natural, participación de la Ley eterna, según la cual se distingue el bien del mal.⁴

A pesar de que los hombres por el ejercicio de la recta razón pueden distinguir el bien del mal, no siempre obran según la recta razón.

Zorrilla de San Martín recuerda que Santo Tomás dice que hay ciertos preceptos naturales que todos conocen; y hay otros preceptos que son desviaciones de ellos. Los primeros por ser naturales, no pueden ser borrados, aunque puedan aplicarse mal en ciertos casos, cuando la razón está ofuscada por la concupiscencia. En los segundos la ley natural puede ser borrada por las costumbres. En este caso es necesaria la intervención directa del Supremo Legislador. Por esto dice Zorrilla: “Sólo la ley revelada nos conserva clara y desarrollada la ley natural. La ley natural, que engendra el deber, precede al derecho”.⁵

En efecto, Santo Tomás en la *S.Th.*, I-II, q. 94 explica que los preceptos de la ley natural son los primeros principios de la razón práctica. Hay principios que son evidentes en sí mismos pero no lo son para todos. Ahora bien, el primer principio de la razón práctica está fundado en la naturaleza del bien. Por lo tanto, el primer precepto de la ley natural es: “Se debe obrar

y proseguir el bien y evitar el mal". Tomás enseña que aquellas cosas hacia las cuales el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y por lo tanto se conciben como practicables. Lo que percibe como mal (como contrario a la naturaleza) las evita. Por este motivo afirma Tomás: "el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales". En este sentido, Santo Tomás explica que pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyan a conservar la vida del hombre y a evitar lo que la obstaculiza. También el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad.

En el artículo 6 de la q. 94, Santo Tomás aclara que los principios primarios de la ley natural no se borran del corazón del hombre, aunque éste obre mal. Sin embargo, los principios secundarios derivados de aquellos, pueden desaparecer del corazón del hombre por efecto de las malas costumbres, por errores sobre conclusiones necesarias, por hábitos corrompidos o por leyes injustas.

3. LEY Y DERECHO

El pensador uruguayo afirma que la ley natural precede al derecho.⁶ Si lo interpretamos a la luz de la enseñanza del Aquinate, se entiende la afirmación, puesto que la ley natural insita en la naturaleza humana señala al hombre lo que debe hacer y lo que debe evitar. Puesto que la dimensión social es natural al hombre, lo que cada uno debe hacer en relación a su semejante se manifiesta como lo justo natural. De ahí nace el derecho natural, tema que Santo Tomás lo trata en relación a la justicia.

La ley natural, pues, es expresión de la ley divina en el hombre; y es fundamento de la ley humana. Esta ordena hacia el bien común los actos de los particulares, miembros de una sociedad.

Hay un bien común divino, hacia el cual todos los hombres están naturalmente ordenados (la felicidad eterna), y un bien común social, hacia el cual debe ordenar la ley humana.

Así como la ley natural precede al derecho natural y fundamenta a la ley humana; la ley humana se corresponde al derecho positivo, el cual está fundamentado en el derecho natural. *No hay oposición entre ambos órdenes del derecho*. El derecho positivo es propio de cada Estado. El derecho natural es propio de cada ser humano.

Dice Santo Tomás que

el legislador prescribe ciertas cosas pertenecientes a la buena disciplina, en virtud de la cual se dirige a los ciudadanos para que ellos conserven el bien común de la justicia y de la paz. (*S.Th.*, I-II, q. 96, a. 3)

La ley justa siempre obliga en conciencia. La ley injusta no obliga. Sin embargo, a veces, para evitar el escándalo y el desorden, el hombre cede su propio derecho, siempre que la ley no se oponga al bien divino. Porque si es contraria a la ley divina, no es lícito obedecer a la ley humana. No obliga en conciencia. (*S.Th.*, I-II, q. 96, a. 4)

4. ZORRILLA DE SAN MARTÍN Y EL DERECHO INTERNACIONAL

Pues bien, Zorrilla de San Martín tenía muy claro los tres órdenes de la ley (divina natural y humana) y los tres órdenes correlativos del derecho (divino, natural, humano).

En su reflexión sobre el derecho internacional y la existencia de una sociedad internacional, se ponía de manifiesto esta convicción.

En el Estudio Preliminar a los *Discursos, Artículos y Notas de Derecho Internacional Público* de Juan Zorrilla de San Martín, el Dr. Eduardo Jiménez de Aréchaga, escribe:

Una vez demostrado que el ordenamiento jurídico internacional constituye un auténtico derecho, que obliga a los Estados en la misma forma que el derecho interno obliga a los individuos, cabe plantearse el problema inmediato: ¿por qué obliga? ¿cuál es el fundamento de su validez?

Los internacionalistas clásicos estimaban que el derecho internacional, y también el derecho interno reconocen como “vis obligandi”, los principios del derecho natural. Aun aquellos que ponían mayor énfasis en los acuerdos y costumbres de los Estados – y por ellos hoy son designados como positivistas – proclamaban en último análisis, que la validez de las reglas así originadas, descansaba en definitiva en la “recta ratio”, en los principios del derecho natural.

Esta fue también la posición doctrinaria de Zorrilla de San Martín, concorde con su actitud filosófica y religiosa. El derecho internacional, para él, arraiga en las entrañas de la naturaleza o de la persona humana, y en la naturaleza, por consiguiente, de las agrupaciones del hombre que constituyen las personas colectivas, personas de derecho internacional que llamamos Estados independientes soberanos y cuya coexistencia sobre la tierra constituye ipso facto e ipso iure la sociedad internacional.

Enseñaba en sus clases, según el testimonio de sus Notas que, existe ... un tipo, un ideal supremo ... al que debe referirse la ciencia del derecho internacional; un tipo ideal a que deben tender los Estados como los individuos. Existe una línea recta de conducta que a ello conduce, que por eso se llama *regla*, formada por principios eternos primarios emanados de la razón y de la voluntad divinas y conocidos por el hombre ya por medio de la luz de su razón natural, que los lee en la propia naturaleza del hombre y de las sociedades, ya por medio de la revelación directa del Creador.⁷

Más adelante el mismo Dr. Jiménez de Aréchaga, reconoce el acierto del Dr. Juan Zorrilla de San Martín y afirma que con el correr del tiempo al desaparecer la idea del derecho natural “todo el conjunto de reglas inter-etáticas ... quedó carente de un fundamento doctrinario del cual derivar su validez”.⁸

Efectivamente Zorrilla de San Martín entendía que en la sociedad civil, la ley debe respetar los derechos naturales que poseen las personas físicas y debe facilitarle el cumplimiento de sus obligaciones naturales. Esto significa legislar teniendo en cuenta el bien común. Análogamente, en la sociedad internacional habría que legislar respetando los derechos de las personas colectivas, o sea, los Estados. En la sociedad internacional, cada Estado ejerce su soberanía razonable y exige recíprocamente el respeto a ella. Pero, por pertenecer a una sociedad más amplia, por existir en relación con otras entidades colectivas, igualmente soberanas, se impone la necesidad de una entidad jurídica que pueda invocar legítimamente la personería de esa sociedad, y en caso de agresión injusta tiene que poder defenderla.

Y aquí se presenta un problema. Zorrilla de San Martín lo expresa con interrogantes no resueltos aún en 1892 y vuelven a plantearse en nuestros días,

Pero ¿quién es esa entidad jurídica que ha de dirimir los conflictos del derecho individual de cada estado, o asumir la personería de la sociedad internacional, para ejercitar y hacer prevalecer los derechos sociales que se identifican con el orden o la intrínseca armonía?

En una palabra señores, ¿cuál es la forma de gobierno de la sociedad internacional? ¿Quién es el superior entre los iguales, la encarnación del conjunto entre los miembros soberanos que lo forman? ¿Cómo se determina? ¿Cómo se designa y constituye la autoridad, sin incurrir en un monstruoso cesarismo internacional?⁹

Zorrilla de San Martín entiende que la organización de la sociedad internacional seguirá pasos semejantes a la organización de los estados, aunque acontecerá con más lentitud. Dice que los años se contarán por

siglos. Recuerda que durante mucho tiempo la autoridad fue ejercida por el más fuerte o por el primer ocupante. Y se pregunta:

¿pero acaso en las diversas sociedades políticas ha dejado en absoluto de ser la fuerza el árbitro entre los hombres, como suele serlo entre los estados? ¿Acaso, es hoy un hecho el reinado de la justicia y de su hijo primogénito el derecho, en nuestras sociedades políticas? ¿acaso las leyes internas de los estados son siempre ordenaciones de la razón enderezadas siempre solo al bien común y promulgadas por la legítima autoridad?¹⁰

Zorrilla de San Martín reconoce que en las sociedades civiles, la autoridad que legisla, que juzga y que ejecuta la ley, no siempre es la “encarnación de la eterna justicia que fluye del eterno amor. Y la injusticia, señores, es la hija y es la madre del odio. Y el odio engendra la guerra”.¹¹

¿Cómo Resolver Estos Problemas?

En el Congreso Jurídico iberoamericano celebrado en Madrid el 25 de octubre de 1892, nuestro representante propone una solución. Manteniendo el ideal de la soberanía razonable de los estados, es imperioso constituir una autoridad internacional legítima, es decir “una autoridad de derecho” que sustituya a la autoridad que surge por la fuerza o por vías ajenas a la razón y a la libertad. Esta afirmación es una convicción de Zorrilla de San Martín, pues la encontramos también expresada en sus *Notas de Derecho Internacional Público*, dictado por él en la Facultad de Derecho de la Universidad Mayor de la República. Allí se lee que el ideal que se busca en régimen político interno es sustituir el empleo de la fuerza por el derecho fundado en la recta voluntad nacional. Y el ideal de la sociedad internacional es sustituir la guerra por el derecho fundado en la voluntad de la humanidad.

En este caso se refiere al derecho positivo, a un nuevo orden del derecho positivo de carácter internacional que, con frecuencia surge de las ruinas de la moral y de las ruinas de la justicia.

Y en el pensamiento de Juan Zorrilla de San Martín aparece la América española, como modelo o una imagen de lo que podría ser la sociedad internacional. Es innegable que ama a su patria, al suelo americano y a España.

Tanto en su discurso del Congreso Jurídico mencionado, como en el que pronunció al año siguiente en 1893, en la sesión de clausura del Congreso Pedagógico en España, Zorrilla de San Martín tiene presente a la gran nación iberoamericana.

Ya en 1892 en el Congreso citado, explica que:

La paz, la armonía, el respeto mutuo, el mutuo auxilio, la caridad, son el orden, son la ley, son el bien; el antagonismo, la rivalidad, la guerra, el odio, son el mal, porque son la perturbación del orden, la violación de la Eterna Voluntad Creadora, que en el amor necesario a la perfección infinita de su propio ser, que es todo amor, traza la norma del bien absoluto y de la absoluta felicidad.

Años más tarde (1924), escribe “El Sermón de la Paz”; y allí afirma nuevamente que el amor hace posible la unidad entre los hombres y nos inclina a hacer felices a quienes amamos. Análogamente el amor entre las naciones conduce a la unidad y a la paz. Pero es necesario vencer el egoísmo. Los ejemplos de nuestra historia mencionados por Zorrilla revelan la verdad de esta convicción.

Sus reflexiones nos traen a la memoria la enseñanza de Santo Tomás sobre el amor de benevolencia.

¹ Eduardo Couture: “Presentación” a *Discursos, Artículos y Notas de Derecho Internacional Público*, de Juan Zorrilla de San Martín, edición de homenaje, Montevideo, 1955 – Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.

² Juan Zorrilla de San Martín, *op. cit.* p. 216.

³ *Idem*, p. 208.

⁴ *Idem*, p. 209.

⁵ *Idem*, p. 210.

⁶ *Idem*, p. 210.

⁷ *Idem*, p. 32.

⁸ *Idem*, p. 35.

⁹ Discurso pronunciado en la sesión inaugural del Congreso Jurídico Ibero-americano en Madrid, el 25 de octubre de 1892: “Derecho Internacional”, en *op. cit.* p. 45.

¹⁰ *Idem*, p. 46.

¹¹ *Idem*.

JACQUES MARITAIN AGAINST MODERN PSEUDO-HUMANISM

PAUL RICHARD BLUM

In this paper I will examine the traditional concepts of humanism, starting from the neo-humanism of the 19th century. Thereby I will emphasize the internal contradiction of this concept that is due to the appeal to 'humanize the human'. Maritain in his *Humanisme Intégral*, as I want to prove, was the only one to fill the gap by pointing to the aspirations of the individual toward perfection through the anthropologically given divine appeal. From there follow several incentives for an anthropological understanding of religion that leave contemporary secularism behind.

In the 1930s Jacques Maritain advocated a new form of Humanism, an integral humanism, as he termed it, on the basis of 'integral realism' and 'Christian humanism', which took its major inspiration from Thomist philosophy. The essence of his message can be summarized as follows: Any philosophy has to account for the reality of the human condition, which is marked by the coincidence of natural and supernatural features. This realism deserves the attribute of 'integral' in as much as it integrates the obvious material, natural and intellectual features of the human being by its aspirations to the supernatural, transcendent realm. As this realm is within the reach of human intellect and will, to exclude it from the definition of man amounts to truncating and diminishing human potentials and thus telling only half of the story of man.

This concept of humanism has been criticized on historical and on philosophical grounds. It has been said that Maritain misrepresents the Middle Ages and that he is shifting the philosophical argument to the level of theology.¹ 'So, what?' Maritain might have replied, and so do I. But I think these criticisms, and maybe also some admirers of Maritain, who applaud his call for a Christian humanism, simply miss the point, both in terms of history, and in its philosophical importance.

Humanism, it should be said at the outset, is an invention of the 19th century.² The pedagogue Friedrich Immanuel Niethammer coined the term in his book on *Philanthropinismus und Humanismus* published in 1808.³ In this book the author polemicized against a new type of schools with poly-technic orientation. While these schools claimed to be 'philanthropic', Niethammer invented the label of 'humanist' schools and claimed their ideal to be 'humanism'. On the one hand, Niethammer adhered to a kind of classical training as advocated by Wilhelm von Humboldt, who had demanded expressly that 'the mere individual has to be purified and upgraded in all its capacities to become a human'.⁴ On the other hand Humboldt and Niethammer's technical means of education were modeled on the Renaissance 'studia humanitatis'. As a side effect of this polemic, 'humanism' was to be detected in the Renaissance and – ever since – humanism is associated with this period of pre-reformation culture. But from the very beginning the main thread of the discussion was the question about the usefulness of education and the values transmitted by it in and for society.

It was the philologist Werner Jaeger who reconnected the humanism of 19th century classicism with the ancient ideal of education, 'paideia', and again demanded – on the model of Greece – that pedagogy should educate man to his true form, his intrinsic humanity, his 'being human'; humanism was thus 'the realization of the universally true and obligatory image of the kind'.⁵ Now, Jaeger was fully aware of the paradox included in making humans human. He therefore underscored that, indeed, this ideal had not been formulated in ancient Greece itself but rather in the Roman Empire of Aulus Gellius and Cicero, who had sought for ideals of civic education and appropriated Greek culture, which at their time had already become history. Consequently, in Jaeger the paradox of making man what he is by nature is convergent with finding patterns of culture in history, which is necessarily distant and alien to present times. Detecting values in history means basically finding them somewhere else than here and now; and doing this for the benefit of present day society is inherent in the concept of humanism as it was being advocated in the first half of the 20th century.

From this it becomes transparent that 'humanism' as a concept is nothing but an appeal;⁶ and if there is any such thing as humanism it is a project.⁷ If 'humanism' is 'an ism about the human', as Louis Mercier cunningly stated,⁸ it is an abstraction that is meant to be realized in some way in some future and under certain conditions. This also entails that the *ism* in humanism, the project, that is, the appeal, must be inherent in human nature. From there the question arises whether it is a feature of every indi-

vidual human being or only of humankind. The neo-humanist approach of Humboldt and Jaeger tended to see the essence of the human as some feature of the kind, which then had to be brought about in the individuals as the subjects of education. The political advantage of this view was that one could prove the usefulness of *studia humanitatis* (i.e. arts and letters, the humanities) for the society. The disadvantage was evidently that in terms of curriculum of studies humanism had to compete with polytechnical education, which always could claim much more usefulness. On the other hand, as this neo-humanism in matters of study dealt with human culture and spiritual values (such as philosophy, religion, arts, and letters) it always could claim to foster the inner qualities of any individual human being.

However, the project feature of the concept of humanism prevailed and was transformed into the concept of social progress. Ever since Francis Bacon the 'advancement of learning' was associated with the progress of the people. This is why the polytechnic school of the early 19th century could claim to be 'philanthropist' in helping the prosperity of the nation. A typical product of this notion of humanism is the booklet on *American Humanism. Its Meaning for World Survival* by the learned Howard Mumford Jones.⁹ In his hapless attempt at defending 'the substance of humanism' (such the headline of his chapter 4) against 'the fallacy of utility' (chapter 3), that is utilitarian applications of the humanities, he still defends humanism as a general task of education for the benefit of the American culture. His account of humanism draws vaguely upon Renaissance humanists and ends up in the postulate of 'the first essential element in humanism: that it is nontheological'. Eventually, '[h]umanism implies an assumption about man', namely some dignity, the meaning of which Jones is not willing to explore in any anthropological depth.¹⁰ Jones' account is a symptom of the appellative function of the term humanism for political purposes, which allows to voice concern about cultural issues (justified or not) without addressing the philosophical meaning of being human, and oftentimes with explicit preclusion of any religious or theological background of it.

In the English speaking world the early 1930s had been the high time of such view. To make a long story short, in 1933 the *Humanist Manifesto* was published, wherein the transformation of a cultural, spiritual, and historicist concept of humanism into the ideal of social progress was completed. The *Manifesto* declared the signers'

commitment to the positive belief in the possibilities of human progress ... Humanism is an ethical process through which we all can move, above and beyond the divisive particulars, heroic per-

sonalities, dogmatic creeds, and ritual customs of past religions or their mere negation.¹¹

I need not discuss the origin and sources of this Manifesto. It stands as a paradigm of such humanism that tries to embed individual perfection in the progress of social welfare. Of course this manifesto and the publications that accompanied it never attempted to explain how individual happiness might be secured by collective advancement. While the neo-humanism of Humboldt and Jaeger saw the ideal of humanity (rightly or wrongly) in history, this social humanism transposed the very ideal, which instigated the progress, into the future: 'Humanism ... has time on its side'.¹² Charles Francis Potter (1885-1962), a Unitarian minister before he founded the First Humanist Society in New York, declared humanism to be 'a new religion' by a strict anthropocentric turn in everything that Christian tradition had to offer.¹³ Already in his program the teleological impetus is transparent:

To men and women today, Humanism offers inspiration and a program. ... In the challenge to make the world better here and now, the Humanist will find all the thrills which formerly intrigued the seekers of celestial bliss in the thereafter.¹⁴

Eschatology and transcendence are being turned into horizontal teleology of the near future beyond the here and now. In order to achieve this view, Potter defines humanism 'as faith in the supreme value and self-perfectibility of human personality'.¹⁵ Humanism is thus marked by a series of composites of 'self-', such as self-recognition, self-consciousness etc.¹⁶ The conceptual advantage of this procedure is that the author may continuously speak about humankind under the label of 'personality' and thus keep blurring over the difference between humankind and the individual. The self-referring momentum of the concept of person insinuates an understanding of the individual, even though in terms of fact the discourse dwells in the realm of scarcely warranted assumptions about human nature, and endows the reversal of the transcendent meaning of humanity with the appearance of individualistic concern.

These two topics, the individual and eschatology, are decisive for qualifying any humanism.

Maritain – to the best of my knowledge – is the only philosopher who has not blurred over these inconsistencies of the concept of humanism, but rather employed them in order to determine the meaning of anthropology for human action and its implications in politics and morals.¹⁷ As early as in June 1932, in a letter to *Feuille Centrale, Zofingue*,¹⁸ Maritain stated that: 'all intellectuals, who have not opted for a fundamental atheism, hope for an

integral realism and a *Christian humanism*'.¹⁹ What is striking is his description of that atheism, namely as: 'doomed to turn into a kind of hylozoism in attributing to "matter" all spontaneity, psychic activity, freedom etc of a god to come'.²⁰ In this short remark Maritain reveals his understanding of atheism as an attempt at making spiritual features intrinsic to non-spiritual substances and conditions, and to stretch any transcendent meaning of life into an unknown future. He observes that forced antitheism, as voiced in communism as well as in the so-called Religious Humanism of the *Manifesto*, by nature of spiritual reality turns itself into something like second-hand theology. We may infer, even though Maritain does not speak about it, that the optimism of social progress is nothing but the historicity of human values – as advocated in the traditional humanism – stripped of their past and therefore projected into the future, and stripped of their fundamental human meaning and therefore projected into social welfare.

Maritain puts together what makes up 'integral realism': It consists (1) of 'such a metaphysics that fully values intelligence and rational knowledge'; (2) of an ontology that encompasses 'theological and mystical wisdom in their own rights'; (3) and finally it has to be 'realistic about love and will'.²¹

To be sure, I do not think that the author is simply purporting his philosophical prejudices; he rather gives an agenda for any philosophy that claims to be realistic. The agenda of realist philosophy is dictated by reality and not by reference to existing patterns of thought. It should be noted that Maritain in his claim combines ontological and spiritual matters as well as rational and emotional powers. His antidote against atheism, consequently, consists in taking reason and revelation, intuition and intention into account of what there really is.²²

When Maritain, then, describes his concept of 'Christian Humanism' he seems to theologize in referring immediately to the Incarnation and Passion of Christ. However, he makes his observations culminate in the statement: 'The meaning of human life is to strive for perfection of love [charité]',²³ and I do not see anything exclusively Christian in this. Charity, rather, combines the rational and emotional features as assessed for any realist thought. As the author is well aware that Incarnation and Passion are concepts that are despised for being 'contradictory in terms', he understands the Cross as a natural feature of the human, which is at the same time its aim, because suffering and redemption is 'not an outward blessing of humanity, considered to be non-blessed and self-sufficient', but an inner reality of the human.²⁴

As an historical aside it is interesting that Nicholas Cusanus, definitely a Christian humanist of the Renaissance, had used the same pattern in

taking Christ and Incarnation as the model of his anthropology, because it is Incarnation in which the divine and earthly nature of man is theologically expressed.²⁵

Hence follows, according to Maritain, that Christian humanism has to deal with human reality, which consists in plurality (again a consequence drawn by Cusanus, too), its aim being to give access to interior freedom and spiritual life to everyone.

This letter of 1932 presents Maritain's Integral Humanism in a nutshell. If one is aware of the inclusion of charity, love and will in the realities that make for a human it comes without surprise that the great book *Humanisme Intégrale* of 1937 starts with considerations of the 'heroic life': 'There is nothing that man desires so much as a heroic life; there is nothing less common to man than heroism'.²⁶ Heroism – as postulated by the *Humanist Manifesto* – is an antinomy, Maritain observes against André Malraux's socialist humanism. We may state that the strife for a better life entails the possibility of failure, but such failure does not disclaim the naturalness of the strife nor the option for progress. When Maritain in defining humanism uses the words: 'humanism ... tends essentially to render man more truly human, and to manifest his original greatness by having him participate in all that which can enrich him in nature and in history',²⁷ then he echoes deliberately the standard definitions of socialist and other humanisms; but he has changed the meaning and given it an anthropological turn. To render man more human means for him to undo the restriction to the mere natural conditions of an *animal rationale*. Enrichment in nature has its specific significance if one takes into account the tendency to reduce the human nature to exclusively spiritual values (as neo-humanism had done): The nature of man is natural, indeed. Enrichment in history undoes the truncation from intellectual history, as the socialist humanism tended to do, and keeps the door open to a future, which, however, has nothing utopian.

If I am not mistaken, Maritain never quotes the neo-humanism of Werner Jaeger,²⁸ nor the *Humanist Manifesto*, both published in 1933, but it is very unlikely that he did not take them into account while he was working on his *Humanisme Intégrale*, which was published in 1937. Unlike these and most of those who appeal for some humanism, he does not offer a positive set of assumptions and teachings that are presupposed and pursued by it. He rather makes use of the structure of the concepts of human, humanity, and humanism in order to show that 'enrichment' or progress, history or tradition, as well as transcendence need no justification on dogmatic grounds but are evident from the phenomenology of the human being

itself. Therefore it would be mistaken to expect historical research from Maritain, even though he repeatedly argued against the development of anthropology since Renaissance and Reformation and frequently referred to S. Thomas Aquinas.²⁹

One cannot be astonished, then, that this book closes with an appeal for practical engagement in politics. Whatever Maritain suggested at his time, the completeness of his understanding of human nature requires secular activity: Therefore he describes three planes of activity of a Christian, namely the spiritual and the worldly plane, which are linked together by a third plane, in which 'the Christian acts and appears before men as a Christian as such'.³⁰ What is important for his view of humanism, however, is how he defines the worldly plane of action: 'On the plane of the temporal [activity], ... I should act *as Christian*, ... engaging my whole self, not amputated or inanimate, ... infusing into the world, ... a Christian sap'.³¹ This is how Maritain combines the appeal to *become* human with the *essence* of being human. It is the nature of the (Christian) human that infuses humanity into the world. Therefore he prides himself to outdo socialist humanism: 'that which I call integral humanism is capable of saving and of promoting ... all the truths affirmed or glimpsed by socialist humanism ...'.³² He is right in claiming this, because he understood the tension between individualism and teleology of human actions. He does not simply refer his contemporaries to super-historical values in history, nor does he postpone humanity into a distant future. Later, in his *La Philosophie morale*, Maritain would blame August Comte for substituting humanity for God, and future for transcendence, thus creating 'The religion of Humanity'.³³

Maritain accepted the paradox of human being, to be a 'unity of flesh and spirit, ... of incarnate spirituality',³⁴ and of being prone to laziness, even in philosophy: 'Human weakness is always trying to go to sleep; if it is not the doubt of the old humanist Stoic, it is the eternal truths it will take for its pillow'.³⁵ Such an ironic remark should prevent any interpreter from confining Maritain to some stubborn dogmatism. Both statements taken together – that is, the twofold nature of man, being spirituality that lives in a bodily world, and the intellectual temptations of skepticism and dogmatism – point to the original root of human activity as it is expressed in the heroic potential of human beings. The main source of heroism in humanist action is desire and will. Will, as a complement to intellect, makes the difference, because 'every will, even the most perverse, desires God without knowing it'.³⁶ This is a proof of the existence of God based on volition in human nature. Maritain elaborates this proof in his *Approches de Dieux*,

when he repeats the paradox of heroism in the formula: 'Nothing is more human than that man naturally desires what is impossible by his own nature'.³⁷ Human desire as such is 'a token of the possibility ... to know God in a way that transcends reason, and which is not yielded but rather aspired to by reason'.³⁸ Inclusion of divinity is therefore the fulfillment of Maritain's call for realism. No naturalism, utopianism, and antitheism can seriously deny the reality and power of the human will, as on the human will depends, if not intellection, then at least every action.

When Maritain observes the weakness and the strength of human capacity to shape one's own destiny he obviously applies the scholastic terminology of freedom, intellect and will. But he applies it in a style congenial to 20th century philosophy. He defines human nature as 'immutable', that is: 'precisely a nature which is in movement, the nature of a being of flesh made in the image of God'.³⁹ His biblical allusion serves to illustrate 20th century anthropology par excellence: nature in motion. Therefore he referred to Max Scheler, when talking about humanism's enrichment of man: 'concentrating the world in man' and 'dilating man to the world'.⁴⁰ This is easily recognizable as the core thesis of existentialism, namely that man is defined in his relation to the world, a relation that endangers and constitutes the human being. Martin Heidegger termed it 'Being-in-the-world'; Jean-Paul Sartre will later call it *ek-sistence*.⁴¹ Maritain agrees with his fellow philosophers in observing that transcendence is inherent in human nature, which is a paradox.

It is under the emblem of 'existence' that Maritain names Thomas Aquinas's thought humanism. The 'humanist quality'⁴² of his teaching is granted by its existential approach. Aquinas is 'the most existential of all philosophers'⁴³ because his metaphysics is based on the axiom: 'The truth of things is an upshot of their existence'.⁴⁴ This truth – as Maritain read Aquinas – applies to man in all senses of the word, because it is the power that enables humans to act within nature and despite all alienation from it and from human nature itself.⁴⁵ 'Existence' denotes the antinomy of human perfection and shortcoming. Being, including human being, is realized in degrees of perfection and never comes to an end, but the inherent power to enact the aspirations is expressed in charity and love – both being gifts of God's grace and superabundance.⁴⁶ By this interpretation, Maritain does not simply enroll the medieval scholastic in the movement of 'integral humanism', but repeats his basic insight that humanism, as an ism about man, is the theory of the transcendent nature of the human, and he overcomes the antinomy of the concept of humanism between anthropology and call for action.

In taking transcendence seriously as the dialectic of internalism and externalism of the Divine in human nature, calling it 'theocentric',⁴⁷ he gives traditional humanism its full meaning, namely as the unity of presence and history in the individual and in the society; and he precludes any temptation at making man the object of social or scientific experiments.

¹ See Gerry Lessard, O.P., "The Critics of *Integral Humanism: A Survey*", in: *Thomistic Papers* 3 (1987) pp. 117-140. It should be noted (even though this is not at stake in this paper) that Maritain made a difference between 'Christian Humanism' and 'theocentric humanism'. The former term designated for him that movement of Renaissance Humanism that ended up in a 'Christian naturalism' as a forerunner of secular understandings of the human: see "On Humanism", in: Jacques Maritain, "Freedom in the Modern World", in: Jacques Maritain, *Integral Humanism, Freedom in the Modern World, and A Letter on Independence*, ed. Otto Bird, Notre Dame, University of Notre Dame Press 1996, p. 45. (Further quotations from *Integral Humanism* will refer to this edition.)

² I am dealing only with philosophical accounts and leave aside any non thematic usage of the word, as for instance to designate someone as a nice person or to discuss matters of civilisation or global politics. As an example for the former see: John Hellman, "The Humanism of Jacques Maritain", in: Deal W. Hudson a.o. (eds.), *Understanding Maritain, Philosopher and Friend*, Macon, Ga., Mercer Univ. Pr: 1987, pp. 117-131; and for the latter cf. Robert E. Marshak, "The Pragmatic Humanism of Bohr, Einstein and Sakharov", in: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 132 (1988) pp. 268-275. Both meanings of humanism are 'affective' and basically 'philanthropist', according to Tzvetan Todorov, *Imperfect Garden. The Legacy of Humanism*, Princeton, Princeton Univ. Pr: 2002, p. 29 f.

³ Friedrich Immanuel Niethammer, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*, Jena: Frommann 1808 (Reprint: Weinheim: Beltz 1968). Cf. Paul Richard Blum, "Was ist Renaissance-Humanismus? Zur Konstruktion eines kulturellen Modells", in: Ralph Häfner (ed.), *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher 'Philologie'*, Tübingen, Niemeyer 2001, pp. 227-246.

⁴ Quoted in Eduard Spranger, *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, 2nd ed. Berlin: Reuther & Reichard 1928, p. 12: '... das bloße Individuum soll in allen seinen Kräften zum Menschen emporgeläutert werden'.

⁵ Werner Jaeger, *Paideia*, Berlin/New York: de Gruyter 1973 (first ed. vol. 1, 1933), p. 14: 'die Erziehung des Menschen zu seiner wahren Form, dem eigentlichen Menschsein ..., als allgemeingültiges und verpflichtendes Bild der Gattung'. Cf. Lothar Helbing, *Der dritte Humanismus*, Berlin, Die Runde 1932.

⁶ On 'concepts as appeals' in general see Paul Richard Blum, "Europa - ein Appellbegriff", in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 43 (2001) pp. 149-171.

⁷ Ralph Barton Perry, *The Humanity of Man*, New York: Braziller, 1956, p. 4: 'It may be said, in fact, that humanism is now little more than a blessed word which can be trusted to evoke applause from an audience and loosen purse strings'. Todorov (note 2) calls humanism a 'wager' (Epilogue, pp. 226 ff.). Roger Garaudy takes humanism as constitu-

ted by two major exigencies: 'celle d'une maîtrise rationnelle du monde et celle d'une initiative historique proprement humaine': "L'humanisme antique et moderne", in: Jan Burian and Ladislav Widman (eds.), *Antiquitas Graeco-Romana ac tempora nostra. Acta congressus internationalis habiti Brunae diebus 12-16 mensis Aprilis 1964*, Prague, Academia 1968, pp. 25-34; p. 27.

⁸ Louis J.A. Mercier, "Maritain's Conception of Integral Humanism", in *Thought* 19 (1944) pp. 229-246; p. 229. Cf. Louis J.A. Mercier, *American Humanism and the New Age*, Milwaukee: Bruce 1948, p. 73.

⁹ Howard Mumford Jones, *American Humanism. Its Meaning for World Survival*, New York, Harper 1957 (World Perspectives, vol. 14).

¹⁰ *Ibid.*, pp. 97 and 101 ff.

¹¹ Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism*, 7th ed. New York, Ungar 1993, p. 291.

¹² *Ibid.*, p. 300.

¹³ Charles Francis Potter, *Humanism. A New Religion*, New York, Simon and Schuster 1933.

¹⁴ *Ibid.*, p. 13. No wonder, the book concludes with a chapter on "The Social Program of Humanism" and a look into "the Religion of the Future".

¹⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 20-33.

¹⁷ Among the documents at the Maritain Center of the University of Notre Dame, Notre Dame Indiana, there are interesting notes by the philosopher Charles De Koninck on "Les paradoxes de l'univers purement humain" (document CDK 11/11). In these notes for a conference, dated January 1940, the author states: 'L'émancipation humaniste de l'homme entraîne en même temps son assujettissement et la négation absolue de soi-même' (p. 4). Even though De Koninck declared himself to be 'no maritainist' (letter to Mortimer Adler, dated June 15, 1938; typescript copy in the same collection no. CDK 14/01.06, p. 1), he agrees with Maritain in criticizing the lack of transcendence in the current meaning of humanism. He did not make positive use of the intrinsic paradox of the concept as such, other than Maritain did, as will be shown in the following paragraphs.

¹⁸ *Centralblatt des Schweizerischen Zofingervereins*, Basel 1868-1946; 'Zofingia' is an old Swiss student fraternity.

¹⁹ Letter, dated '8 juin 1932', in *Oeuvres* 5, pp. 973-978; 974: 'Je pense comme vous que c'est à un réalisme intégral et à un humanisme chrétien qu'aspirent aujourd'hui tous les esprits qui n'ont pas opté pour un athéisme foncier ...'. (Maritain's emphasis).

²⁰ *Ibid.*, p. 974: '[athéisme] qui doit tourner en réalité, comme l'actuelle 'ligne générale' de la philosophie soviétique semble l'indiquer, à une sorte d'hylozoïsme attribuant à la 'matière' la spontanéité, l'activité psychique, la liberté, etc., d'un dieu en devenire ...'.

²¹ *Ibid.*: 'Je ne crois pas qu'un respect universel du réel ... puisse être assuré dans une culture sinon sur la base d'une métaphysique reconnaissant la pleine valeur de l'intelligence et du savoir rationnel, ni qu'une restauration de la connaissance ontologique puisse elle-même être stable si la sagesse théologique et la sagesse mystique ne sont aussi rétablies dans leurs droits. Enfin le réalisme de la connaissance restera, de fait, bien fragile en nous, s'il n'est uni au réalisme de l'amour et de la volonté'.

²² A defense of this view, based on Plato and Aristotle and without reference to Maritain, is given in: John A.J. Dudley, "The Concept of Substance and Life Presupposed by Christianity", in: Richard P. and Jane E. Francis (eds.), *Christian Humanism. International Perspectives*, New York, Lang 1995, pp. 187-199.

²³ *Ibid.*: 'Le sens de la vie humaine est de tender à la perfection de la charité ...'.

²⁴ *Ibid.*: '... un humanisme soi-disant chrétien qui réduit la grâce du Christ à couronner et sanctionner du dehors le développement d'une nature tenue pour non blessé et se suffisant, un tel humanisme est la destruction de l'homme'.

²⁵ Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia*, lib. tertius, ed. Raymundus Klibansky, Hamburg, Meiner 1977, cap. 6, § 219, p. 44: 'quidquid Christus Iesus passione sua meruit, illi meruerunt, qui unum sunt cum ipso ...'.

²⁶ *Integral Humanism*, p. 152. On the difference between heroism in war and as human condition see Jacques Maritain, "Un humanisme héroïque", in: *Oeuvres complètes*, vol. 7, 1988, pp. 757-762 (originally 1943).

²⁷ *Integral Humanism*, p. 153. Jacques Maritain, *Humanisme Intégral*, in Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*, vol. 6, Fribourg, Éditions Universitaires / Paris, Éditions Saint-Paul 1984, p. 298: 'rendre l'homme plus vraiment humain'. Cf. Jacques Maritain, *The Twilight of Civilization*, New York, Sheed and Ward 1943, p. 3.

²⁸ In 1943 Jaeger gave a lukewarm recommendation of Maritain's integral humanism, saying that against 'those whose ideal of education and culture is of a merely formalistic nature ... Maritain pointed out ... that if this be humanism, a man of his convictions must either abandon humanism entirely or redefine it'. Werner Jaeger, *Humanism and Theology* (The Aquinas Lecture 1943), Milwaukee: Marquette University Press 1943, p. 41. My contention is that it is not a matter of convictions but of coherence of the concept.

²⁹ See Maritain's reply to the article by L. Mercier (note 8) in *Thought* 19 (1944) pp. 573-575, where he claims not to write a 'literary history of ideas' (as Mercier did) but rather to 'situate [Molina and others] and to bring out their significance in the philosophy of modern culture and history' (p. 574). Mercier in his reply (*ibid.* 757-758) does not respond to this point.

³⁰ *Integral Humanism*, p. 340.

³¹ *Integral Humanism*, pp. 338-339.

³² *Integral Humanism*, p. 208.

³³ Jacques Maritain, *Moral Philosophy. An historical and critical survey of the great systems*, New York, Scribner's 1964 [French ed. 1960], chapter 12, pp. 320-327.

³⁴ *Integral Humanism*, p. 154. *Humanisme Intégral*, p. 301: 'D'une part, du seul fait que le régime de la chrétienté médiévale était un régime d'unité de la chair et de l'esprit, ou de spiritualité incarnée, il enveloppait dans ses formes sacrales un humanisme virtuel et implicite ...'.

³⁵ *Integral Humanism*, p. 187.

³⁶ *Integral Humanism*, p. 190.

³⁷ Jacques Maritain, *Approches de Dieu*, in: *Oeuvres complètes*, vol. 10, 1985, chapter 5: 'Le désir de voir Dieu', p. 88: 'Que l'homme désire naturellement des choses impossibles à sa nature, il n'est rien de plus humain'. Translations from this text are mine. The paradox described here has been discussed in scholastic philosophy as 'velleitas', i.e. the will of the impossible. For this see Andrea A. Robiglio, *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Milan, Vita e Pensiero 2002.

³⁸ *Ibid.*, p. 90: 'Ainsi le désir naturel ... est il dans la raison la marque de la possibilité ... d'une connaissance de Dieu supérieure à la raison, qui n'est pas due à la raison, mais à laquelle elle aspire'.

³⁹ *Integral Humanism*, p. 187.

⁴⁰ *Integral Humanism*, p. 153.

⁴¹ A few remarks on Maritain and existentialism can be found in: Laura Westra, "Freedom, Existence and Existentialism", in: John F.X. Knasas (ed.), *Jacques Maritain: The Man and His Metaphysics*, Mishawaka, American Maritain Association 1988, pp. 243-253.

⁴² Jacques Maritain, "L'humanisme de Saint Thomas d'Aquin", in: *Oeuvres* 8, Fribourg, Éditions Universitaires / Paris, Éditions Saint-Paul 1989, pp. 153-174 (originally 1941); p. 153: 'la qualité humaniste d'une doctrine'. Translations from this text are mine.

⁴³ *Ibid.*, p. 154: 'Thomas d'Aquin est ... le plus existentiel des philosophes. C'est parce qu'il est par excellence un philosophe de l'existence que saint Thomas est ...'.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 156: '*Veritas sequitur esse rerum*, ... la vérité suit l'existence des choses ...'.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 158: '... la force et le courage de faire notre travail d'hommes au sein de l'étrange nature et de notre propre étrangeté'.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 171 on 'aspirations'; p. 159 on 'surabondance de l'existence divine'; p. 162 sq. on 'amour de charité' and 'perfection'.

⁴⁷ *Integral Humanism*, p. 169: 'Theocentric and Anthropocentric Humanism': 'The first kind of humanism recognizes that God is the center of man ...'.

IL BISOGNO DI RICONOSCIMENTO.
ORIZZONTI DI SENSO DELLA RICERCA TOMMASIANA
IN CUI SI RADICA LA DIGNITÀ UMANA

UMBERTO GALEAZZI

The need for recognition is the need that the person has to be recognized and accepted, in his own unrepeatable originality, as a human being who has a dignity and who claims respect; it is the need to know that one is valued at least by somebody. Hence recognition implies the respect for human dignity and rights. However there will be an aporetic situation if we think that human dignity depends on other people's recognition, that is, on social recognition. In this case, in fact, one might say that where there is not that recognition, there is not even human dignity. But this is absurd, as we claim human dignity just where and when it is misunderstood, namely where and when there is no social recognition. This is evidently possible on the basis of a more radical recognition, which does not run the risk of a precarious social recognition. Thomasian research attains ontological achievements which are connected to the metaphysics of creation and which let us resolve the aporia and cling firmly to human dignity.

La questione del riconoscimento come problema filosofico nella società multiculturale

Sul tema del riconoscimento, certamente di grande rilievo filosofico per intendere la condizione umana, ci ha dato, com'è noto, delle analisi assai penetranti Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, ma anche nel pensiero contemporaneo abbiamo importanti contributi, frutto di un grande interesse e di una rinnovata attenzione. Basti citare le ricerche di Charles Taylor¹ e di Jürgen Habermas,² che hanno dialogato tra loro considerando aspetti che vanno dal piano esistenziale e dei rapporti interpersonali a quello socio-politico.

Il bisogno di riconoscimento è l'esigenza, da cui scaturisce il desiderio, che la persona ha di essere riconosciuta e accolta, nella propria originalità

irripetibile, come un essere che ha una dignità ed esige rispetto, è il bisogno di sapere e di sentire concretamente, vitalmente, anche nella dimensione affettiva e sensibile, di aver valore almeno per qualcuno. Perciò il riconoscimento sul piano dei rapporti interpersonali implica il rispetto, che, sul piano socio-politico, conduce a individuare, a tutelare e a promuovere i diritti umani. Ora, nelle attuali società multiculturali, molteplici e complessi sono i problemi che scaturiscono dall'esigenza di rispettare il pluralismo, cioè le persone, nella loro peculiare dignità ed originale diversità, nonché le loro rispettive culture. Per esempio, suscita non lievi perplessità e riserve critiche l'opinione secondo cui al rispetto del pluralismo si dovrebbe unire necessariamente una concezione relativistica e scettica sulla possibilità di acquisizioni veritative. In realtà si può far vedere che il relativismo contraddice l'etica del rispetto del pluralismo, negando le basi stesse in cui essa si radica e acquista senso.³ Evidentemente nel pensiero contemporaneo non di rado l'impianto teorico è inadeguato e carente rispetto alle istanze a cui vorrebbe rispondere. Come si verifica per il tema che qui intendo affrontare, cioè il tema del riconoscimento e della situazione aporetica che si genera in quelle posizioni teoriche strutturalmente incapaci di andare oltre il riconoscimento sociale nel rendere ragione dell'umana dignità. Infatti, se quest'ultima dipendesse totalmente dal riconoscimento sociale, cioè degli altri, anche sul piano giuridico-politico, allora si dovrebbe dire che dove non c'è quel riconoscimento non c'è nemmeno la dignità umana, ma ciò sembra assurdo. Perché noi rivendichiamo la dignità proprio dove e quando essa è misconosciuta, cioè dove e quando non c'è riconoscimento sociale. Evidentemente ciò è possibile sulla base di un riconoscimento più radicale, non insidiato dalla precarietà e mutevolezza del riconoscimento sociale.

Far dipendere la dignità dal riconoscimento dell'umana soggettività – cioè dall'arbitrio di pochi o tanti soggetti umani – implica, sul piano teoretico, essere prigionieri di un uso strumentale e riduttivo della ragione, in tal modo incapace di riconoscere l'altro per quello che è, nella sua autenticità, perché lo considera solo in funzione del proprio intento disponente e manipolativo. Ora, ciò, che è considerato semplicemente funzionale al pensiero disponente, è ridotto a mero strumento depauperato del suo intrinseco valore e, quindi, non può essere riconosciuto nella sua peculiarità e dignità. E questo significa tradire l'autentica esperienza conoscitiva e la vocazione veritativa della ragione. Ma una ragione così mutilata, in quanto subordinata alla logica del dominio, è incapace di riconoscere l'intrinseca dignità degli esseri, proprio perché la considera dipendente dal proprio potere e, in tal modo, la "dissolve", secondo l'acuta considerazione dei Francofortesi, che

criticano la ragione strumentale, frutto della dialettica dell'illuminismo: "la ragione è ... l'agente chimico che assorbe la sostanza specifica delle cose e la dissolve nella pura autonomia della ragione stessa".⁴ In effetti, se la verità (e, quindi, la dignità) dipendesse esclusivamente dalle opinioni degli uomini ed il conseguente rispetto dal loro mutevole arbitrio, allora veramente essa sarebbe dissolta e stritolata nella labilità delle apparenze soggettive.

Questa situazione aporetica, il cui superamento si presenta a dir poco arduo per chi intende ancorare la dignità umana al riconoscimento sociale, può essere risolta alla luce della prospettiva teoretica di Tommaso d'Aquino, ove non si trascuri la dimensione creaturale e personale dell'uomo. È quanto intendo far vedere, sia pur sinteticamente, in questo intervento.

Metafisica della creazione e dignità umana nella prospettiva teoretica di Tommaso d'Aquino

Per intendere la posizione tommasiana si può partire dalla questione relativa alla verità delle cose o delle realtà finite:

... una realtà conosciuta può avere con un intelletto rapporti essenziali o accidentali. Essenzialmente dice ordine a quell'intelletto dal quale dipende quanto al suo essere; accidentalmente, all'intelletto dal quale può essere conosciuta. Come se dicessimo: la casa importa relazione essenziale alla mente dell'architetto, relazione accidentale a un intelletto da cui non dipende. Ora, una realtà non si giudica in base a quello che le conviene accidentalmente, ma a quello che le si addice essenzialmente (o per sé) ... infatti si dice vera quella casa che riproduce la forma che è nella mente dell'architetto (I, q. 16, a. 1).⁵

Perciò gli esseri creati "si dicono veri in quanto attuano la somiglianza delle idee che sono nella mente di Dio" (*ibid.*). In questo rapporto costitutivo con l'Intelligenza creatrice è la verità – e, quindi, la dignità – degli esseri creati, che in tal modo non dipende dalle opzioni, dai capricci, dalle prepotenze degli uomini. La dignità di ogni persona umana non dipende radicalmente dal riconoscimento di un altro uomo o degli altri uomini, ma da quel riconoscimento originario con cui Dio, nella generosità del suo amore e nel disegno della sua Intelligenza creatrice, gli dona l'essere e lo vuole per quello che è, lo costituisce nel suo essere. Sicché "la persona è ciò che vi è di più nobile e di più perfetto in tutta la natura" (I, q. 29, a. 3); ha, quindi, una dignità assoluta, inferiore solo a quella di Dio. Solo le creature intellettuali, e quindi le persone umane, sono volute per se stesse nell'universo, mentre tutte le altre sono volute da Dio per le persone (cf. *S.c.G.*, III, 112).

Queste, prima di essere riferite al bene comune immanente nella società e nell'universo, sono riferite a un bene infinitamente più grande, il Bene che è Dio stesso, con cui sono chiamate a vivere in comunione.

La dignità inalienabile di ogni essere umano scaturisce ed è costituita principalmente dal fatto che egli, nella sua originalità irripetibile, è voluto da Dio. In questo rapporto con l'Intelligenza creatrice sta la sua verità, non dipendente dalle opinioni e dall'arbitrio degli uomini e, quindi, non mutevole. La mutevolezza della certezza è propria dell'intelletto finito e non creatore dell'uomo, per il quale la verità consiste nella conformità alle cose conosciute, cioè nel riconoscere ogni realtà per quella che è. In questo caso si può passare dalla verità alla falsità, perché non si conosce pienamente ed esaustivamente la realtà (cf. I, q. 16, a. 8). Da ciò la pluralità e mutevolezza delle opinioni.

Per l'Intelletto divino la situazione è radicalmente diversa, perché la sua verità non è normata sulle cose, che appaiono anche mutevoli; al contrario la verità ontologica di queste ultime dipende dall'unica verità della mente che le ha pensate, volute e chiamate all'essere e su cui tutte sono esemplate. L'intelligenza creatrice è quell'unica verità per la quale tutti gli esseri sono veri:

Se parliamo della verità in quanto è nelle cose, allora tutte le cose sono vere in forza dell'unica prima verità, alla quale ciascuna di esse si conforma nella misura del proprio essere. E così, sebbene siano molteplici le essenze e forme delle cose, tuttavia unica è la verità dell'intelletto divino (I, q. 16, a. 6).

Perciò "la verità dell'intelletto divino è del tutto immutabile, perché dipende da essa che le realtà create possano dirsi vere" (I, q. 16, a. 8). Infatti, è impossibile che ci sia un difetto nel conformarsi alle cose (come nell'uomo) o che ci sia una dipendenza dalla mutevolezza delle cose nell'intelligenza divina, "al cui sguardo non c'è nulla che possa sfuggire" e in cui non c'è "l'alternarsi delle opinioni" (*ibid.*). Sicché la verità (e dignità) degli esseri creati non è mutevole, la loro natura non è in balia della labilità delle opinioni, ma ha una determinata consistenza ontologica, pur trattandosi di esseri divenienti e, nel caso dell'uomo, di un essere che ha il compito di realizzare, nella libertà, la sua natura e cioè la piena conformità a quel disegno creatore.

Dunque, nella prospettiva creazionista e personalista tommasiana il riconoscimento essenziale viene ad ogni uomo da Dio che lo crea, perché lo vuole, lo ama e lo costituisce nella sua intrinseca positività. La sua dignità e i suoi diritti fondamentali non gli derivano dalla sua appartenenza sociale, dal riconoscimento della società o di qualsiasi autorità umana, ma sono saldamente ancorati sulla fedeltà di Dio.

Come si vede, per indagare sul nostro tema bisogna considerare certamente la tommasiana metafisica della creazione, che, in quanto libera, ha un rilievo primario a proposito del riconoscimento e della dignità umana, ma senza trascurare la visione gnoseologica ed epistemologica e tutti quegli elementi che possono aiutare a far luce sulla ricca prospettiva antropologica ed etica, in cui la specifica peculiarità della condizione umana è individuata nell'apertura dell'intelligenza all'universale con la conseguente tensione e destinazione della persona ad un fine e ad un bene che trascendono l'angustia della finitezza. Perciò in queste direzioni esperirò, nelle pagine che seguono, ulteriori sondaggi – diversi eppur intrinsecamente collegati in virtù della mirabile coerenza del pensiero tommasiano – per dare l'idea, pur nella sinteticità di questo intervento, sia della profondità e complessità della questione, sia di una visione così alta della dignità umana, da essere, insieme, non astratta o elusiva della reale condizione mondana e storica e, anzi, concretissima e giustificata razionalmente.

Si tratta di mirare ad una riscoperta, nell'attuale contesto culturale, che potrebbe giovare a problematizzare certe pretese di esclusività, sul nostro tema, di prospettive moderne e postmoderne, dimentiche delle proprie radici storiche e teoretiche. Non sembra da sottovalutare il contributo che tale riscoperta può portare all'attuale ricerca e all'attuale dibattito, né sembra lungimirante privarsi di tale contributo, come vogliono talune non infrequenti censure, su un argomento di tale importanza, quale la dignità dell'uomo, che non si può affidare, in esclusiva, alla debolezza di certi pensieri.

Secondo Tommaso la natura intellettuale dell'uomo fa sì che egli sia *capax summi boni* (I, q. 93, a. 2, ad 3), capace cioè di concepire, di volere il sommo Bene, l'oceano infinito di tutte le perfezioni. È qui la misura della sua umanità, del suo compimento.

L'agire umano che non fosse all'altezza della misura della ragione sarebbe manchevole, misconoscendo e tradendo quella pienezza ontologica, cui l'uomo è chiamato ed aspira con tutto il suo essere. Ma la misura della ragione e quindi "l'ultimo fine della volontà umana è il sommo bene, cioè Dio" (I-II, q. 19, a. 9; cf. I-II, q. 19, a. 4), che "nella sua bontà infinita è il solo capace di saziare perfettamente la volontà umana" (I-II, q. 3, a. 1).

Per poco che si rifletta, ci si rende conto che

se la bontà, la bellezza e la dolcezza delle creature attira così gli animi degli uomini, la bontà fontale di Dio stesso, paragonata ai rigagnoli del bene riscontrato con diligenza nelle singole creature, infiammerà e attirerà totalmente a sé gli animi degli uomini (S.c.G., II, c. 2).

Si tratta di capire che in Dio “è concentrato come nella fonte di ogni bene ... quanto c’è di bontà e di perfezione sparso nelle diverse creature” (*ibid.*); infatti nell’intelletto divino, “che è l’essenza di Dio ... preesiste originariamente e virtualmente tutto l’essere come nella prima causa” (I, q. 79, a. 2). Ora, preesistere nella virtualità, cioè

nel potere della causa agente (*in virtute causae agentis*) non è un preesistere in modo meno perfetto, ma in modo più perfetto ... Essendo, dunque, Dio la prima causa efficiente delle cose, bisogna che in lui le perfezioni di ogni realtà preesistano in un grado più eminente (I, q. 4, a. 2).

Certamente le realtà che preesistono nell’intelletto divino bisogna che vi siano non certo materialmente ma “secondo il modo di lui (*secundum modum eius*)” (I, q. 105, a. 3), cioè come realtà intelligibili, nel suo Pensiero.

Sicché, se si tiene conto che Dio è l’Essere stesso sussistente, si capisce che Egli è l’intera perfezione dell’essere (cf. I, q. 4, a. 2), il bene totale ed esaustivo, che non lascia fuori di sé alcuna positività; d’altra parte, se si pone mente al fatto che egli è il Creatore, ciò è confermato con la precisazione che Egli contiene in sé le perfezioni, cioè i modelli perfetti ed esemplari di tutte le realtà create. Chiunque, infatti, fa qualcosa lo fa in base ad un’idea, ad un esemplare, come l’architetto che nel costruire la casa intende farla simile alla forma che ha prima concepito nella sua mente (cf. I., q. 15, a. 1).

Ma mentre ogni artefice umano non sempre ha il potere di attuare i suoi progetti, Dio, come creatore, non può non essere la “prima causa esemplare di ogni realtà”, nel senso che nella sua Mente,

nella divina sapienza che ideò (*excogitavit*) l’ordine dell’universo, il quale consiste nella distinzione delle realtà ... sono le idee archetipe (*rationes*) di ogni realtà ... cioè le forme esemplari ... (I, q. 44, a. 3).

Queste non ripugnano alla divina semplicità (I, q. 15, a. 2); infatti non bisogna pensarle come se introducessero in Dio la molteplicità o come se Dio fosse una semplice somma o collazione delle perfezioni delle realtà create. Al contrario, nella perfetta e ineffabile semplicità della sua essenza, Dio contiene, a modo suo, nel suo Intelletto creatore, le perfezioni di ogni realtà, mirabilmente raccolte in unità, quindi secondo una modalità di essere diversa dalla molteplicità e dispersione delle creature, e secondo un grado di perfezione esaustiva che le trascende infinitamente.

Le forme esemplari,

benché siano molteplici rispetto alle realtà create, tuttavia non sono realmente altro dalla divina essenza, in quanto la sua somiglianza può essere partecipata da diversi in modi diversi (I, q. 44, a. 3; cf. I, q. 15, a. 2).

Perciò non bisogna immaginare – come sembra accadere a Leibniz – che la sovrana libertà di Dio sia condizionata dai “prototipi” delle cose in base a cui dovrebbe regolarsi. Non vi è, non vi può essere in Dio idea anteriore al suo Pensiero (*Logos, Verbum*), nel quale e con il quale crea tutto: “... l’essenza (*quidditas*) stessa, prima che abbia l’essere, non è niente, se non nell’intelletto creante dove non è la creatura ma l’essenza creatrice” (*De potentia*, q. 3, a. 5, ad 2).

Se Dio decide liberamente di partecipare questa sua somiglianza alle creature, ponendole in essere, non lo fa certamente perché ne abbia bisogno; in Lui infatti non c’è indigenza (cf. I, q. 44, a. 4, ad 1) perché non gli può mancare nessuna delle perfezioni dell’essere (cf. I, q. 4, a. 2, ad 3). Perciò Egli solo è capace di una completa gratuità donativa, “Egli solo è massimamente generoso: perché non agisce per propria utilità, ma solo per la sua bontà” (I, q. 44, a. 4, ad 1), nel senso che, nel creare, non agisce “per l’acquisizione di qualche fine, ma mira solo a comunicare la sua perfezione che è la sua bontà” (I, q. 44, a. 4).

Sicché nel comprendere la creazione libera e gratuita, si semantizza originariamente, si capisce che cosa è l’amore vero, quello di Dio che, volendo il bene delle creature, lo realizza, costituendole nella loro positività intrinseca: “Dio vuole il bene proprio di ciascun essere: poiché vuole che ciascun essere esista in quanto è buono in se stesso ...” (*S.c.G.*, I, c. 91, cf. cc. 74 e 75).

Ora “la perfezione e la forma di un effetto non è altro che una somiglianza partecipata della causa agente, perché ogni agente produce qualche cosa di simile a sé” (I, q. 6, a. 1). Quindi in ogni creatura c’è una certa somiglianza del Creatore, che, però, non essendo contenuto in alcun genere, è una causa non univoca cioè non appartiene alla stessa specie o allo stesso genere degli effetti, che non gli potranno mai somigliare “secondo la stessa natura specifica o generica ma solo secondo una certa analogia ...” (I, q. 4, a. 3). Sicché, mentre nella causa univoca la somiglianza dell’effetto si trova “nella forma secondo la stessa natura specifica; come avviene nell’uomo che genera un altro uomo” (*ibid.*), invece “in una causa equivoca vi si trova in grado più eminente”, perciò “... è necessario che in Dio il bene si trovi in grado eccellentissimo essendo in Lui come nella causa non univoca di tutti gli esseri. E per questo motivo si chiama il *sommo Bene*” (I, q. 6, a. 2, corsivo mio).

Ciò significa, anche, che Dio è buono per essenza, mentre le creature lo sono per partecipazione, cioè in quanto partecipano della bontà di Dio secondo una certa somiglianza, sia pure alla lontana e in misura limitata (cf. I, q. 6, a. 4).

Ma il considerare e l'amare Dio come il Bene sommo e la fonte di ogni bene, non significa ritenere il creato, "il mondo sensibile ... il mondo di qua" come "apparente o irreale". Quest'ultima convinzione, attribuita da Heidegger non solo alla "tarda interpretazione greca", ma anche alla interpretazione "cristiana della filosofia platonica",⁶ non è invece affatto cristiana e tanto meno dell'Aquinate. Per il quale certamente si può dire che "il mondo vero, l'autentico reale" è

il mondo del sovrasensibile (*ibid.*), se per mondo del sovrasensibile si intende Dio, ma nel senso preciso che abbiamo esaminato, il quale non implica affatto che il mondo creato sia apparente o irreale, o che sia, secondo una pretesa di Nietzsche, solo un *modus* della realtà assoluta,⁷

destinato quindi a scomparire nella sua distinta realtà e ad essere riassorbito nell'Uno-Tutto o nel Bene separato.⁸

No, l'amore dell'uomo per Dio non implica una fusione come annegamento spersonalizzante, come la goccia che, ritornando all'oceano, non esiste più come una realtà distinta nella sua intrinseca positività. Il vedere il mondo sensibile come una degradazione rispetto al Bene può essere proprio di un certo platonismo, ma non del teismo creazionistico e cristiano; il sottovalutare la positività della creatura può essere una tentazione del luteranesimo o del calvinismo, ma è certamente estraneo alla posizione tommasiana, in cui la partecipazione creaturale salvaguarda la trascendenza del Creatore e l'intrinseca positività della creatura.

Per Tommaso la creatura ha una positività non apparente, ma reale e sua propria; è una positività partecipata, donata, ma, una volta donata, è propria dell'essere creato, inalienabile, incancellabile: "ogni realtà si dice buona per una somiglianza sua propria della divina bontà ad essa inerente, che è formalmente la sua bontà e dalla quale si denomina" (I, q. 6, a. 4).

Se non si tiene conto della peculiarità della metafisica della creazione, non si capisce la posizione tommasiana, e allora si arriva ad assimilarla al platonismo (o, peggio, allo spinozismo), che, privo della prospettiva creazionistica, non poteva riconoscere, con la dovuta chiarezza, l'intrinseca positività della creatura. Invece ciò che è voluto e amato nel progetto creativo di Dio non è una "degradazione",⁹ come pretende un altro fraintendimento heideggeriano; la tensione delle creature alla perfezione, come si può vedere esaminando la distinzione tra perfezione prima e perfezione seconda, la tensione al dover essere non vuol dire che "non è più l'essere a fornire la misura",¹⁰ perché la misura è nell'Essere stesso sussistente, che è la Sapienza creatrice. Così la posizione tommasiana è agli antipodi del

nichilismo,¹¹ perché, considerando gli esseri, non dimentica certo l'Essere. È sorprendente, per dirla con un eufemismo, che Heidegger critichi la posizione platonica, attribuendola anche al teismo cristiano (non escluso, quindi, il pensiero tommasiano), nonostante che quella posizione sia stata esaminata e confutata da Tommaso.

Egli ritiene falsa l'opinione secondo cui le cose si denominano buone per la partecipazione al bene separato, che rimarrebbe comunque loro estrinseco, come Socrate si direbbe uomo per la partecipazione dell'idea di uomo, separata da lui, e non per l'umanità a lui intrinseca (cf. *QDV*, q. 21, a. 4). In questa prospettiva è chiaro che l'essere sensibile, l'essere finito non ha una intrinseca e distinta positività.

Al contrario, l'Aquinate sostiene che se si tiene fermo che la prima Bontà crea tutti i beni, bisogna riconoscere che imprime nelle realtà create una sua somiglianza,

cosicché ogni realtà si dice buona per una somiglianza a sé intrinseca del sommo bene, come forma a sé inerente, e in senso più lato (*ulterius*) per la prima bontà come causa esemplare ed efficiente di ogni bontà creata ... (*QDV*, q. 21, a. 4).

Difficilmente poteva essere sottolineato con maggiore vigore l'intrinseco valore della creatura, che emerge anche se si pone mente al fatto che per l'Aquinate è positiva la distinzione delle realtà create e quindi la peculiarità irriducibile di ciascuna di esse. Infatti Dio è la causa agente perfettissima, e quindi a Lui conviene imprimere nel modo più perfetto la sua somiglianza nel creato, per quanto possibile alla natura creata. Ora, giacché nessuna creatura può eguagliare Dio, bisogna dire che la perfezione insondabile e ineguagliabile di Dio è manifestata meno imperfettamente dalla molteplicità e varietà delle realtà create, perciò

l'universo creato è più perfetto se le creature sono molteplici che se ci fosse un grado unico di esse ... la diversità e la disuguaglianza delle cose create proviene non dal caso ... bensì dall'intenzione diretta di Dio, il quale ha voluto dare alle creature quella perfezione che era loro possibile (*S.c.G.*, II, c. 45).

Come si vede, questa prospettiva assiologica è tutt'altro che orientata nella direzione di una unità negatrice della diversità. La differenza non è il male; al contrario, la ricca molteplicità e diversità delle creature riflette meglio la grandezza di Dio. Analogamente, anche per gli uomini (fatta salva la loro uguale dignità, saldamente fondata, come credo emerga in queste pagine) la meta non è una uguaglianza livellatrice, né una omogeneizzazione repressiva, ma che ognuno si realizzi nella sua specifica peculiarità, in un'autentica solidarietà che è scambio fecondo fra i diversi.

La radice del rispetto, dell'amore e della comunione

Infine, sia pur per rapidi cenni, conviene far vedere che solo sulla base del fondamento etico sopra delineato si può radicare nella mente e nel cuore dell'uomo un autentico amore (che include imprescindibilmente il rispetto) dell'altro uomo. Amore non mutevole né capriccioso, né perverso nel suo opposto da parte di chi, chiuso nella prigionia del proprio io e, quindi, incapace di far realmente l'esperienza dell'incontro con l'altro, lo considera e lo tratta sempre come se avesse un ruolo meramente strumentale. Amore autentico che non dipende evidentemente dalla labilità di un sentimento (che sia di piacere o di compassione è secondario, rispetto al fatto che si tratta pur sempre di un sentire soggettivo che non si apre all'altro) o di un interesse utilitario, comunque scaturenti da un orizzonte egocentrico, riduttivo dell'umano (che, come abbiamo visto, è fatto per l'infinito), in cui il soggetto dice di amare l'altro ma in realtà non lo rispetta nemmeno nella sua intrinseca dignità, perché lo vede solo in funzione della propria soddisfazione o del proprio presunto vantaggio.

Il prossimo (sia esso singolo o comunità o società), come abbiamo visto, non può mai surrogare l'assoluto, l'Infinito, per la mente ed il cuore dell'uomo (cf. I-II, q. 4, a. 8, ad 3); ma colui che, aprendosi all'amore del sommo Bene, supera l'angusta prospettiva egoistica (che è il primo impulso, la spontaneità più ovvia, se si prescinde dalla dimensione riflessiva e critica che riesce a collocarla nel giusto posto), arriva ad amare l'altro uomo: "... l'amore verso di esso deriva dal perfetto amore di Dio" (I-II, q. 4, a. 8, ad 3). Ciò è vero sia nel senso del genitivo oggettivo che del genitivo soggettivo: sia perché l'amore verso Dio implica l'amore verso ogni creatura e in particolare verso ogni uomo, sia perché ogni uomo è costituito nella sua positività, e quindi nella sua amabilità, dall'amore che Dio ha per lui. Infatti l'amore verso Dio, l'adesione a Lui, dilata il cuore dell'uomo sulla misura dell'amore del Creatore che "vuole il bene di tutti gli esseri" (S.c.G., III, c. 24).

In particolare, ogni uomo è amato personalmente da Dio:

... gli uomini sono amati da Dio, avendo (Egli) predisposto per essi come fine ultimo il godimento di se stesso. Perciò è necessario che uno, come diventa amante di Dio, lo diventi pure del prossimo (S.c.G., III, c. 117).

Quindi, l'essere ordinato e chiamato a questo fine costituisce l'incomparabile grandezza di ogni uomo ed il fatto di averlo in comune con tutti i suoi simili, pur nella peculiare diversità di ciascuno, è la radice dell'autentica comunione tra gli uomini (cf. S.c.G., III, c. 117).

Ciò significa che ogni uomo ha una dignità inalienabile, nella quale Dio, creandolo, lo ha costituito perché lo ha voluto nell'essere, lo ha chiamato alla vita. Dignità, quindi, che non dipende originariamente da alcun riconoscimento umano o sociale, ma che, al contrario, implica dei diritti naturali (derivanti cioè dalla sua stessa natura, così voluta dal Creatore) dell'uomo che nessuna organizzazione giuridico-politica della convivenza, che voglia dirsi umana, può misconoscere.¹²

La relazione col Creatore è di importanza decisiva per ogni uomo, perché lo costituisce e lo riconosce nella sua dignità di immagine vivente di Dio, come essere dotato di pensiero e che si autoprogetta unico ed irripetibile, collaborando all'opera della creazione. Dio chiama ciascun uomo per nome, perciò qualunque cosa si faccia contro l'uomo, o che egli stesso faccia di degradante, non può riuscire a cancellare l'impronta inconfondibile di questo dialogo, di questa relazione originaria e quindi di questa dignità inalienabile.

Dunque, l'amore di Dio è "fonte di coesione (*congregativus*)", perché "riconduce ad unità l'affezione dell'uomo", rispetto alla dispersione, non di rado conflittuale, nella molteplicità, mentre l'amore di sé disgrega, dilacera il cuore dell'uomo – rivolto a molteplici e diversi beni finiti –, che si ama desiderando per sé questi beni (cf. I-II, q. 73, a. 1, ad 3).

L'amore verso il Bene sana la divisione del cuore, la disgregazione della personalità (dispersa correndo dietro ora a questo ora a quel tesoro, che si rivela deludente) sempre nomade e mai a casa propria, oppure addirittura in conflitto con se stessa, perché attratta da diversi e contrastanti amori. L'amore verso Dio riconduce ad unità ogni movimento e ogni desiderio della vita della persona, perché, spazzando via gli idoli in conflitto tra di loro, prende il primo posto nel cuore dell'uomo e pone nel dovuto ordine ogni altro affetto in coerenza con l'adesione prioritaria al Bene.

Ma, in tal modo, l'amore verso Dio è fonte di coesione e, prima ancora, di rispetto tra gli uomini, sia perché solo una personalità così unificata e non preda di molteplici idoli è in grado di amare non strumentalmente il prossimo, volendone il bene, sia, e soprattutto, perché solo in quanto un uomo riconosce il vero Assoluto, si libera dalla tentazione di assolutizzare se stesso, i suoi bisogni, le sue esigenze, le sue pretese, entrando così inevitabilmente in conflitto con gli altri. Invece, sulla base dell'amore di Dio è possibile amare veramente gli altri; alla luce dell'ordine che proviene da Lui è possibile discernere e quindi volere il vero bene nell'uomo.

¹ Ch. Taylor, "Multiculturalism and The Politics of Recognition", in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining The Politics of Recognition*, Princeton University Press 1992 (1994), trad. it. di G. Rigamonti, "La politica del riconoscimento" in J. Habermas – Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.

² J. Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism ...*, cit.; questo saggio è uscito anche in tedesco (Frankfurt a. M. 1996), trad. it. dal tedesco di L. Ceppa "Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto", in J. Habermas – Ch. Taylor, *Multiculturalismo ...* cit.

³ Qui non mi posso soffermare su questo tema per cui, per un concreto emergere sul piano argomentativo e critico di quanto è qui semplicemente assertito, mi permetto di rinviare al mio saggio: "Verità e rispetto della persona nella società multiculturale" in *Nova & Vetera*, n. 4, 2001, ora in U. Galeazzi, *Identità umana e libertà. Narrazioni rivali nella storia della filosofia*, Milella, Lecce 2002.

⁴ Th. W. Adorno-M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Querido, Amsterdam 1947, trad. it. di L. Vinci, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, pp. 98-99. Per la critica della dialettica dell'illuminismo e della ragione strumentale, a cui i Francofortesi contrappongono la "ragione oggettiva", mi permetto di rinviare al mio libro: U. Galeazzi, *La teoria critica della Scuola di Francoforte*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000.

⁵ Elenco delle abbreviazioni di opere tommasiane: La *Summa theologiae* sarà citata solo indicando con numeri romani la *pars* e, successivamente, la *quaestio* e l'*articulus* con numeri arabi; *Summa contra Gentiles* = S.c.G.; *Quaestiones disputatae de veritate* = QDV; *Quaestiones disputatae de potentia* = *De potentia*. Per le opere di Tommaso, mi riferisco al testo dell'edizione, curata da R. Busa, *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, Stuttgart, Bad Cannstat 1980, 7 voll. In questi volumi sono riprodotte le migliori edizioni delle diverse opere dell'Aquinata. Per la *Summa theologiae* mi riferisco al testo e alla traduzione italiana dell'edizione (che riproduce l'*Editio Leonina*) curata dai Domenicani italiani, 33 voll., Salani, Firenze 1940-1973, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1985. Per la *Summa contra Gentiles* mi riferisco alla trad. it. di T.S. Centi, Utet, Torino 1970.

⁶ M. Heidegger, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, in *idem*, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950; trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, ed. anastatica 1984, p. 198.

⁷ F. Nietzsche, "Frammento postumo del 1888", in *idem*, *Il caso Wagner, crepuscolo degli idoli, l'Anticristo e Scelta di Frammenti postumi* (1887-1888) a cura di G. Colli e M. Montinari; trad. it. di F. Masini e S. Giaretta, Adelphi, Milano 1970 e Mondadori, Milano 1975 (da cui cito), 10 (7), p. 283.

⁸ Cf. J. De Finance, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Presses de l'Univ. Gregorienne, Rome 1965, p. 359.

⁹ Cf. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1972, p. 201.

¹⁰ Cf. *ibid.*

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 207.

¹² Su questo punto mi permetto di rinviare ai capitoli I e II del mio libro *Laicità e laicismo. Un dibattito sull'uomo*, Città nuova, Roma 1984.

CONVERGENZE TRA IL PENSIERO UMANISTICO DEL MEDICO-FILOSOSO RAIMUNDO SIBIUDA E IL TOMISMO DURANTE IL BASSO MEDIOEVO SPAGNOLO

MARIA LAURA GIORDANO

This article analyses the link between Sibiuda, a Catalan doctor-philosopher, follower of Llull, who lived in Toulouse, centre of an important Dominican community, and the Thomist thinking of the late Middle Age. The Lullists and the Thomists resumed their dialogue after fighting against each other for a certain period. This approach – visible through the history of the figure of Sibiuda – took place, it seems, because both movements had the same front, the same enemy: averroism and nominalism, expressions of the pernicious disgregation of the Scholastic movement. Nothing like averroism and the double truth doctrine questioned and threatened the powerful status of theology in the field of philosophical thinking. One of the most important aspects of Sibiuda's apologetic mission was to raise the traditional meaning of theology – reflection about the foundation of all things – and to reconfirm its role as the highest degree of the human knowledge. In this historical context, we can read in a different light Sibiuda's *opus*, *Liber Creaturarum sive Theologia Naturalis*, written just before his death and published posthumously in 1484. This text lets us discover the meaningful influences of the Thomistic doctrine which are very well defined although not particularly extended.

Questo studio si propone di analizzare la relazione tra Raimundo Sibiuda, un medico filosofo catalano, allievo di Raimondo Lullo, e il pensiero tomista del tardo medioevo spagnolo.

Già a partire dalla seconda metà del XIII secolo il tomismo aveva messo profonde radici nei regni iberici, presentandosi come una tradizione di pensiero dotata di un *corpus* dottrinario ben definito. Uno dei territori in cui si radicò più profondamente fu quello della Corona di Aragona, quello stesso in cui attecchì vigorosamente, poco più tardi, il lullismo, l'altro grande movimento spirituale che si caratterizzò per l'ampia adesione del laicato. Ispirato negli insegnamenti del terziario francescano, il grande mistico Raimondo Lullo¹ (1233-1315), il lullismo si diffuse anche fuori dai territori

della Corona d'Aragona, raggiungendo l'Italia e la Francia. Durante la seconda metà del '300, lullisti e tomisti si sfidarono lottando l'uno contro l'altro fino ad arrivare a momenti di grande tensione.

La fisionomia di questo conflitto si articola in una lunga serie di episodi originati da un fitto susseguirsi di eventi di carattere politico e spirituale. Infatti, dietro ogni avvenimento di questa lotta, i cui fronti furono ridisegnati dall'insorgere dello Scisma d'Occidente (1378-1429) si ritrovano, in una intersecata geometria di equilibri, le manovre e le strategie messe in atto dai diversi attori coinvolti nella vita sociale e religiosa della Corona d'Aragona, tra la fine del '300 e gli inizi del '400: gli interessi politici di quel regno, quelli del papato avignonese, il potere delle scuole filosofiche in competizione tra loro per la difesa delle proprie posizioni all'interno delle università ed, infine, il potere crescente del laicato e del movimento beghino.

Vista la distanza profonda che ha caratterizzato la relazione tra le due avventure umane del lullismo e del tomismo, due movimenti spirituali e filosofici che sono stati protagonisti di uno scontro durato più di un quarto di secolo, ipotizzare una relazione tra il pensiero di un filosofo scolastico come Raimondo Sibiuda,² seguace di Lullo, e il tomismo del basso medioevo spagnolo, può sembrare un'operazione forzata o addirittura l'occasione per un *divertissement* intellettuale. Tale impressione, forse, deriva dal fatto che un'adesione troppo decisa alla dimensione della *histoire événementielle* può far sfuggire un decisivo elemento di coesione, un dato epocale, sorto prima del conflitto che oppose i lullisti e i tomisti e che si mantenne dopo la conclusione di quello scontro: la difesa della teologia come scienza filosofica, di cui si volle mantenere lo *status* di principale epistemologia, di scienza del fondamento di tutte le cose. Questo impegno, a cui aderirono lullisti e tomisti, anche se ciascuno con modalità e stili differenti, rappresenta un elemento che percorre in senso trasversale la storia dei due movimenti, punto di unione ed inaspettata convergenza che emerge come dato di *longue durée*, strappato all'intricato groviglio di lotte e di odi tra i due fronti.

Ad essere messo in luce è, dunque, un aspetto di fondo della tumultuosa relazione tra lullisti e tomisti, un aspetto non secondario dal momento che in esso si riassume il significato dell'operazione filosofica tentata da un lullista tardivo come Sibiuda, negli anni '30 del '400.

In Spagna, una parte importante della storia del tomismo è rappresentata dalla lotta al movimento lullista, intrapresa dal domenicano Nicolás Eymerich, Inquisitore della Corona d'Aragona.

La storia di quel conflitto, di cui si ripercorrono qui solo le tappe più significative, fu segnata dal progressivo deteriorarsi della relazione di

Eymerich con il monarca, Pietro IV d'Aragona. Nel 1360 ci fu un primo tentativo da parte del re di destituire l'inquisitore, accusato di perseguire i frati Minori di Valenza. Grazie a un intervento di papa Urbano V Eymerich riuscì a mantenere il suo incarico. Ma i suoi rapporti con il re conobbero un momento di grande difficoltà in occasione di una richiesta di tributi straordinari da parte di Pietro IV a municipi di Tarragona, nel 1369. Il monarca, alla ricerca di finanziamenti per le guerre contro la Castiglia, tentò di estendere il diritto di vassallaggio, che normalmente esercitava nei confronti dei municipi catalani, ai beni della ricca chiesa di Tarragona. La reazione del pontefice non si fece attendere. Nel 1371 Gregorio XI affidò a Eymerich, considerato un servitore fedele della corte pontificia avignonese, la difesa degli interessi della chiesa di Tarragona.

Il conflitto tra Pietro IV e il clero di quella città³ si concluse con una vittoria della Chiesa. Il re revocò i provvedimenti contro i diritti ecclesiastici dell'arcivescovado di Tarragona ma non senza lanciare un duro monito a chi osava ribellarsi all'autorità reale: l'uccisione del *verguer* dell'arcivescovo insieme ad altre dodici persone, il saccheggio della sede dell'arcivescovado e un ordine di esilio per Eymerich, emanato nel marzo del 1375.

Il primo attacco de Eymerich al lullismo si produce negli anni in cui si consumava la lotta contro il tentativo del re d'Aragona di consolidare il suo potere politico a spese della chiesa di Tarragona. Con il *Dialogo contra lullistas* Eymerich dimostrò di conoscere il lullismo e il pericolo che rappresentava la sua crescente espansione, resa ancora più preoccupante dalla protezione politica di cui godeva. Il papa Gregorio XI, informato da Eymerich sulla situazione di molti laici che leggevano libri religiosi in lingua volgare, tra cui quelli di Lullo, sospettati di eresia, reagiva pubblicando due bolle: la prima, la *Nuper dilecto filio*, è del 1373, la seconda, la *Conservationi puritatis fidei*, è dell'anno successivo: entrambe erano indirizzate all'ordinario di Tarragona affinché frenasse la circolazione di opere di Lullo nel suo arcivescovado.

Eymerich continuò la sua campagna antilulliana, nonostante le minacce di morte di Pietro IV. Nel 1383 lo troviamo in Catalogna impegnato nella diffusione di un piccolo pamphlet, intitolato *Condemnatio* con il quale divulgava la notizia della proibizione del lullismo da parte del papa. Tre anni più tardi, nel 1386, si rese noto il verdetto della commissione incaricata di pronunciarsi sugli errori individuati da Eymerich in un testo di Lullo, *Philosophia amoris*. La commissione, formata da due domenicani e dai sei francescani, fu presieduta dal domenicano Armegol, grande sostenitore del papa romano Urbano VI e uomo designato dal re per sostituire

Eymerich nella carica di Inquisitore. Il verdetto, autentico capolavoro di diplomazia ecclesiastica, pur riconoscendo la presenza dell'errore dottrinale nelle proposizioni condannate dal papa, affermava però di non aver trovato nessuna traccia di eresia nell'opera di Lullo.

Questo insuccesso nella carriera di Eymerich viene però presto compensato da nuovi eventi che lo riportarono in auge: la morte di Pietro IV e la nuova linea politica del successore. Joan I, infatti, succeduto al padre, Pietro IV nel 1387, contravvenendo ai desideri del defunto genitore, che aveva mantenuto una posizione di neutralità di fronte all'autorità dei due pontefici, si schierò, da parte del papa avignonese, Clemente VII, consigliato in tal senso da una commissione di giuristi e teologi che lui stesso riunì a Barcellona. A pochi anni dall'inizio dello Scisma, la decisione fu accolta con entusiasmo da Eymerich, così come, naturalmente, la successione al trono della Corona Aragonesa di un uomo che da sempre l'aveva difeso di fronte alla corte. Infatti, quando Pietro IV aveva espulso Eymerich nel 1375 da tutte le terre della Corona di Aragona, il provvedimento più tardi fu mitigato, forse proprio per l'intercessione di Joan, che aveva permesso al domenicano di rientrare in patria, ma con il divieto di esercitare la funzione di Inquisitore. Funzione questa che recuperò dopo la morte di Pietro IV, quando, nell'aprile del 1387, il nuovo re lo nominò Inquisitore della Corona d'Aragona.

Il successo di Eymerich alla corte di Joan I non fu però duraturo. La campagna antilullista dell'inquisitore gironese con l'ondata di odio e di inimicizia che causò finì per travolgere lo stesso inquisitore. L'episodio più eclatante fu la ribellione della città di Valenza, accusata da Eymerich di essere un nido di eretici. I valenzani reagirono con una coesione davvero sorprendente, passando rapidamente dalla difesa al contrattacco: nel 1388 veniva, infatti, instruito un processo contro l'inquisitore catalano di cui si chiedeva la sospensione dall'incarico per corruzione e diffamazione.⁴ Eymerich, intanto, proseguiva la sua campagna antilullista, processando Pedro Sesplanes, rettore di una chiesa locale e noto discepolo di Lullo e scrivendo, nel 1389, il *Tractatus contra doctrinam Raymundi Lulli* e una seconda redazione del *Dialogus contra lullistas*. Mentre tutta la corte di Joan I e il Consejo de Ciento de Barcellona chiedevano a gran voce un castigo per Eymerich, l'inquisitore metteva per iscritto le ragioni che lo muovevano contro Pedro Sesplanes, nel trattato *De duplici natura in Xto*, completato nel 1390. Due anni più tardi, il frate domenicano fu definitivamente rimosso dal re dall'incarico di Inquisitore, conferito a frate Eiximenis de Navasa. Costretto anche a lasciare Valenza, si rifugiò per tre anni alla corte avignonese, dal 1394 al

1397, dove compose molte delle sue opere, tra cui la famosa *Fascinatio Lullistarum*. Nonostante l'ordine di esilio emanata da Martino I, successore di Joan I di Aragona, Eymerich fece rientro in patria, dove morì nel 1399, circondato dai suoi confratelli nel convento domenicano di Girona.

In questa breve ricostruzione delle vicende della vita di Eymerich colpisce la reazione straordinariamente unanime di Valenza di fronte alle accuse e alla campagna di discredito di cui fu vittima. In quella città, durante la seconda metà del '300, ebbe luogo una interpolazione di dottrine spirituali, profetiche ed escatologiche che modificarono la originaria fisionomia del lullismo, alterazione che da sola però non spiega la veemenza di Eymerich. Così come non la spiegano a sufficienza né l'argomentazione dottrinale: il fatto cioè che i lullisti erano inclini a difendere gli articoli della fede mediante "ragioni necessarie", in grado di dimostrare razionalmente i dogmi della fede, come nel caso della Santissima Trinità, mentre i tomisti erano propensi ad accettarle come verità dogmatiche; né tantomeno il fatto di non riconoscere lo stesso pontefice. Neppure si può ignorare il peso di altri fattori in gioco, come la lotta tra i due più grandi ordini religiosi del Medioevo, l'ordine dei Padri Predicatori e quello dei Frati Minori, o come la lotta del papato per difendere i propri interessi di fronte alle pretese del potere temporale.

Tuttavia, a rendere forse più comprensibile l'accanimento di Eymerich, da una parte, e la fermezza della reazione dei valenziani, dall'altra, sono le ragioni,⁵ che affiorano non appena si indaga nel retroterra del lullismo catalano-valenzano, in quell'*humus* spirituale da cui era alimentato e che a sua volta esso stesso contribuiva ad alimentare, in un intercambio fecondo di energie, idee, uomini e donne al servizio di un ideale religioso comune. Mi riferisco al movimento beghino, molto diffuso nella regione valenzana, vivacizzata anche dalla presenza di un laicato molto attivo nella vita religiosa e in quella sociale. L'unione del movimento beghino e di quello lullista, elemento quest'ultimo di rottura rispetto alla visione tradizionale dell'insegnamento della teologia – sapere il cui accesso era limitato a una gerarchia di dotti e di *clérigos* – e, al tempo stesso, agente di volgarizzazione di una spiritualità che, in tal modo, usciva dalle università e dai monasteri, dovette essere percepito come un pericolo reale per l'autorità di teologi e del clero secolare e regolare.

La grande sfida rappresentata dal lullismo non ebbe però solo una natura spirituale ma anche filosofica: infatti, essa investiva il tomismo nella stessa misura in cui scalfiva le premesse del nominalismo, una delle scuole filosofiche più potenti del '300, nate dalla rottura dell'unità filosofica del '200. Il

nominalismo rappresentò un protagonista di primo piano nel frastagliato panorama filosofico che si tenta ora di ripercorrere per grandi linee.

La speculazione filosofica del '300 fu segnata da un tema cruciale per lo sviluppo della storia del pensiero posteriore: il problema della relazione tra filosofia e teologia. A confermare l'importanza di tale questione sta il fatto che a seconda della posizione assunta nei riguardi di quella relazione si determinavano le appartenenze a questa o a quella scuola di pensiero.

Ad essere minacciato era, dunque, lo *status* filosofico della metafisica, quel settore della conoscenza che, fino a quel momento, aveva avuto come oggetto l'Essere Supremo. Fu Guglielmo di Occam il francescano inglese che, durante la prima metà del '300, cominciò a laicizzare la metafisica, privandola della sua visione teleologica. Occam aveva, infatti, attaccato il fondamento logico del concetto tomista di divinità come motore immobile, negando il valore dimostrativo dell'inferenza: ogni relazione esistente tra due dati è probabile e pertanto non ha valore di prova.

Inoltre, la disarticolazione del concetto di teologia veniva tentata da Occam su un duplice versante: dal punto di vista filosofico, si trattava di ampliare la breccia tra filosofia e metafisica da una parte, e teologia dall'altra, destinando alla seconda tutto ciò che non poteva essere oggetto di dimostrazione; dal punto di vista politico, si tendeva a svincolare il potere temporale dal potere spirituale, in netto contrasto con la posizione tomista secondo cui ogni potere viene da Dio e con la posizione di Sibiuda, secondo cui il potere spirituale deve prevalere su quello temporale.

Un altro pensatore affine al nominalismo fu Jean Gersón (1363-1429). Conosciuto come il "doctor cristianissimus", fu allievo di Pietro de Ailly, cancelliere della Sorbona. Alla sua morte, avvenuta nel 1395, fu lo stesso Gersón a succedergli nell'alta carica dell'ateneo parigino. In quest'ultimo squarcio di secolo, la facoltà di teologia di quell'Università fu teatro di una disputa dottrina tra i rappresentanti della tesi averroista che, a proposito dell'Immacolata Concezione, affermavano come possibile l'esistenza di un essere necessario creato e i tomisti, rappresentati dal valenzano Juan de Monzón, i quali, invece, riaffermavano l'origine divina di Gesù Cristo. Dietro questa polemica si consumava la lotta per il controllo dell'Università di Parigi, disputa in cui prevalsero i nominalisti, i quali ottennero l'allontanamento durante un periodo di tempo, dal 1387 al 1403, dei teologi tomisti.

Considerato un nominalista-occamista atipico, Gersón viene annoverato tra i grandi rappresentanti dell'antilullismo, un uomo che, come Eymerich, attaccò, durante tutta la propria vita, le idee del *doctor illumina-*

tus. Tuttavia, le sue critiche al lullismo lasciano scoperte intere zone di quel pensiero con le quali sperimentò una vera e propria coincidenza: la valorizzazione dell'aspetto morale nella dimensione spirituale, il volontarismo, il misticismo, l'entusiasmo per la figura mariana. Laddove, invece, si produce una divaricazione profonda è sulla relazione tra logica e metafisica, cioè sul nodo centrale di un'epoca che tendeva a separare filosofia e teologia, ad accettare le questioni di fede con l'umiltà del credente, senza appellare alla ragione o sottoporle a dimostrazione come faceva Lullo. Su quel punto la distanza tra Gersón e Lullo diventa incolmabile. La critica di Gersón all'Arte di Lullo, infatti, ha proprio questo significato: delegittimare un'operazione filosofica tesa a riconfermare lo *status* epistemologico di scienza della teologia.

Altre critiche di Gersón a Lullo si possono cogliere attraverso riferimenti più o meno diretti e stralci di invettive presenti nelle *Lectiones duae contra vanam curiositatem in negotio fidei*, composte tra il 1400 e il 1401 ed ancora nel *De examinatione doctrinarum* (1423) e nel *De libris caute legendis propter errores occultos* (1425). Fu quasi una campagna letteraria la sua, dalla cui ampiezza è possibile intuire il vasto livello di penetrazione del lullismo nell'ambiente universitario della Sorbona, grazie anche allo scotismo, con cui condivideva la matrice francescana. Fu un opuscolo di Gersón, composto nel 1425, a provocare la reazione di un allievo di Lullo, Raimundo Sibiuda, che volle difendere il suo maestro scrivendo un'opera intitolata *Liber creaturarum*.

Come si può osservare, sia lullisti che tomisti lottarono l'averroismo e il nominalismo, ma ciascuno con le proprie armi e su fronti opposti.

Tra i due grandi antilullismi, quello militante di Eymerich e quello filosofico di Gersón, fu quest'ultimo ad avere vita più lunga, mentre il primo si esaurì con l'uscita di scena dell'Inquisitore catalano. Il nominalismo gersoniano fu, invece, trasmesso ed ereditato dai filosofi rinascimentali, allievi di Gersón, come Fernando de Cordoba e Pedro Ciruelo o dai più noti epigoni Descartes e Bacon.

Tuttavia, bisogna riconoscere che fu Sibiuda colui che riuscì a mantenere le proprie posizioni e a farle resistere più a lungo, durante tutta l'età moderna. La sua opera più importante, il *Liber creaturarum*, ha dato luogo ad adattamenti e a traduzioni, dalla fine del '400 fino alle soglie dell'800. A raggiungere un'ampia circolazione fu soprattutto la *Viola animae*, traduzione e adattamento del *Liber creaturarum* realizzata dal certosino belga Pierre Dorland, nel 1499. Della sua fama colpisce la cifra della clandestinità che l'accompagna, solo in parte dovuta alla censura inquisitoriale a cui fu sot-

toposta. Fu principalmente attraverso traduzioni e adattamenti che l'opera di Sibiuda diventò un importante punto di riferimento per gli spirituali "eterodossi" della prima metà del Cinquecento: Juan y María de Cazalla e tutto un settore del francescanesimo, a cui appartennero Diego de Estella e Fray Juan de los Angeles, tra gli altri, attinse a quella che è considerata una vera e propria "fonte"⁶ della spiritualità spagnola dell'età moderna. Solo alla fine del '500 il nome di Sibiuda, anzi di Sebonde – così era conosciuto in Francia – cominciò a circolare in Europa, in modo, questa volta, ufficiale: raggiunse un'ampia notorietà grazie al filosofo Michel de Montaigne che tradusse in francese il *Liber creaturarum* e che dedicò, nel 1580 al medico-filosofo catalano uno dei suoi Essais: *L'apologie de Ramon de Sebond*.

Il *Liber creaturarum siue liber naturae siue liber de homine*⁷ si compone di 330 titoli o sezioni, suddivisione a cui si sovrappone la struttura interna che ordina questa sibiudiana "scienza dell'uomo": la creazione, la caduta, la Redenzione e la vita ultraterrena.

Sibiuda si proponeva dimostrare che l'uomo poteva incontrare Dio partendo dall'esperienza del mondo e dalla coscienza del posto privilegiato che occupava nella creazione. Il procedimento era il seguente: dal mondo all'uomo, risalendo l'ordine naturale che va dagli esseri inferiori ai superiori, e da questi a Dio. Nella *scala naturae* l'uomo è separato dagli esseri inferiori dal libero arbitrio che è il segno distintivo della condizione umana. L'uomo centro della creazione – *homo factus est a Deo et quodo propter ipsum facta sunt omnia* – ne rappresenta anche il punto più alto, l'"imago Dei".

L'avventura della conoscenza di Dio si svolge in due tempi: "venire ad Deum per criaturas et per verba Dei". Essa implica per l'uomo contemporaneamente "invenire ipsum" – trovare se stesso, la propria origine – e, nello stesso tempo, assaporare la più alta espressione della divinità, il verbo di Dio contenuto nel libro della Bibbia.

Utilizzando un "método psicológico",⁸ secondo il quale si può "sperimentare" Dio solo attraverso la conoscenza di sé, Sibiuda riuscì a coniugare aristotelismo e misticismo – la fede intesa come conoscenza razionale con la fede intesa come libera adesione del cuore – elaborando un pensiero filosofico definito socrático⁹ e moderno¹⁰ per la posizione di rilievo attribuita alla conoscenza di se stessi e per la centralità assegnata all'uomo nella Creazione.

Nel caso di Sibiuda l'obiettivo speculativo fa tutt'uno con quello spirituale: la filosofia è fonte di conoscenza, "nuova scienza dell'uomo", al tempo stesso che arte evangelizzatrice. Egli è riuscito ad innovare il lullismo e a riproporne l'essenza, depurata dalle complicatezze dell'*Arte* lulliana, ai

nemici del suo maestro, agli averroisti e ai nominalisti. L'argomentazione di Sibiuda è, infatti, impostata in modo apologetico: lo scopo è quello di confutare la tesi averroista, secondo cui il libro della natura designa il regno della razionalità immanente, decifrabile con gli occhi della ragione, mentre invece il libro della Bibbia contiene la verità rivelata. Evidenziando l'unica origine in Dio del libro della Natura, *connaturalis* all'uomo, e della Bibbia, libro *supernaturalis*, Sibiuda intendeva superare la contraddizione con cui gli averroisti guardavano quelle che consideravano due realtà distinte, costruite sulla separazione tra verità di fede e verità filosofica.

In Spagna esistevano due fronti su cui poteva agire l'impegno evangelizzatore di Sibiuda e su cui aveva operato il suo maestro: i musulmani e gli ebrei. Basti, a questo proposito, ricordare un avvenimento importante come la disputa di Tortosa (1423), promossa da Benedetto XIII, papa Luna, pensata per favorire la conversione degli ebrei. Ed è guardando a questo fronte che Sibiuda rinuncia a tutto l'impianto dottrinale lulliano per conservarne, invece, la finalità apologetica: la difesa razionale della fede cristiana, evitando di proporre gli argomenti di autorità.

In questa prospettiva, Sibiuda rappresenta il punto di convergenza tra il tomismo e un lullismo che ha rinunciato ad alcuni aspetti radicali del suo pensiero e che entra nell'età moderna grazie alla sua forte componente umanistica. Sibiuda è stato, infatti, considerato il rappresentante più maturo del lullismo catalano, il "normalizzatore" della dottrina lullista.¹¹ Dopo la stagione degli attacchi inquisitoriali di Eymerich e la continuata esclusione dal claustro universitario, il lullismo del secolo XV sembra creare la possibilità per il dialogo con l'antico nemico.

Anche se in Sibiuda prevalsero gli influssi bonaventuriani e agostiniani, gli aspetti mutuati dal tomismo,¹² presenti in maniera meno incisiva, servono tuttavia a riconfermare la statura di Sibiuda come pensatore di sintesi e non di transizione, come vorrebbe il puro dato cronologico. Veicolare nell'età moderna l'umanesimo cristiano non gli impedì di conservare il primato epistemologico della teologia, anche se all'interno di un'operazione originale e non priva di audacia. Chiusa la parabola del Medioevo, la "Nuova Arte" sibiudiana nasceva così: costruita sull'identificazione tra filosofia e teologia e centrata sull'uomo, punto più alto della creazione.

Inoltre, la sua enorme fortuna spirituale, che gli studi di storia religiosa¹³ hanno fatto emergere negli ultimi anni, sembra aprire un nuovo orizzonte di ricerca su quello che è ancora un personaggio, in gran parte, poco conosciuto.

BIBLIOGRAFIA

- M. Batllori, *Ramon Llull i el lullisme*, Obra completa, vol. II, Valencia, 1993.
- C. Blum (a cura di), *Montaigne. Apologie de Raymond Sebond. De la 'Theologia' a la 'Théologie'*, Parigi, 1990.
- T. e J. Carreras y Artau, *Historia de la Filosofía cristiana del segle XIII al XV*, Institut D'Estudis Catalans, Diputació de Girona, 2001.
- M.L. Giordano, *Apologetas de la fe. Elites conversas entre Inquisición y Patronazgo en España (siglos XV y XVI)*, in corso di stampa con la Fundación Universitaria Española.
- J.A. Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, 1960.
- J. Martínez de Bujanda, "L'influence de Sebond en Espagne au XVI siècle", in *Renaissance and Reformation*, X (1974), pp. 78-84.
- M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, 1994, vol. I.
- J. de Puig y Oliver, *La filosofía de Ramon Sibiuda*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1997.
- "El procés dels lulistes valencians contra Nicolau Eimeric en el marc del Cisma d'Occident", in *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, vol. LVI (julio-diciembre), 1980, pp. 319-443.
- I.S. Revah, *Un source de la spiritualité péninsulaire au XVIème siècle: la "théologie naturelle" de Raimond Sebond*, Lisboa, 1953.
- T. Ricard, "Notes et matériaux pour l'étude du 'Socratisme chrétien' chez sainte Thérèse et les spirituels espagnols", in *Bulletin Hispanique*, n. 49, (1947), pp. 16-20.
- J. Roura Roca, *Posición doctrinal de Fr. Nicolás Eymerich, O.P. en la polémica Luliana*, Girona, 1959.

¹ Cf. M. Batllori, *Ramon Llull i el lullisme*, Obra completa vol. II, Valencia, 1993.

² Raimondo Sibiuda nacque in Catalogna nel 1385 ma visse la maggior parte della sua vita a Tolosa, nella cui università fu professore di teologia ed anche rettore. Morì nel 1436, pochi giorni dopo aver ultimato la stesura della sua opera più importante, il *Liber creaturarum*, pubblicata postuma nel 1484.

³ Per un'analisi più dettagliata di questo episodio, si veda J. Roura Roca, *Posición doctrinal de Fr. Nicolás Eymerich, O.P. en la polémica Luliana*, Girona, 1959, pp. 13 e ss.

⁴ Sul processo della città di Valenza contro Eymerich si veda il saggio di J. de Puig y Oliver, "El procés dels lulistes valencians contra Nicolau Eimeric en el marc del Cisma

d'Occident", in *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, vol. LVI (julio-diciembre), 1980, pp. 319-443.

⁵ Il merito di aver posto l'accento sugli aspetti spirituali della questione va a J. de Puig i Oliver, *El procés dels lullistes valencians contra Nicolau Eimeric en el marc del Cisma d'Occident*, cit., pp. 363-373.

⁶ I.S. Revah, *Un source de la spiritualité péninsulaire au XVIème siècle: la "théologie naturelle" de Raimond Sebond*, Lisboa, 1953.

⁷ Cf., l'edizione curata da F. Stegmüller, Stuttgart-Bad-Cannstatt, 1966.

⁸ M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, 1994, vol. I, p. 421 y ss.

⁹ T. Ricard, "Notes et matériaux pour l'étude du 'Socratisme chrétien' chez sainte Thérèse et les spirituels espagnols", in *Bulletin Hispanique*, n. 49, 1947, pp. 16-20.

¹⁰ "No cabe duda de que la cultura española de la baja Edad Media, y muy especialmente el desarrollo de nuestro interesante siglo XV, de los fundamentos en virtud de los cuales ha podido Gilson poner a Lulio en el arranque de la conciencia de sí mismo que alcanza el hombre moderno, en proceso que, a través de Sibiuda, llegará a Montaigne, pasando por tantos de nuestros escritores de los siglos XV y XVI, a algunos de los cuales se puede vincular el origen de la moderna psicología, y en todos los cuales se encuentran interesantes datos sobre los nuevos conocimientos, por lo menos de esos conocimientos que en un plano inmanente se ocupan del hombre ... Se parte de la experiencia de sí para ir al mundo y también para ir a Dios". Cf., J.A. Maravall, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, 1960, pp. 33-34.

¹¹ J. de Puig y Oliver, *La filosofía de Ramon Sibiuda*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1997, p. 70.

¹² Secondo Carreras y Artau, nel *Liber creaturarum* è visibile l'influenza di San Tommaso d'Aquino nella costruzione o architettura dell'opera, specialmente nel modo in cui Sibiuda ordina le materie da trattare. I sacramenti e la "retribución final" sono collocati alla fine, come fece anche San Tommaso nella *Summa contra gentiles*. Ancora a proposito dell'architettura del *Liber creaturarum*, Sibiuda mutua l'impianto del *Liber dal Pugio Fidei*, l'opera del domenicano Ramón Martí. Il *Liber*, infatti, sembra riprodurre lo schema della terza e ultima parte di quell'opera, così composta: Unità di Dio e Trinità, Caduta dell'uomo nel peccato e Redenzione. Cf., T. e J. Carreras y Artau, *Historia de la Filosofía cristiana del segle XIII al XV*, Diputació de Girona, 2001, pp. 111-112.

¹³ J. Martínez de Bujanda, "L'influence de Sebond en Espagne au XVI siècle", in *Renaissance and Reformation*, X, 1974, pp. 78-84. Cf., anche C. Blum (a cura di), *Montaigne. Apologie de Raymond Sebond. De la 'Theologia' a la 'Théologie'*, Parigi, 1990. A questo proposito mi permetto di citare il mio studio, *Apologetas de la fe. Elites conversas entre Inquisición y Patronazgo en España (siglos XV y XVI)*, in corso di stampa con la Fundación Universitaria Española.

IDENTIDAD HUMANA COMO TELEOLOGÍA EN CHARLES TAYLOR

ENCARNA LLAMAS PEREZ

Philosophical Anthropology is becoming more and more central in Philosophy today: we need to explain to ourselves who we are. In this paper we confront the contemporary explanation of human identity given by Charles Taylor and the Thomistic conception of human being implied in his doctrine of natural law, with the purpose of making clear that human nature is a teleological nature, a special form of being that necessarily develops through time towards its own realization. Free actions configure personal identity, that is principally moral. Goods are to be chosen defining a moral space where every human being configures his or her own identity, creating the moral map that constitutes human identity. Freedom, nature and God appear as the three possible sources of the self in Taylor's writings, and we could speak of a similar solution in Aquinas' conception of nature. But there are more and less human goods, more and less adequate definitions of our own identity as human beings. That is the problem of leading a life.

Un punto clave a desarrollar en una concepción filosófica del ser humano de raigambre tomista es una adecuada comprensión de la noción de naturaleza humana. En este trabajo se pretende justamente exponer el desarrollo que Charles Taylor hace de la noción de naturaleza humana como finalizada, libre y abierta, apuntando a una idea teleológica de la forma de ser del hombre, desde una metodología fenomenológica. Se trata de formular lo que Llano llama "un concepto comprensivo de finalidad, que pudiera aplicarse tanto al mundo de la libertad como al mundo de la naturaleza",¹ es decir, un concepto de finalidad que escape al mecanicismo determinista y sea capaz de dar razón de la acción libre. Esta noción supone a la vez la incorporación y el desarrollo de la noción tomista de naturaleza finalizada, del concepto teleológico de naturaleza humana. Se entiende muy bien ese concepto de teleología desde la explicación de la acción humana que Taylor propone, para hacerlo luego extensivo a la configuración total de la identidad del ser humano a lo largo de la vida. Merece la

pena plantear así la exposición por tanto, aunque necesariamente quedarán sin desarrollar algunos puntos, al tratarse de una exposición breve.

Taylor subraya en la teoría de la acción precisamente su referencialidad, su carácter intencional ya que la acción es expresiva de significados en la medida en que expresa el carácter intencional del deseo: al ser promovida por un fin, la acción surge y adopta una forma determinada en función de un significado relevante, que se desea. La explicación de la acción como expresión se deriva de una caracterización finalizada de la acción: explicar una acción es dar una descripción que incluya el fin del agente. Hablamos de la acción como constituida por un significado, con un “contenido”, un objeto/objetivo, que la cualifica como diferente de otros tipos de movimientos y de otras acciones. Ese significado se percibe como positivamente valorado y se presenta como deseable: adquiere carácter de fin.

Taylor hace un análisis de distintos tipos de acción que permite establecer, frente al conductismo y al psicologismo, la configuración teleológica de lo que propiamente llamamos acción, que se caracteriza precisamente por ser finalizada, definida por el propósito del agente, intencional. Este análisis le lleva a diferenciar el significado de esas tres expresiones: finalidad, propósito e intención no son equivalentes. La discusión sobre el grado de conciencia del agente en la acción, y, por tanto, de su voluntariedad, establece una diferencia entre una explicación de la acción como finalizada y una explicación de la acción como propositiva, determinada por un propósito, intencionada. Por otra parte, la afirmación del carácter teleológico de la acción (frente al deseo o la inclinación) le lleva a una comprensión muy interesante de la dinámica tendencial y la motivación. También en Tomás de Aquino la intencionalidad natural, la dinámica tendencial, forma parte de la naturaleza del hombre y a través de las acciones cada ser humano desarrolla esas inclinaciones. Ha de entenderse, por tanto, la naturaleza como una noción dinámica.² Las acciones se definen por bienes positivamente valorados que se constituyen en fines, motivando un modo u otro de actuar. Son acciones, tienen sentido como tales y son comprensibles por sus metas, por el objetivo al que tienden. Taylor formula de este modo una explicación teleológica de la acción, basada en la significatividad.

De modo que cabría hacer una distinción entre diferentes explicaciones teleológicas de la acción. Toda acción se define por su fin y en ese sentido es teleológica. Tanto el ser humano como algunos animales son capaces de dirigir su conducta, ya que la dinámica tendencial animal, aunque forma parte de la “naturaleza esencial”³ de algunos animales, puede ser entendida sólo como condición necesaria pero no suficiente de la acción: el instinto

animal y la correspondiente dotación biológica son condiciones necesarias para que el animal desarrolle una conducta, pero no son razón suficiente de cada una de las acciones que realiza; son condiciones *sine qua non*, pero no dan razón suficiente de la acción concreta.⁴ La acción no puede reducirse a una descripción en términos de inclinación, de deseo, precisamente porque en el caso del hombre cabe la posibilidad de actuar contra una inclinación, en función de un propósito (una determinación por un bien) que se conoce como más valioso que el logro del bien que satisface mi deseo.⁵ No toda acción intencional se define por la intención consciente del agente, aunque sea el agente el que dirija la conducta a un fin. Taylor sostiene en este punto una tesis muy interesante: hay un tipo de acciones teleológicas que no son propositivas, lo que es posible sólo si entendemos la intencionalidad como distinta de la intención; y otro tipo de acciones teleológicas que son propositivas, las realizadas no sólo por un fin sino con intención, con propósito (que implica conciencia) de alcanzarlo. Obviamente, sólo las acciones humanas pertenecen a éste segundo tipo, ya que sólo el ser humano es capaz de conciencia reflexiva. Es evidente que en los animales existe una dinámica tendencial, lo que no implica que sean conscientes de sus deseos y de sus respectivos objetos. Tanto el deseo como la acción son intencionales, precisamente por su referencia a una meta, a un fin, no porque el sujeto tenga conciencia de esa finalización o se la proponga conscientemente. De ahí que quepa hablar, en lo que se refiere a movimientos naturales, de sistemas inanimados, sistemas animados teleológicamente y sistemas animados propositivamente.⁶ Puede haber, como afirma el psicoanálisis, un deseo inconsciente, que supone una fractura en la explicación mecanicista y dualista que afirma la inmediatez de la conciencia de nuestros deseos. Taylor menciona una "hostilidad hacia la teleología" en la tradición científica occidental, que se debe a la afirmación positivista de que el propósito no es empírico, precisamente en tanto que es propósito, no alcanzado, aún no presente. Y señala que sin embargo Freud abre un campo a la intencionalidad haciendo un análisis de la dinámica tendencial humana "que nos fuerza a separar intencionalidad y conciencia",⁷ y que la explica en función de significados implícitos en la visión del mundo del sujeto, en términos de sentido para el sujeto, de motivación y no de causalidad eficiente.⁸ En la medida en que el sujeto se hace consciente del fin que define la acción, tiene la posibilidad de decidir adherirse a ese bien – y desarrollar la acción que lleva a su consecución – o no hacerlo, en función de otros significados que formen su mapa moral, que definen su identidad. Por eso la identidad se constituye en la acción, porque supone la adhesión a determinados bienes que son asumidos como fines que me definen como sujeto.

Lo interesante de esta teoría de la acción es que no se detiene en su carácter intencional, sino que sirve de base a una doctrina del bien como fuente moral. El análisis de la dimensión significativo-expresiva de la acción apunta a la intencionalidad, y este rasgo de la acción apunta al estudio del bien. La acción humana es finalizada y propositiva, lo que quiere decir que el papel que distintos significados juegan en la vida del sujeto es decidido por el propio sujeto, decisión en la que se define su identidad, su postura en un horizonte moral de significados de modo que “sólo somos ‘un yo’ en la medida en que nos movemos en un cierto espacio de interrogantes, mientras buscamos y encontramos una orientación al bien”.⁹ El bien comparece ante el sujeto en su conocimiento de la realidad, y en ese sentido Taylor se define a sí mismo como realista. Los bienes son un tipo especial de significados, ciertos aspectos de la realidad que el sujeto percibe valorados positivamente y que reclaman de él una respuesta. Las propiedades relevantes en este sentido se convierten en exigencias, en reclamaciones al sujeto, que ha de establecer su postura respecto de ellas. El sujeto experimenta que ha de decidirla: siempre se da una afirmación o una negación que supone la adhesión o el rechazo de ese bien. De ahí que “si estoy firmemente comprometido con un bien supremo en este sentido, encontraré que la pregunta correspondiente al sí o al no es decisiva para lo que soy como persona”,¹⁰ ya que es el punto respecto del cual establece el sujeto su orientación en ese mapa moral que constituye su identidad.

El bien así entendido es lo que hace bueno al hombre, del mismo modo que se dice de un hombre que es sano por referencia a la salud: al amar algo bueno, ese bien actúa como motor moral de nuestra identidad, como fuente, llevando al sujeto a entenderse a sí mismo en relación a ese bien, lo que le hace bueno. Taylor señala que el bien es una fuente moral en el sentido de que “es algo cuyo amor nos faculta para hacer el bien y ser buenos”.¹¹ El bien capacita para hacer el bien en la medida en que es reconocido como tal, porque entonces el sujeto se adhiere a él, ama ese bien, y actúa teniéndolo como fin. El bien actúa como fuente moral del mismo modo que las demás fuentes morales:

en la medida en que es a ellas a las que nos dirigimos de cualquier forma que sea apropiada para ellas – mediante la contemplación o la invocación, la oración o cualquier otra forma – para facultarnos moralmente.¹²

Pero entonces la cuestión de la orientación de nuestras vidas se plantea necesariamente: dada la finalidad intrínseca de nuestras acciones, dado que actuamos propositivamente (con conciencia de nuestros fines), y que

los fines se perciben como exigencias cualitativamente distintas y no necesariamente impuestas al sujeto, es necesario que el sujeto decida sobre los fines de sus acciones y, a mayor escala, de su vida. No es suficiente ser consciente de los significados que se dibujan en el propio mapa moral, sino que queda abierta – y ha de ser decidida – la posición y la dirección que el sujeto quiera tomar en él:

Así, lo verdaderamente importante no es dónde estamos, sino hacia dónde vamos; y aunque lo primero puede ser una cuestión de más o menos, lo segundo es una cuestión de ir acercándonos o quedándonos fuera; una cuestión de sí o no. Esa es la razón por la que un interrogante absoluto siempre enmarca los relativos. Puesto que no podemos pasar sin una orientación al bien y, puesto que no podemos ser indiferentes al lugar en que nos situamos en relación al bien, puesto que ese lugar ha de estar siempre cambiando y deviniendo, ha de planteárenos la cuestión de la dirección de nuestras vidas.¹³

Se ve entonces cómo en la visión significativa el ser humano no se entiende como autónomo en un sentido absoluto, porque no es un sujeto desvinculado; nunca está absolutamente indeterminado, en la medida en que su relativa indeterminación originaria va siendo definida de una forma significativa concreta. La autenticidad se puede plantear como ideal moral sólo desde la visión significativa del hombre en el mundo, y desde una consideración del ser humano como agente que refiere su acción a fines libremente elegidos, capaz de dirigir su vida libremente en un horizonte de significados relevantes para él y abierto. Cabe plantear que el ser humano deba ser auténtico, fiel a una identidad propia definida por bienes irrenunciables, si hay una forma de acceso no irracional y no alienante a esos bienes. Por eso Taylor puede decir que

para quienes están firmemente comprometidos con un bien, lo que esto significa es que ese bien, por encima de cualquier otro, es el que les proporciona las pautas por las que juzgar el rumbo de sus vidas. Aun reconociendo un haz de distinciones, aun reconociendo que todos implican una fuerte valoración de tal manera que se juzgan a sí mismos y a los demás por el grado de consecución de dichos bienes y admiran o menosprecian a la gente en función de ello, no obstante, ese único bien supremo se sitúa en un lugar especial. La orientación hacia él es lo que mejor define mi identidad y, por ende, mi orientación hacia ese bien es de singular importancia para mí. ... Puesto que mi orientación hacia él es esencial para mi identidad, el reconocimiento de que mi vida se desvía de él o no logra encauzarse

por él, puede resultarme abrumador e insufrible. ... Simétricamente, la seguridad de saber que estoy bien encaminado hacia ese bien me produce un sentimiento de integridad, de plenitud de ser como persona o como yo, que nada más puede producirme.¹⁴

La identidad del ser humano se define como toma de posición en un mapa moral, es decir, como conciencia de estar situado en un punto determinado respecto de los distintos significados que forman mi mapa, mi horizonte. Continuando con la metáfora topográfica, cabría decir que el bien constitutivo que el sujeto elige como bien máximo (hiperbien) es la estrella polar, el norte. Gracias a él sabemos dónde estamos y dónde se sitúan los demás bienes que definen nuestra identidad. La vida del sujeto se orienta en función de ese hiperbien. Por eso sólo puede haber un bien supremo para cada sujeto: si lo que le caracteriza como tal es que en función de él se define qué es bueno y cuándo somos buenos, no es posible que haya varios, pues supondría que los puntos de referencia se multiplican y no cabría la posibilidad de establecer un solo mapa: los demás puntos en el espacio no podrían ocupar lugares idénticos respecto de dos puntos de referencia distintos, lo que multiplicaría las lecturas posibles del mapa. Un sujeto que diera igual prioridad a distintos hiperbienes no definiría una identidad unitaria, sería él mismo un yo distinto según definiera su posición respecto de uno o de otro. Si esto es así, que el ser del hombre “está en cuestión en su ser, que la clase de ser que hemos de realizar está constantemente en cuestión” es verdad en un sentido radical: el sujeto no sólo es responsable de la configuración de su mapa moral porque puede reevaluar los significados que recibe en su tradición cultural, sino que define por sí mismo qué es ser un ser humano, eligiendo qué bienes van a ser sus motivaciones primeras y en qué jerarquía. La clase de ser que hemos de realizar está en cuestión siempre porque depende de cada uno de los sujetos desarrollar nuestra humanidad eligiendo ciertos bienes a lo largo de la vida, en cada una de nuestras acciones.

La identidad humana se presenta entonces como doblemente teleológica: el sujeto define su identidad refiriéndola a bienes en la acción, y orienta su vida hacia un hiperbien que ordena la teleología parcial de cada acción propositiva a una teleología que tiene la vida como todo. La naturaleza humana es teleológica, finalizada: el hombre ha de llegar a ser lo que ya es en cierto modo. La identidad del sujeto es teleológica porque se constituye al definirse el sujeto respecto de bienes en la acción y porque a su vez esos fines se orientan a un hiperbien que es fin de la vida como totalidad. La identidad es teleológica entonces porque se define respecto de fines y porque se constituye en un proceso referido a un fin. La identidad es pro-

cesual: el ser humano nunca es idéntico consigo mismo hasta el momento de la muerte, en el que ya no cabe cambio, ya no hay temporalidad.

Se plantea aquí también la cuestión de la existencia de exigencias esenciales para el sujeto, precisamente en tanto que ser humano: la existencia de bienes constitutivos para el sujeto, realidades que en virtud de algún rasgo que las caracteriza se presentan al sujeto como buenas. Es bien sabido que Sto. Tomás nunca hace un elenco de lo que serían los primeros principios de la ley natural, aunque – como ocurre en el caso de Taylor – podría deducirse de los ejemplos y enumeraciones que realiza en distintos textos. La cuestión es que hay propiedades relevantes esenciales en determinadas realidades que las hacen constitutivamente buenas para el sujeto y que reclaman de él una respuesta concreta (o un gama de respuestas válidas). Parece entonces que cabe plantearse cuáles son, qué realidades pueden aparecer ante un sujeto humano como bienes propiamente humanos. En un horizonte humano de inteligibilidad del mundo, no cualquier realidad se presenta como una exigencia a la que responder como ser humano, y el sujeto no define su identidad como orientación a cualquier bien. Hay significados cuya relevancia se conoce y adopta como fin valioso para sus acciones, y hay significados que no deben ser la motivación de la acción humana. Cuando Tomás de Aquino habla de estos bienes en el contexto de la ley natural,¹⁵ lo hace siempre en conexión con la recta razón, con lo que podríamos traducir en Taylor como un conocimiento significativo más humano, menos corrompido. Pero la cuestión del conocimiento del bien nos llevaría ahora demasiado lejos. De momento, está la afirmación de esos bienes más humanos en ambos autores. Taylor afronta esta cuestión, aunando el enfoque tomista y el moderno de una forma verdaderamente sorprendente.

Existen profundas fisuras en lo que concierne a los bienes constitutivos y, por consiguiente, a las fuentes morales que apuntalan esos parámetros. Las líneas de batalla son múltiples y desconcertantes; no obstante, en estas páginas he estado trazando un mapa esquemático que podría reducir algo la confusión actual. El mapa distribuye las fuentes morales en tres grandes ámbitos: la original fundamentación teísta para dichos parámetros; un segundo ámbito que se centra en el naturalismo de la razón desvinculada, que en nuestros tiempos adopta formas científicas; y un tercer haz de opiniones que halla sus fuentes en el expresivismo romántico, o en alguna de las sucesivas visiones modernistas. La unidad original del horizonte teísta se ha hecho añicos, y las fuentes se encuentran ahora en distintas fronteras, incluyendo nuestras propias facultades y la naturaleza.¹⁶

Este texto aparece al principio del capítulo conclusivo de *Fuentes del yo*, explicando todo el libro como el empeño por trazar las distintas tradiciones morales que confluyen en la definición de la identidad moderna. Taylor señala una línea teísta, una liberal individualista y una expresivista; tres discursos morales que priman tres bienes diferentes como fuentes morales que definen la identidad del hombre moderno: Dios y la naturaleza humana como parte de un orden universal creado, en el caso de la hipótesis teísta; la libertad y autonomía del yo desvinculado, que se entiende a sí mismo como dominador de la naturaleza, en el segundo caso; y la originalidad particular del yo como articulador de una expresión única de lo que sea ser humano, en el caso del expresivismo romántico. Tres formas posibles de entender tres bienes, cada uno como fuente moral cualitativamente superior: Dios, el propio sujeto y la naturaleza. Tres tradiciones epistemológicas que se encuentran en la base de distintas formas de pensamiento, que se entrecruzan y se separan sin llegar a constituir una forma unitaria de entender al ser humano. Pero Taylor afirma que no necesariamente esas distintas interpretaciones han de enfrentarse, sino que cabe establecer una tercera vía, que reconcilie los distintos bienes encerrados en ellas:

Los conflictos morales de la cultura moderna claman dentro de cada uno de nosotros. A no ser que una mayor lucidez nos asista en el camino de la reconciliación. Si se me permite expresar un presentimiento, aún más remoto, diré que percibo esto como fruto y potencial objetivo de la articulación. Hemos de buscar el camino por el cual las más potentes articulaciones hacia los hiperbienes no exijan el precio de la automutilación. Pienso que dicha reconciliación es posible; pero la condición esencial para ello es la de capacitarnos para reconocer los bienes a los que no podemos por menos que ser fieles en todo su alcance. Si la articulación contribuye a abrirnos, a sacarnos de las encorsetadas posturas de la supresión, se debe en parte a que nos permite reconocer el pleno alcance de los bienes por los que vivimos. También lo es porque nos expone a nuestras fuentes morales para descargar su fuerza en nuestras vidas.¹⁷

En el fondo se trata de la discusión que se plantea después de Kant en términos de autonomía o heteronomía. Taylor arbitra una solución en línea con Sto. Tomás y en discusión con el planteamiento moderno: la doctrina de la invención significativa del bien. El sujeto define su identidad y dirige su vida mediante “la búsqueda de las fuentes morales *fuera* del sujeto a través de los lenguajes que resuenan *dentro* de él, la captación de un orden que va inseparablemente catalogado con la visión personal”.¹⁸

Orden que sólo así puede definir su identidad, puesto que, una vez rotos los marcos universales de referencia, una vez que se han desmoronado las grandes cosmologías de la filosofía antigua y medieval, no existe un horizonte universal de significados públicamente accesible: “la única manera en que cabe explorar el orden en que nos hallamos con objeto de definir las fuentes morales es a través de esa resonancia personal”;¹⁹ pero al mismo tiempo ese orden no es subjetivo ni arbitrario, sino que está ligado a la percepción de los bienes propiamente humanos. Igualmente en Tomás de Aquino, como ya hemos visto.²⁰

El expresionismo romántico, unido al realismo hermenéutico sostenido por Taylor – que refiere el conocimiento del bien a los rasgos significativos de la realidad, de un lado, y a interpretaciones contrastables de lo que sea ser humano, por otro – une la tendencia ilustrada y la romántica: al afirmar la diferencia particular como definitoria de la identidad, está aunando la autonomía con una forma de entender la naturaleza que no anula la individualidad, la particularidad del sujeto. La identidad particular aparece como una expresión de lo humano, como una forma de realizarse el modo humano de ser; y, al mismo tiempo, se reconoce el papel único del sujeto en la configuración de su propia identidad, ya que la particularidad es consecuencia del ejercicio de su libertad.

Esta es la concepción de la libertad presente en la llamada visión significativa que Taylor propone, y tanto la naturaleza como la libertad encuentran un lugar en ella como fuentes morales. La autonomía no puede entenderse como autodeterminación excluyente de toda vinculación no elegida, porque carecería de sentido: la libertad se presenta como valiosa al sujeto en la medida en que le permite elegir los fines que definan su orientación en la vida y por tanto su identidad; es referencial, está referida a fines. Y no puede dejar de serlo, porque el modo humano de estar en el mundo es significativo, valorativo y expresivo. Ser libre quiere decir poder dirigir la propia acción (y la propia vida) a fines libremente decididos; no quiere decir ser independiente de todo bien que pudiera vincular al sujeto. Taylor se aleja de la concepción moderna del sujeto como individuo desvinculado para aproximarse a una explicación del hombre como ser de significados, constituido como ser humano en relación con el mundo.

Taylor aboga por el bien constitutivo como fuente moral, pero el bien es indisoluble de la libertad, por una parte, y de la naturaleza, por otra: ha de ser elegido libremente y es un bien constitutivo para un ser que es (y se entiende a sí mismo) de un determinado modo; es un bien constitutivo – que puede ser equiparado a lo que Sto. Tomás llama *probabilia*²¹ – en virtud de

su apelación a la humanidad del sujeto, que actúa en función de un modelo de humanidad. El carácter de constitutivo no apela a la particularidad del individuo, sino a su especificidad; si todo bien dependiera de la particularidad del sujeto, la voluntad individual sería la única fuente moral, pero no es así. El sujeto conforma su identidad eligiendo bienes que son irrenunciables para un ser humano: el modelo de ser humano que quiere llegar a ser, lo que entiende que es un ser humano bueno, se convierte en criterio de qué bien sea merecedor de su adhesión. Un cierto modo propiamente humano de ser se halla implícito en cada elección no trivial de bienes, actuando para el sujeto como causa final, como fin último; actuar de una forma, conceder la primacía a un bien más irrenunciable, no ceder a una determinada motivación, son actitudes requeridas para llegar a ser un buen ser humano.

Al mismo tiempo, la humanidad, la forma propia de lo humano, comparece como fuente en la ética tayloriana a través de una realización expresiva, a través de los bienes que el sujeto capta y elige como irrenunciables en función de lo que en su interpretación significativa ha de ser un ser humano. Es decir, la expresión que el sujeto realiza de la naturaleza humana es siempre particular. No puede ser de otra forma, ya que el sujeto actúa eligiendo bienes que son significativos para él, no en función de prescripciones universales dadas de lo que sea el bien humano, sino según los bienes que percibe que le llevarán a ser un ser humano logrado en una situación, según su horizonte de sentido.

Al hilo de la exposición del papel que juega el bien como fuente moral, se entiende mejor la aportación de Taylor: una ética de bienes es una ética conectada con la naturaleza como fuente, pero con la naturaleza interiorizada y expresada por el sujeto de un modo único, libre, no como ley 'objetiva' externa a él. La humanidad admite múltiples realizaciones, la naturaleza humana es tal que siempre y sólo se realiza en una expresión personal, única, distinta de todas las demás, por depender de cada ser humano: es un modo de ser que admite infinitas realizaciones, tantas como seres humanos, en cuanto que ha de ser libremente decidido. La naturaleza y la libertad no son entonces fuentes morales irreconciliables, sino que se implican mutuamente en una doctrina de la identidad como constituida por bienes. La identidad del sujeto es precisamente la expresión original que éste logra de la naturaleza humana mediante el ejercicio de su libertad en la elección de bienes.

A través de la interiorización de la naturaleza, Taylor la recupera como fuente moral, intrínsecamente unida a la libertad y a los bienes. Y señala que esta argumentación, sin ser teísta explícitamente, no se cierra a una consideración ulterior de un Dios creador como fuente moral. No

cabe afirmar que la propuesta de Taylor de una ética basada en la adhesión a bienes constitutivos sea teísta, ya que no propone que necesariamente nos lleve a afirmar que Dios sea el hiperbien supremo al que se deba algún tipo de adhesión más o menos inevitablemente.²² Pero Taylor mantiene que las tres fuentes morales que confluyen en la identidad moderna son armonizables al sostener que la doctrina de la libertad situada se abre a una culminación de otro orden, 'trascendente'. Apunta por otra parte que las teorías morales modernas eran teístas, en sentido propio, ya que en último término se fundan en la voluntad de Dios: en el ejercicio de la racionalidad se cumple esa voluntad ya que Dios ha creado a los hombres como seres racionales, e incluso se deduce de esa voluntad que la razón sea el criterio de moralidad.

Pero el carácter de motor moral, y, por tanto, de fuente de la identidad, depende de la percepción. Sólo en algunas visiones significativas cabe una armonía entre los tres hiperbienes que se han señalado como fuentes morales subyacentes a las distintas tradiciones que confluyen en la identidad moderna: la libertad, la naturaleza y Dios se complementan en su papel de fuentes morales según la doctrina tayloriana de la visión significativa:

Es una cuestión de hecho a) si nuestra mejor interpretación, la más libre de ilusión, implica un reconocimiento de la significación de la vida humana, y b) si dicha significación se explica mejor de un modo no teísta, no cósmico y puramente humano-inmanente. Me parece que la respuesta a a) es un incuestionable 'sí', pero mi razonada es que la respuesta a b) es un 'no'. Todo depende de cuáles sean las fuentes más libres de ilusión, y éstas, me parece a mí, implican un Dios. Pero esto queda abierto a la discusión.²³

Dios es una fuente moral de identidad si el sujeto lo reconoce como bien hacia el que orientarse, si lo desea como fin, es decir, solamente en una determinada interpretación de quién sea y qué lugar ocupe en mi mapa moral. Se aplica también en el caso de Dios la particularidad de la percepción que distintos sujetos tienen de un bien. Sin embargo, la articulación de naturaleza y libertad como fuentes morales en la noción de bien constitutivo se abre a una culminación en su referencia a Dios, ya que el conocimiento de un Dios creador y bueno lleva a la afirmación del propio ser humano, de su naturaleza y de su libertad personal. Lo que no quiere decir que del reconocimiento de la naturaleza intrínseca al hombre como fuente moral se pueda deducir la existencia de Dios como bien supremo del hombre, sino que el sujeto capaz del reconocimiento de Dios amplía las fuentes morales que conforman su identidad. Taylor no propone la adhesión a Dios

– menos aún a una forma concreta de entender quién es Dios como pueda ser el teísmo judeocristiano – como el único hiperbien último que haya de ser reconocido por todo ser humano, sino que señala que es un bien incomparablemente más alto que otros, que confiere sentido radicalmente a la vida de determinados sujetos, que se adhieren a él como tal. De hecho Dios es una fuente moral de identidad del sujeto porque ha sido y es considerado como bien por los que se adhieren a él. Por eso cuando dice que “nadie duda que quienes lo abrazaron encontrarán en él una fuente moral plenamente adecuada”,²⁴ no establece una moral teísta necesariamente, sino que Dios puede ser, para los sujetos que lo perciben como tal, un hiperbien. De ahí que Taylor afirme el teísmo, en continuidad con Sto. Tomás, como una posibilidad valiosa, que enriquece la identidad del sujeto, frente a un racionalismo demasiado angosto. Aunque esto sería ya objeto de otro trabajo, es un aspecto que ha de ser tenido en cuenta a la hora de entendernos a nosotros mismos como seres humanos:

Esta es la razón por la cual adoptar una escueta postura laica, sin ninguna dimensión religiosa o esperanza radical en la historia, no es una forma de obviar el dilema, aun cuando pueda ser una buena forma de convivir con él. No lo obvia porque también ello implica su ‘mutilación’. Implica sofocar la respuesta de algunas de las más profundas y poderosas aspiraciones espirituales que puedan concebir los humanos. Esto, también, es un alto precio que pagar. ... Hemos borrado tantos bienes de nuestro relato oficial, hemos sepultado tanto su poder por debajo de capas de racionalismo filosófico, que corren el peligro de asfixiarse. O, más bien, puesto que son nuestros bienes, *nosotros* nos estamos asfixiando.

La intención de este trabajo ha sido la de una recuperación, un intento de descubrir bienes enterrados a través de la rearticulación y, con ello, impulsar de nuevo esas fuentes, devolver el aire a los pulmones medio colapsados del espíritu ...

El dilema de la mutilación es, en cierto sentido, nuestro desafío espiritual más grande, no un destino de hierro.

¿Cómo demostrarlo? No puedo hacerlo aquí (o, para ser sincero, en ningún otro lugar por el momento). Existe un gran elemento de esperanza. Es la esperanza que percibo implícita en el teísmo judeocristiano (por muy terrible que sea el expediente de sus adeptos en la historia), y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano, más plena que lo que los humanos jamás podrían alcanzar por sí solos.²⁵

BIBLIOGRAFÍA

- Abba, G., *Felicidad, vida buena y virtud*, EIUNSA, Barcelona 1995.
- Anscombe, G.E.M., "Modern Moral Philosophy" en *Philosophy* 32, 1958.
- Aquino, Tomás de, *Summa Theologiae (S.Th.)*, Marietti, Torino 1971.
Commentarium in Ethica Nicomachea (Com. In Ethic.)
- Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1985.
- Grisez, G., *Beyond the new Theism*, University of Notre Dame Press, Indiana 1975.
- Llamas, E., *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, EUNSA, Pamplona 2001.
- Llano, A., "Naturaleza y libertad" en *XII Encuentros sobre la filosofía y su enseñanza*, Universidad de Navarra, Pamplona 1991. *La nueva sensibilidad*, Rialp, Madrid 1985.
- McIntyre, A., *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Marquette University Press, Milwaukee 1990.
- Millán-Puelles, A., *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid 1994.
- Rhonheimer, M., *La prospettiva della morale*, Armando Editore, Roma 1994.
- Spaemann, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1983.
- Taylor, Ch., *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona 1996. *Argumentos Filosóficos*, Paidós, Barcelona 1997. *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona 1994.

¹ Llano, A., *La nueva sensibilidad*, p. 204. Llano señala la conexión de esta nueva comprensión de la razón práctica con una concepción de la vida buena unida a la sabiduría práctica, de corte aristotélico-tomista, sustantiva y teleológica, coincidiendo en buena parte con el planteamiento de Taylor, frente al racionalismo por una parte y a la llamada postmodernidad por otra.

² *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

³ *The Explanation of Behaviour*, p. 24.

⁴ *The Explanation of Behaviour*, pp. 24-5 nota 1.

⁵ Cf. *The Explanation of Behaviour*, pp. 51-3.

⁶ *The Explanation of Behaviour*, p. 71.

⁷ Taylor, "Force et sens" en Madison, G., *Sense et Existence*, Editions du Seuil, Paris 1975, pp. 124-136.

⁸ "Force et sens", p. 130.

⁹ *Fuentes del yo*, p. 50.

¹⁰ *Fuentes del yo*, p. 79.

¹¹ *Fuentes del yo*, p. 109.

¹² *Fuentes del yo*, p. 330.

¹³ *Fuentes del yo*, pp. 63-4.

¹⁴ *Fuentes del yo*, p. 79. Taylor expone también esta cuestión en "Leading a Life", haciendo referencia a la discusión de este punto en Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro I.

¹⁵ *S.Th.*, q. 91, a. 2 y 3.

¹⁶ *Fuentes del yo*, pp. 517-8.

¹⁷ *Fuentes del yo*, pp. 122-3.

¹⁸ *Fuentes del yo*, p. 532.

¹⁹ *Fuentes del yo*, p. 534.

²⁰ Cf. *S.Th.*, I-II, q. 71, a. 2 ad 3; q. 31, a. 7, entre otros textos.

²¹ *Com. In Ethic.* 1305.

²² Esta tesis es sostenida por Lane, M. en "God or orienteering? A Critical Study of Taylor's *Sources of the Self*", *Ratio (New Series)* 5 (1992), pp. 45-46.

²³ *Fuentes del yo*, p. 361.

²⁴ *Fuentes del yo*, p. 337.

²⁵ *Fuentes del yo*, p. 542.

DAVID HUME: ANÁLISIS DE ALGUNOS ASPECTOS DE SU CRÍTICA AL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD DESDE LA FILOSOFÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

NÉSTOR MARTÍNEZ

Thomistic humanism is based on a metaphysics that has been acutely criticised in modern times. One major criticism has been Hume's argument about causation. In this paper this argument is analysed in the light of the principles of Saint Thomas's philosophy. The central distinction between *esse* and *essentia* proves to be the key to understanding the gap in Hume's reasoning.

En su *Tratado de la naturaleza humana*, Hume plantea lo que a nuestro juicio es su principal argumento en contra del carácter necesario de la conexión entre la causa y el efecto, es decir, en contra del principio de causalidad:

We can never demonstrate the necessity of a cause to every new existence, or new modification of existence, without shewing at the same time the impossibility there is, that any thing can ever begin to exist without some productive principle; and where the latter proposition cannot be prov'd, we must despair of ever being able to prove the former. Now that the latter proposition is utterly incapable of a demonstrative proof, we may satisfy ourselves by considering that as all distinct ideas are separable from each other, and as the ideas of cause and effect are evidently distinct, 'twill be easy for us to conceive any object to be non-existent this moment, and existent the next, without conjoining to it the distinct idea of a cause or productive principle. The separation, therefore, of the idea of a cause from that of a beginning of existence, is plainly possible for the imagination; and consequently the actual separation of these objects is so far possible, that it implies no contradiction nor absurdity; and is therefore incapable of being refuted by any reasoning from mere ideas; without which 'tis impossible to demonstrate the necessity of a cause.¹

Hume afirma, entonces, que para poder probar el principio de causalidad sería necesario probar esta proposición: “Es imposible que algo comience a existir sin un principio productivo”.

Y contra esto, argumenta que todas las ideas distintas son separables, y como las ideas de causa y efecto son distintas, ha de ser posible pensar la no existencia de un objeto, y su existencia al momento siguiente, sin agregarle la idea distinta de una causa productiva.

Hume argumenta a veces en el sentido de que conociendo la causa, por sola deducción, nunca conoceríamos el efecto. En la “Investigación sobre los principios del entendimiento humano” dice que Adán, viendo por primera vez el agua, era absolutamente incapaz de deducir que se podría ahogar en ella. Otras veces, en el sentido de no necesariamente hemos de pensar una causa para un efecto dado. Así, en el pasaje citado al comienzo, se está refiriendo al hecho de que podemos concebir que algo comience a ser, sin causa.

Este último argumento, es decir, la imposibilidad de pasar deductivamente del efecto a la causa, aparece, que sepamos, solamente en el *Tratado*, mientras que toda la argumentación de la “Investigación” contra la causalidad se apoya solamente en el otro, es decir, en la imposibilidad de pasar deductivamente de la causa al efecto.

Respecto de esto último, concedemos plenamente a Hume que tal pasaje necesario de la causa al efecto no se puede fundar de modo puramente deductivo. Pero ello no va para nada contra el principio de causalidad, porque éste principio se apoya en el otro proceso: en la deducción necesaria de la causa, a partir del efecto dado: “Todo lo que se mueve, se mueve por otro”, “Todo lo que comienza a ser, es causado”, “Todo ente contingente es causado”.²

Es por tanto, el argumento de Hume en el *Tratado* contra la necesidad de una causa para que algo comience a existir, lo que debemos considerar con atención. Recordemos el texto arriba citado:

... as all distinct ideas are separable from each other, and as the ideas of cause and effect are evidently distinct, 'twill be easy for us to conceive any object to be non-existent this moment, and existent the next, without conjoining to it the distinct idea of a cause or productive principle.

Hume diría, entonces: “Todo lo distinto es separable. Causa y efecto son distintos. Luego, son separables, concretamente, puede darse el efecto sin que se dé la causa. Luego, no existe entre ellos la conexión necesaria que supone el principio de causalidad”.

En este argumento de Hume, hay que precisar el sentido de los términos en la premisa Mayor: “Todo lo distinto es separable”. Puede entender-

se al menos en cuatro sentidos diferentes, según las diversas maneras en que pueden entenderse los términos “distinto” y “separable”.

Por lo que toca a “distinto”, puede ser:

a) Sólo conceptualmente distinto o realmente distinto, según que la distinción dependa o no de la actividad de nuestra mente.

b) Realmente distinto con distinción física, o realmente distinto, con distinción metafísica.

Llamamos “distinción física” a la que existe entre dos sustancias concretas, o dos partes de la misma sustancia espacialmente diferentes. “Distinción metafísica” es la que hay entre los principios metafísicos intrínsecos de una sustancia: acto, potencia, materia, forma, sustancia, accidentes, esencia, acto de ser.

c) Correlativos, es decir, que cada uno viene implicado, de algún modo, en la definición del otro, o no correlativos. Así, “padre” es “el que engendra”, y aquí viene implicado lo engendrado, o sea, el hijo, e “hijo” es “el engendrado”, y aquí viene implicado el que engendra, el padre.

Y por lo que toca a “separable”, puede ser:

d) Separables en el plano esencial solamente, o también en el existencial. Por ejemplo, en la realidad, si existe el triángulo, existe también la línea, y en ese sentido no son separables, mientras que la definición de la línea no incluye la del triángulo y en ese sentido son separables esencialmente.

Esto arroja doce combinaciones posibles. Para que la conclusión de Hume pueda considerarse demostrada, entonces, debe seguirse necesariamente de al menos una de estas doce interpretaciones posibles del principio “Todo lo distinto es separable” que resulte ser verdadera.

De entrada podemos eliminar algunas de esas doce posibilidades como inconducentes al fin que busca el argumento de Hume. La distinción debe ser una distinción real, y no sólo conceptual, puesto que del hecho de que todo lo sólo conceptualmente distinto sea separable no se sigue que causa y efecto, que son realmente distintos, sean separables; y además, lo que es sólo conceptualmente distinto no podrá ser separable en la realidad, ya que será realmente idéntico a aquello de que debería ser separado.

Eso nos deja ocho posibles interpretaciones del principio en cuestión.

Del mismo modo, cuando una cosa forma parte de la definición de la otra, explícita o implícitamente, no es posible que exista una de ellas y no exista la otra, y en ese sentido, no son separables, o sea, no son separables en el plano existencial, además de no serlo en el plano esencial, por lo ya dicho. Eso nos lleva a eliminar cuatro interpretaciones más del principio, con lo que nos quedan cuatro.

Al hacer esta eliminación, hemos excluido de nuestra argumentación los conceptos mismos de “causa” y “efecto”, pues efectivamente se contienen implícitamente el uno al otro en sus definiciones, ya que “causa” es “lo que produce algo” o “lo que influye el ser a otro”, y “efecto”, “lo que es producido por algo” o “lo que depende en su ser de otro ente”. Hume está de acuerdo con esto, puesto que reconoce que estos conceptos se implican mutuamente, sólo que, dice, eso no prueba que existan en la realidad cosas que sean “causas” o “efectos” así comprendidos.

Recordemos que la causa no es tal sino en cuanto produce el efecto, y el efecto no es tal sino en cuanto depende de la causa, por lo cual es trivial que las ideas de “causa” y “efecto” son correlativas y se implican la una a la otra.

Pero Hume respondería que el hecho de que “causa” y “efecto” no puedan ser pensados el uno sin el otro no quiere decir que haya causas o efectos, como el hecho de que “esposo” no pueda ser pensado sin “esposa” no hace que deba haber hombres casados, o que todos deban serlo.

Dice Hume:

They are still more frivolous, who say, that every effect must have a cause, because 'tis imply'd in the very idea of effect. Every effect necessarily pre-supposes a cause; effect being a relative term, of which cause is the correlative. But this does not prove, that every being must be preceded by a cause; no more than it follows, because every husband must have a wife, that therefore every man must be marry'd. The true state of the question is, whether every object, which begins to exist, must owe its existence to a cause: and this I assert neither to be intuitively nor demonstratively certain, and hope to have prov'd it sufficiently by the foregoing arguments.³

Pero es verdad que “causa” y “efecto” son ideas distintas, luego, deberían ser separables, según Hume, y sin embargo, como él mismo concede, no lo son.

¿Hume respondería que en realidad no tenemos idea ni de “causa” ni de “efecto”? Puede que sí: todas nuestras ideas, según él, proceden de la experiencia, ahora bien, en la experiencia, siempre según Hume, no encontramos más que unas cosas seguidas de otras en forma regular; no encontramos nada de la “producción” o la “dependencia en el ser”, propias de la causalidad. Luego, no podemos tener idea de aquello que no nos es dado en la experiencia.

Pero entonces ¿cómo conceder al mismo tiempo que “todo efecto necesariamente presupone una causa, siendo un término relativo, del cual “causa” es el correlativo”? ¿Puede haber un término como “causa” o “efecto” que tenga sentido sin el concepto o “idea” correspondiente?

Hume parece estar todo el tiempo diciendo que no tenemos en realidad ciertas ideas que pensamos o creemos tener. Pero ¿no necesitamos esas mismas ideas para poder pensar o creer eso?

En una filosofía realista, lo que puede decirse sin contradicción es que no existen en la realidad ciertas cosas de las que tenemos idea, por ejemplo, el centauro. Pero en la filosofía de Hume sólo tiene sentido hablar de “percepciones”, es decir, “impresiones” e “ideas”. Parece ser que en esta filosofía, por tanto, la forma de decir que algo en realidad no existe, es decir que en realidad no tenemos idea de ello. Pero entonces, parece que inevitablemente se pierde la coherencia propia de la postura realista en este punto.

Es un procedimiento poco empírico, además: no podemos tener idea de “causa” y “efecto”, porque no las vemos realizadas en la experiencia, luego, no las tenemos. Se parece mucho al apriorismo propio del racionalismo continental.

Lo que sí es verdad es que el principio de causalidad no consiste en relacionar las nociones de “causa” y “efecto”, sino, por ejemplo, las de “lo que comienza a ser” y “causa”. Por eso excluimos de nuestra consideración los casos en los términos en cuestión son correlativos en el sentido de contenerse uno a otro implícitamente en la definición, pues mostrar que en esos casos no hay separabilidad no nos ayuda a defender el principio de causalidad de la objeción de Hume.

Volviendo a los distintos sentidos posibles de la proposición “Todo lo distinto es separable”, hemos debido conservar la posibilidad de que la distinción real sea física o metafísica, porque en la filosofía aristotélica la distinción entre causa y efecto puede ser física, como entre la causa eficiente y su efecto, o metafísica, como entre la causa formal o material, y su efecto, que es la sustancia toda.

Quedan por tanto estas cuatro interpretaciones distintas del principio “Todo lo distinto es separable”:

1) “Todas las cosas que son realmente distintas, con distinción física, que no forma parte una de la definición de la otra, son separables solamente en el plano esencial”.

2) “Todas las cosas que son realmente distintas, con distinción física, que no forma parte una de la definición de la otra, son separables también en el plano existencial”.

3) “Todas las cosas que son realmente distintas, con distinción metafísica, que no forma parte una de la definición de la otra, son separables solamente en el plano esencial”.

4) “Todas las cosas que son realmente distintas, con distinción metafísica, que no forma parte una de la definición de la otra, son separables también en el plano existencial”.

Por tanto, los únicos factores relevantes a los efectos de una distinción entre estos diversos sentidos del principio son ahora 1) que la distinción entre las cosas en cuestión sea física o metafísica 2) que la separabilidad ocurra solamente en el plano esencial, o también en el existencial.

Nosotros vamos a negar que en ciertos casos, algunas cosas físicamente distintas sean separables, y en otros casos, algunas cosas metafísicamente distintas sean separables, puesto que, como hemos dicho, aceptamos que entre causa y efecto, siempre inseparables, hay a veces distinción física y a veces metafísica. No nos alcanza, entonces, con invalidar las afirmaciones que hablan de distinciones físicas, si dejamos en pie las que hablan de distinciones metafísicas, y viceversa.

Por lo que toca al caso en que la distinción es metafísica, no física, en la filosofía escolástica se admite que Dios puede sobrenaturalmente hacer que la sustancia exista sin los accidentes, o viceversa. En esos casos no se dice que la sustancia o los accidentes existan sin causa, sino que dependen directamente de la Causa Primera. Incluso en el caso en que se trata de accidentes necesarios o “propiedades”, que brotan necesariamente de la esencia del ente en cuestión, se hace una distinción entre la “propiedad metafísica” o “aptitudinal”, que es la exigencia radical que esa esencia tiene de ese accidente, y la “propiedad física”, que es la posesión actual del mismo accidente. Esta distinción se basa en la distinción real entre sustancia y accidente, que habilita su separabilidad al menos en virtud de la Omnipotencia divina.⁴

De aquí se sigue que en el plano esencial, por tanto, no hay en estos casos separabilidad posible, ya que se trata de una exigencia interna de la esencia misma, es decir, se trata de la propiedad “metafísica” o “aptitudinal”. Es decir, en este plano, la “propiedad metafísica” es la esencia misma, en tanto exige un accidente determinado, y por tanto, estamos bajo las exigencias absolutas del principio de identidad.

Así, la naturaleza humana incluye necesariamente, en toda hipótesis posible, la risibilidad o capacidad de reír, al menos como exigencia suya interna.

Es necesario entonces negar la proposición que afirma la separabilidad de todo lo que se distingue de esta manera. La argumentación de Hume deberá basarse por lo tanto en alguna de las proposiciones restantes.

Si del plano esencial pasamos ahora al existencial, por lo arriba dicho, aquí sí hay que conceder la separabilidad, al menos en virtud de la

Omnipotencia divina, pues habiendo distinción real entre la “propiedad física”, en tanto que accidente, y la esencia o sustancia del sujeto, al menos la Omnipotencia divina puede hacer que una exista sin la otra. Pues en efecto, lo único que es absolutamente necesario es lo que deriva directamente del principio de identidad y no contradicción, que no se aplica en el caso de cosas realmente distintas.

Pero tampoco puede la argumentación de Hume apoyarse en esta proposición que hemos concedido, porque ni la causa como tal es una “propiedad” del efecto, ni el efecto como tal es una “propiedad” de la causa. Es claro que la causa no puede ser propiedad del efecto, porque la propiedad depende de la sustancia, y no a la inversa. Y por otra parte, si el efecto fuese una propiedad de la causa, sería siempre un accidente de la misma, que no es el caso, obviamente.

Esta concesión no implica, por tanto, que causa y efecto sean separables.

En realidad, lo fuerte de nuestra estrategia estará en otra parte: negaremos las interpretaciones que hablan de una separabilidad también existencial y no solamente esencial. O sea, las versiones 2) y 4). De ese modo, además de dar una negación fundada, como veremos, haremos posible la aceptación de los dos tipos de causalidades de que hablábamos arriba, a saber, la que implica una distinción real física entre causa y efecto, y la que implica solamente una distinción real metafísica.

Esto va a implicar una distinción en los conceptos de “causa” y “efecto”, pues diremos que los puede considerar “formalmente”, a saber, en tanto que “causa”, y en tanto que “efecto”, o “materialmente”, es decir, la cosa que es causa, y la cosa que es efecto, pero formalmente considerados en tanto que tal o cual cosa, y no en tanto que “causa” o en tanto que “efecto”.

En efecto, es posible pensar en el padre, por ejemplo, en tanto que padre, y entonces tiene una relación necesaria con su hijo, o en tanto que tal hombre determinado, y entonces, no aparece allí ninguna relación necesaria con un hijo.

A su vez, de los dos miembros de esa distinción, nos vamos a fijar solamente en el segundo, es decir, la causa y el efecto materialmente considerados, pues ya vimos que formalmente considerados, se incluyen implícitamente uno en la definición del otro, y ese sentido del principio que estamos discutiendo ya ha sido descartado más arriba por las razones dadas.

Nuestra tesis entonces será la siguiente: La causa y el efecto, materialmente considerados, son separables en el plano esencial, pero no en el existencial. Ahora bien, lo que debe demostrar Hume es que son separables en el plano existencial, o sea, que puede concebirse que exista el efecto sin la

causa, y la causa sin el efecto. Y para eso necesita las versiones 2) y 4) de su principio.

Pero, mientras que concedemos lo segundo, porque la causa, materialmente considerada, o sea, la cosa que es causa, puede producir su efecto, o no, negamos lo primero, pues el efecto, aún materialmente considerado, o sea, la cosa que es efecto, no puede existir sin ser causado. Y con ello ya estamos negando las versiones 2) y 4) del principio en cuestión, pues se trata de un principio universal.

Por tanto, Hume no puede usar para su prueba un principio que es negado por los que defendemos la causalidad, salvo que lo pruebe independientemente.

Probemos nuestra tesis por partes:

1) La causa y el efecto, materialmente considerados, son separables en el plano esencial. En efecto, ninguna definición incluye ni la causa ni el efecto de la cosa definida. Aquí es donde se hace fuerte Hume.

2) La causa y el efecto, materialmente considerados, no son separables en el plano existencial, no en el sentido de que la causa así considerada no pueda existir sin el efecto, sino en el sentido de que el efecto, así considerado, no puede existir sin la causa.

En efecto, el efecto, así considerado, es el ente contingente. Pero es imposible que un ente contingente exista, sin deber su existencia a una causa (véase más adelante).

Es muy cierto entonces, como dice Hume, que en la definición de la cosa que es “causa” (o sea, la causa materialmente tomada, no de la “causa” como tal, es decir, formalmente tomada) no entra el efecto, ni en la de la cosa que es “efecto”, la causa, pero ahí nos estamos moviendo en el plano puramente esencial, que es el de las definiciones.

Aristóteles y Santo Tomás estarían de acuerdo con Hume en este punto. En efecto, ambos enseñan que en la definición de un ente finito no entra su existencia actual, ni tampoco la causa de esa existencia. Una esencia finita, diría Santo Tomás, no tiene porqué existir, y en ese sentido, tampoco tiene porqué tener una causa.

Pero *si el ente finito y contingente existe*, entonces, ha de tener, necesariamente, una causa. Precisamente porque su existencia no forma parte de su esencia, ni puede ser hallada analizando su definición, es que si existe, la existencia ha de constituir un factor extraño, justamente, a la esencia o naturaleza misma, que sin embargo se encuentra ahora íntimamente unido a ella. Y eso requiere una explicación distinta de la esencia misma del ente en cuestión, es decir, requiere de una causa.

Dice Santo Tomás por ejemplo, en la *Summa Theologica*:

Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei: quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. (I, q. 3, a. 4).

Traduzcamos:

Por tanto, si el mismo ser de una cosa es distinto de su esencia, es necesario que el ser de esa cosa sea causado por algo externo, o bien, por los principios esenciales de esa misma cosa. Pero es imposible que el ser sea causado solamente por los principios esenciales de la cosa misma que es, porque ninguna cosa que tenga ser causado es suficiente para ser para sí misma causa de su existir. Es necesario, por tanto, que aquello cuyo ser es distinto de su esencia tenga el ser causado por otro.

Así ha de entenderse el principio de causalidad: “Todo ente contingente (a saber, *existente*) tiene causa”.

Sería absurdo, entonces, que algo comenzara a existir sin causa, porque ello implicaría, en el fondo, que la existencia fuese a la vez distinta y no distinta de la esencia, en el mismo sentido. En efecto, debería ser distinta, para que fuese posible la no existencia previa de la cosa en cuestión, y debería no ser distinta, para que fuese posible su existencia posterior, sin necesidad de una causa.

Que “todo lo distinto es separable”; entonces, quiere decir que todo lo que es distinto puede ser pensado y definido en su posibilidad esencial, sin relación a eso de que es distinto, pero no necesariamente que pueda *existir actualmente* sin relación a otra cosa.

Se puede objetar que al pedir una explicación del hecho de que la existencia, distinta de la esencia, aparezca sin embargo unida a ella, estamos suponiendo ya el principio de causalidad, que es justamente lo que está en cuestión para Hume.

Es con un argumento semejante que Hume rechaza dos objeciones en su “Tratado”, que dicen respectivamente: “Todo necesita una causa, porque si algo no tuviese causa, se produciría a sí mismo, es decir, existiría antes de existir, lo que es imposible” y también: “Todo lo que es producido sin causa es producido por nada, o sea, tiene a la nada por causa. Pero la nada no puede ser una causa ...”.

Hume responde que:

... cuando excluimos todas las causas realmente las excluimos, y no suponemos ni la nada ni al objeto mismo como causas de su existencia, y por tanto, no se puede sacar argumento de la absurdidad de estas suposiciones para probar la absurdidad de esta exclusión.⁵

Pero lo que estamos suponiendo no es en realidad el principio de causalidad, sino el de “razón de ser”, que dice “todo ente tiene razón de ser”.

Este principio dice que “hay una razón suficiente, es decir, determinante, para que algo sea, y para que sea como es”.

En esta forma, está en la base del principio de causalidad, del modo siguiente:

Todo ente tiene razón de ser (principio de razón de ser).

Por tanto, lo que no tiene razón de ser en sí mismo, la tiene en otro.

Lo que tiene su razón de ser en otro, es causado (por la definición de “causa”: “lo que influye el ser en otro”).

El ente contingente no tiene su razón de ser en sí mismo.

Luego, el ente contingente tiene su razón de ser en otro, o sea, es causado (principio de causalidad).

Fundamentemos ahora alguna de las afirmaciones previas:

“El ente contingente no tiene su razón de ser en sí mismo”: Lo que tiene en sí mismo su razón de ser es necesario. El ente contingente no es necesario (por definición). Luego, el ente contingente no tiene su razón de ser en sí mismo.

“Lo que tiene su razón de ser en sí mismo es necesario”. Lo que tiene su razón de ser en sí mismo no puede no ser. Lo que no puede no ser es necesario.

“Lo que tiene su razón de ser en sí mismo no puede no ser”: Nada puede estar separado de lo que constituye su esencia. Pero lo que tiene su razón de ser en sí mismo existe en virtud de su esencia. Luego, lo que tiene su razón de ser en sí mismo no puede no existir.

“Lo que tiene su razón de ser en sí mismo existe en virtud de su propia esencia”: No existe por algo añadido a su esencia, pues eso ha de recibirlo de fuera, y entonces, no tendría su razón de ser en sí mismo.

Respecto del principio mismo de “razón de ser” o “razón suficiente”, hay que notar que existe una diferencia determinada, insalvable, entre el ser y el no ser (principio de no contradicción). Eso quiere decir que no hay otra posibilidad entre el ser y el no ser, y que el ser no puede no ser, y por tanto, en tanto es, es necesariamente. Luego, si algo es, en tanto es, es necesario que sea. Y eso quiere decir que hay algo por lo cual necesariamente ello es, o sea, hay una razón de su existencia.

Dice Gaetano Sanseverino:

Si nihil in re est, per quod ipsa ad certum modum existendi potius determinatur, quam non determinatur, consequens est posse eamden rem certo quodam modo simul esse, et non esse. Atqui id contradictionem involvit. Ergo effatum rationis sufficientis in principium contradictionis resolvitur.⁶

Es decir:

Si no hay nada en la cosa, por lo que ella misma sea determinada más que no determinada a un cierto modo de existencia, se sigue que la misma cosa puede en cierto modo al mismo tiempo ser y no ser. Pero esto implica contradicción. Luego, el principio de razón suficiente se resuelve en el principio de no contradicción.

Según Sanseverino, entonces, si no hay nada por lo cual sea necesario que lo que es, en tanto es, sea, entonces podría ser que la cosa al mismo tiempo fuese y no fuese, lo que es contradictorio. En efecto, según lo que decíamos arriba, si ello fuera así, sería porque hay una tercera alternativa entre ser y no ser, que sería necesariamente ser y no ser a la vez, o porque el ser puede no ser, y ambas cosas son contradictorias.

Dicho de otro modo: Si algo existe sin tener una razón de existir más bien que no existir, entonces no existe, porque la misma existencia ya es una razón de existir más bien que no existir. No estamos diciendo con esto que lo que existe no tenga otra razón de existencia distinta de la existencia misma, sino que la existencia misma es obviamente una razón suficiente de existencia, aunque no necesariamente por sí sola, pues a su vez puede haber otra razón suficiente por la cual la existencia se da en ese ente. Es decir, en todo caso, la existencia es una razón suficiente intrínseca, mientras que eso no quita que haya razones suficientes extrínsecas de la existencia del ente en cuestión. De hecho, tampoco sería razón suficiente de la existencia de algo la acción de la causa eficiente extrínseca, aún Creadora, si por imposible no fuese unida a la existencia propia de la cosa producida.

Esto se ve más claro si atendemos a que toda existencia es existencia de algo. Hay “algo”, la esencia, que determina a la existencia a ser existencia de esto y no de aquello. Ahora bien, la relación entre la esencia y la existencia es necesaria o no lo es.

Si es necesaria, el Ente en cuestión existe por sí mismo: tiene en sí mismo su propia razón de ser, a saber, en su Esencia en cuanto necesariamente ligada la Existencia (en realidad, en cuanto idéntica con la Existencia misma subsistente).

Si no es necesaria, entonces hace falta algo más que la esencia del ente en cuestión para que ese ente exista. Porque de lo contrario, estaríamos

diciendo que alcanza con la indeterminación y la potencialidad de existir para existir actual y determinadamente, lo que es contradictorio, ya que lleva a identificar lo potencial y lo actual. Es decir, este ente tiene la razón de su existencia en otro, o sea, es causado. En realidad, con esto ya demostramos el principio de causalidad: “todo ente contingente es causado”.

Se puede objetar que al hablar de “principio de razón de ser” estamos reintroduciendo, subrepticamente, el principio de causalidad bajo otro nombre. Pero no es así. El principio de razón de ser es universalísimo: se aplica a todo ente: “Todo tiene razón de ser”. El principio de causalidad es regional: se aplica al ente contingente, solamente: “Todo ente contingente tiene causa”. Toda causa es una razón de ser, pero no toda razón de ser es una causa. La causa es una razón de ser que está en otro ente o es otro ente, distinto de aquel del que es razón de ser. Cuando la razón de ser es la naturaleza misma del ente existente (el caso solamente de Dios) no es una causa.

Habiendo hecho distinciones en el término Mayor, entonces, lo que queda es hacer las mismas distinciones en la Conclusión:

“Causa y efecto son separables”: Distingo: a) La causa y el efecto materialmente tomados: Subdistingo: a) La causa puede existir sin el efecto: Concedo. b) El efecto puede existir sin la causa: Niego. En efecto, el efecto materialmente tomado es el ente contingente, cuya existencia, como ya dijimos, no forma parte de su esencia ni por tanto de su definición, y que por tanto, si existe, ha debido recibir de fuera, de otro, la existencia, o sea, ser causado. b) La causa y el efecto formalmente tomados: Niego. En efecto, ya vimos que así considerados son conceptos correlativos.

Por otra parte, y respecto del principio “todo lo distinto es separable”, es cierto también que, contra lo que dice Hume, el principio de causalidad no afirma en realidad la relación necesaria entre dos ideas de cosas distintas, la causa y el efecto, sino propiamente, la relación necesaria entre dos ideas distintas que son aspectos de la misma cosa real: el ente contingente *existente*, considerado en el sujeto de la proposición en cuanto contingente y existente, y en el predicado, en cuanto causado. Este nuevo aspecto de la cuestión nos lleva a precisar nuestra crítica a la argumentación de Hume.

El sujeto y el predicado de un juicio pueden ser dos “ideas” o mejor “conceptos” diferentes, que expresen aspectos distintos de una misma realidad, y además, puede no ser el predicado parte de la definición del sujeto. En efecto, “ser causado” no es, ciertamente, parte de la definición de “ente contingente”, pero sí es una “propiedad” de la esencia de todo ente contingente, a saber, en tanto *existente actualmente*. Porque la esencia considerada *en cuanto existente* posee algunas notas necesarias que sin embargo no

son parte de la esencia en sí misma, por ejemplo, el ser causada por algo. La “propiedad” de que hablamos aquí es un caso del “cuarto predicable”, porque es “lo que no es parte de la esencia (ni tampoco, por tanto, de la definición), pero se sigue necesariamente de ella”, a saber, en este caso, no absolutamente, sino en cuanto esa esencia *existe actualmente*. Y ese “seguirse necesariamente” es justamente la “conexión necesaria” que buscaba Hume.

No es verdad, entonces, que “todo lo distinto es separable”, pues al menos en el caso en que se trata de ideas o aspectos distintos de una misma cosa real, esa separabilidad no existe, precisamente por razón del principio de identidad que invoca Hume. Ahora bien, si consideramos al ente contingente *existente* en cuanto contingente y en cuanto causado, esos aspectos conceptualmente distintos no son separables, pues son aspectos de la misma esencia existente, lo cual implica, ahora sí, la no separabilidad entre el ente contingente *existente* y su causa.

Luego, el principio de Hume que dice que “todo lo distinto es separable” falla de dos maneras en su aplicación al principio de causalidad:

1) Porque la causa y el efecto, siendo distintos, son “separables”, si se quiere, en el plano puramente esencial, pero no en el existencial, y

2) Porque en realidad el principio de causalidad no se refiere directamente a la relación que hay entre la causa y el efecto, que son dos entes distintos a los que convienen “ideas” distintas, sino a la relación que hay entre dos “ideas” y aspectos distintos del mismo ente contingente, a saber, su ser contingente, y su ser causado. En este caso, la distinción conceptual va unida a la inseparabilidad real que proviene de la identidad real de la cosa en cuestión consigo misma. Es cierto también que esta relación necesaria entre dos aspectos del ente contingente implica a su vez la relación necesaria entre el ente contingente y su causa de que se habla en 1).

¹ *Tratado de la Naturaleza Humana*, Libro I, Parte III, Sección III, tal como se puede hallar en Internet en: <http://www.ecn.bris.ac.uk/het/hume/treat1.htm>

² Señalemos solamente que entre todas esas formulaciones válidas del principio de causalidad no se encuentra la forma, totalmente espuria y absurda, en que éste es combatido por pensadores como por ejemplo B. Russell: “todo tiene causa”. A partir de aquí es fácil, sin duda, concluir que dicho principio de causalidad se opone a la existencia de Dios en vez de ayudar a demostrarla, pues si todo tiene causa, no puede haber una Causa Primera, es decir, incausada. Sólo que nada exige formular de ese modo el principio de causalidad: la noción de “ente contingente” o de “ente que comienza a existir” sí exige una causa, no así la noción de “ente” sin más. Hume mismo incurre en esta incorrecta formulación del

principio de causalidad en un texto que citamos más adelante: "... that every being must be preceded by a cause". O sea, "que todo ente debe ser precedido por una causa".

³ *Tratado de la Naturaleza Humana*, Libro I, Parte III, Sección III.

⁴ Donde hemos visto mejor tratado este tema es en Marín-Sola, Francisco, O.P., *La evolución homogénea del dogma católico*, B.A.C., Madrid, 1952.

⁵ *Tratado de la Naturaleza Humana*, Libro I, Parte III, Sección III.

⁶ Sanseverino, Gaetano, *Philosophiae Christianae cum antiqua et nova comparatae*, Nápoles, 1894, vol. II, p. 12.

UN TOMISTA ED “OLTRE” DEL XX SECOLO: BATTISTA MONDIN

PIERINO MONTINI

Battista Mondin is an encyclopaedic scholar, who studies the main fields of philosophy and theology. The most important feature of his doctrine is the ‘itinerarium’, called ‘autotrascendenza’. It is an essential feature of the human being, a way that man must follow to fulfil himself. Man lives, works, thinks, enjoys, creates and discovers, but is unsatisfied because he is called to a meaning. The ‘autotrascendenza’ redeems every man from reification, relativisation and manipulation: ‘autotrascendenza’ is a voyage towards the Absolute. Man is ‘sein’ and man is ‘dasein’, but he is ‘mitsein’ too.

Una premessa dovuta

Battista Mondin, appartenente alla Congregazione dei Missionari Saveriani, è uno studioso enciclopedico, che coltiva eguale interesse ed ha acquisito identiche competenze nei principali ambiti della filosofia e della teologia, sia dal punto di vista storico che teorico. *Manuale di Filosofia sistematica* (7 voll.), *Storia della Teologia* (4 voll.), *Nuovo corso di Teologia dogmatica* (5 voll.), *Dizionario enciclopedico di S. Tommaso d'Aquino* e *Dizionario enciclopedico dei papi* testimoniano col loro numero di edizioni solo in parte la mole della sua produzione e il vasto palcoscenico entro il quale la sua ricerca spazia.

Mondin ha appreso da grandi maestri, soprattutto Tommaso e Tillich, a fare sia filosofia che teologia e a mantenere un rapporto saldo tra queste due forme di sapere, scoprendo e testimoniando che dal loro mutuo fagocitarsi ha origine un'insolita fecondità e ricchezza di pensiero.

Idealmente il suo percorso investigativo può essere circoscritto da un termine *a quo* ed un termine *ad quem*, identificabili anche dal titolo di due testi molto significativi a livello sistematico-investigativo: *Dio: chi è?* *Elementi di teologia filosofica*¹ e *L'uomo: chi è?* *Elementi di antropologia filosofica*,² altrove trattati con “approfondimento speculativo, estremo rigore”³

anche in volumi caratterizzati da una forte valenza pedagogica, come nel caso di *Essere Cristiani oggi*⁴ ed *Introduzione alla filosofia*.⁵

Questione di metodo

Dalla semplice analisi dei titoli dei volumi su indicati emerge una proporzione, i cui termini possono essere così formulati: Dio:teologia=uomo:antropologia. Oppure, in altri termini, l'approfondimento conoscitivo della Verità e di Dio è direttamente proporzionale alla conoscenza dell'uomo. L'unico elemento che accomuna e pone in dialogo questi due estremi, apparentemente distinti e distanti, entro un circolo ermeneutico significativo e significanteli vicendevolmente, è tutto ciò che è contenuto dal termine "filosofico". Ove per "filosofico" è da sottendere né ciò che è pertinente alla sola filosofia, né ciò che è relativo al solo filosofare, ma ad entrambi.⁶ Filosofare corrisponde a riannodare, ad innestare una proposta di senso, ad innervare scienza e teologia, scienze e teologia.

La ricerca del Mondin si dipana dall'uno all'altro estremo, che, poi, estremi non sono, segnati non tanto dal *come*, dal *quando*, dal *dove*, ma più propriamente dal *perché*. È lo stesso perché che di volta in volta, ad ogni ripresa investigativa, proietta il questionare stesso nella regione del Mistero di Dio e del mistero dell'uomo: dal mistero dell'uomo nel Mistero di Dio. Da ciò che nell'uomo e dall'uomo sopravanza l'uomo in Colui nel Quale⁷ tale auto-trascendenza ha significanza. Più di ogni altro titolo è molto appropriato quello con il quale l'autore intende proporre in modo focalizzato che tutto si gioca sul campo investigativo denominato Valore-Uomo.⁸ Il *Valore-Uomo* è, infatti, un testo dedicato specificatamente all'esame di questo aspetto.

Studiando l'intera parabola del pensiero del nostro, si ricava più di una volta e non solo l'impressione che egli avverta di essere collocato in una congiuntura storica del tutto peculiare e provvidenziale, molto simile a quella in cui operò Tommaso e che, per questo, gli sia richiesta un'operosità ed una onestà intellettuale non ripetitiva di quella del suo maestro, ma analoga. Analogo è, per certi aspetti, il suo metodo investigativo e propositivo, ad eccezione del fatto che la sua proposta parta dal *quod sit*, tralasciando l'*an sit*; l'atteggiamento di confrontarsi e di recuperare con autentico stile moderato-realistico i valori presenti in molta parte dei pensatori contemporanei; l'esposizione di alcuni argomenti appartenenti oggi alla cultura mondiale.

Ci convinciamo sempre più che il percorso, che si snoda dal *perché sull'uomo* al *perché su Dio* ricalchi lo schema della *Summa Theologiae* di Tommaso, anche se con alcune eccezioni derivanti più che altro dal conte-

sto culturale attuale e dalle difficoltà oggettive di proporre un sapere sintetico ed organico in un momento di grandi avanzamenti e cambiamenti in ogni campo del sapere.

Un altro aspetto considerevole è che accanto al problema *Dio-uomo* Mondin esamina a più riprese anche quello del *mondo*, come è testimoniato da alcuni scritti, tra i quali il più indicativo è *L'uomo e il mondo, Cristo e la Chiesa nella teologia contemporanea*.⁹

Anche in questo Mondin è in sintonia con la grande tradizione classica del filosofare e del pensare sensato.

Né la sola fenomenologia, né la sola trascendenza, ma autotrascendenza

Uno degli aspetti caratteristici del pensiero del Mondin risiede, appunto, nella visione dell'uomo, cui perviene mediante un percorso da lui stesso definito più volte "autotrascendenza".¹⁰ Nel trattare questo argomento non ci rifaremo a tutte le opere di Mondin in modo specifico ed alle quali lo stesso accenna nella *Prefazione* al volume 5 del *Manuale di filosofia sistematica*, intitolato, appunto, *Antropologia Filosofica*,¹¹ ma solo a quelle in cui il contenuto è più emergente o nella settorialità,¹² oppure nella globalità.¹³ Del resto l'interesse ondivago o, se si desidera, a più riprese è motivato dallo stesso pensatore con queste parole: "Quello dell'uomo è un argomento sempre ricco e appassionante che non diventa mai noioso e presenta continuamente spunti per nuove considerazioni",¹⁴ soprattutto in relazione alle "sfide della post-modernità".

Ma che cosa è l'autotrascendenza? In che cosa consiste? Dove nasce? Come si esprime? Perché ha origine e, soprattutto, dove è orientata, dal momento che, trascendendo esteriormente e transcendendosi interiormente, si trascende?

Autotrascendenza

Nell'individuare e nel descrivere questa verità in procedimento, l'autore usa due termini in modo più frequente: *autotrascendimento*¹⁵ e *autotrascendenza*.¹⁶ L'*autotrascendimento* consiste nel fatto che: "Mentre l'uomo è chiaramente un essere finito, nell'*autotrascendimento* egli si rivela *capax infiniti*".¹⁷ Esso è "un movimento di superamento dei confini"¹⁸ della naturalità, della corporeità e della spiritualità, in quanto ha "un senso", dà un senso e "manifesta una pulsione verso l'infinito e verso l'eterno".¹⁹

L'uso del termine e del contenuto autotrascendenza è più frequente e più motivato dottrinalmente del precedente. Esso è presente nella panora-

mica filosofica contemporanea ed il Mondin, da buon conoscitore, sa che "I filosofi del nostro tempo ancor più che i filosofi dei secoli precedenti vedono nell'autotrascendenza il tratto più caratteristico dell'essere umano".²⁰ Ricordiamo Popper, per il quale la "trascendenza è il più straordinario ed importante fatto dell'intera vita e dell'intera evoluzione, e specialmente della evoluzione umana",²¹ e Scheler, il cui pensiero è tendenzialmente orientato a dimostrare che "l'uomo è il portatore di una tendenza che trascende tutti i possibili valori vitali e si indirizza al divino, per cui si può ben dire che l'uomo è il cercatore di Dio".²² Anche se il Mondin va ben oltre. Infatti, l'autotrascendenza

insieme alla cultura e alla libertà è il terzo tratto caratteristico che separa nettamente l'uomo dagli animali: l'uomo si supera costantemente ... in tutto ciò che fa, pensa, dice, conosce, ama, realizza.²³

È una "caratteristica essenziale della persona".²⁴ È "un fenomeno tipicamente umano", ma trattato in modo più puntuale oggi a motivo della "secolarizzazione":²⁵ "è una segreta via del cammino che l'uomo deve percorrere per realizzare pienamente se stesso".²⁶ È l'eccezione e la peculiarità, forse la gloria o la manifestazione dell'uomo come immagine di Dio. È "la tensione oltre il limite",²⁷ il segreto e la luce dell'essere umano, perché capace di abbracciare la materia e lo spirito.²⁸ L'autotrascendenza riscatta l'uomo dalla cosificazione, dalla strumentalizzazione di parte, da ogni relativizzazione sia essa storicista, culturale e religiosa. L'autotrascendenza proposta dal Mondin non guarda solo in terra e non aspira solo al cielo: né un uomo maledettamente 'incastrato' dalla sola fisicità, né uno spirito insensatamente 'appeso' nel solo cielo. Ma l'autotrascendenza come "valore assoluto",²⁹ ricerca ed affermazione del tutto, sì proprio del tutto, che inserisce l'uomo e non di più, perché l'uomo, in quanto *oltre*, è donato dal suo oltre al Solo Oltre. L'irripetibilità e l'irriducibilità dell'essere e dell'agire dell'uomo da una parte risiede nella sua non riducibilità e nella sua non ripetibilità nel mondo e, dall'altra, nel tentativo di "navigazione verso" l'Assoluto, l'Intero, il Divino, il cui compito non è della scienza, ma della metafisica.³⁰

Il paradigma antropologico è un paradigma importante. Mondin lo sa e lo riconosce spesse volte. Scrive: "Quando si pone la questione del significato globale dell'esistenza umana, non la si pone lungo la linea orizzontale o storica, bensì lungo la linea verticale o metafisica".³¹ Ecco perché l'antropologia filosofica, o ricerca filosofica dell'uomo, è una "metafisica speciale".³² Dalla sua fondazione o motivazione deriva ogni altra considerazione sul mondo e su Dio.

Uomo

Per Mondin l'uomo è un "grande mistero" e "una realtà estremamente complessa".³³ "Insondabile"³⁴ e per questo una *magna quaestio*.³⁵ La creatura più meravigliosa e bella di ciò che è visibile.³⁶ La profondità che si annida nell'uomo non solo costituisce uno dei temi più difficili, insieme a quello di Dio, ma anche più affascinanti³⁷ della ricerca, perché l'uomo è un tutto speciale: è impastato di corpo e di anima.³⁸

L'uomo è stato oggetto di riferimenti e di studi fin dall'antichità secondo due approcci investigativi: uno metodologico, l'altro di fondamento. Il primo racchiude le così definite antropologie metafisiche, naturalistiche, storicistiche ed esistenziali. Il secondo consiste nelle prospettive in cui si sono collocati i filosofi e si divide in cosmocentriche, teocentriche e antropocentriche.³⁹

Per Mondin l'uomo è, come la molteplicità degli approcci si sforza di dimostrare, al di là di ogni relatività e moncatura sia nei riguardi dell'uomo-corpo, sia nei riguardi dell'uomo-spirito. L'orizzonte-uomo deve essere necessariamente considerato nel circolo ermeneutico che sfugge a qualsiasi ereticità. Per questo la riflessione antropologica del Mondin mira a recuperare il fondamento dell'essere, insito sia nell'uomo che nel mondo e Dio. Esso è assunto in maniera estensiva e non intensiva,⁴⁰ vale a dire dinamica, in fieri, in movimento, la cui significazione ha valore non tanto per la sua valenza di exteriorità o estrinsecità, ma moltissimo per la sua consistenza interiore o intrinsecità.⁴¹

Il progetto-uomo⁴² esige un metodo completo, diremmo su misura per l'uomo integrale, che tenga conto della sua peculiarità e non accidentalità. Che si estenda "dalla fenomenologia alla metafisica",⁴³ per non tralasciare di lui un alcunché, e che indichi chiaramente il suo procedere oltre.⁴⁴

Un primo aspetto in cui l'uomo differisce e trascende, e sa di trascendere e, quindi, autotrascende da tutte le altre realtà del mondo, è costituito da tutta una serie di diversità fisiche, somatiche, fisiologiche, vitali e conoscitive che lo accomunano ma lo diversificano anche dagli oggetti, piante, animali. L'uomo è anche animalità e vegetalità, ma con un *quid* di identità e di specificità che non lo annulla e lo confonde, ma lo fa emergere e trascendere. L'uomo è uomo, soprattutto uomo. Cioè *oltre* la fisicità, l'animalità e la vegetalità. In questo oltre non è sufficiente individuare differenze esteriori. Al contrario, necessita approfondire il suo tutto da una "finestra"⁴⁵ del tutto peculiare: la finestra o l'ottica dell'autotrascendenza. L'uomo è un qualcosa di oltre per il suo essere e per la coscienza con la quale sa di essere e sa esprimere il suo essere: anche

il lavoro svela un aspetto assai importante e significativo dell'essere dell'uomo: il suo continuo autotrascendersi. Come nella vita, nella conoscenza, nella libertà, così anche nel lavoro l'uomo non è mai soddisfatto del suo lavoro, né delle sue tecniche né delle sue attrezzature. Egli cerca di migliorare continuamente le sue automobili, i suoi aerei, i suoi missili e il modo di produrli. In tutti gli aspetti della tecnologia l'uomo tende incessantemente a superare se stesso e raggiungere nuovi traguardi. Cerca anche di superare i limiti del tempo e della materia, producendo macchine che non si consumano e non si guastano. Egli tende incessantemente al duraturo, al perfetto, all'eterno. Ora ci domandiamo: perché questa profonda tensione nell'essere dell'uomo? Cos'è che la sostiene e l'alimenta.⁴⁶

In questo il Mondin rivendica, da una parte l'appartenenza alla sana dottrina di san Tommaso, come altri pensatori tomisti (Fabro, Gilson, Maritain...), dall'altra l'autonomia della propria lettura tomista "non solo dagli antichi commentari, ma anche dai tomisti del secolo XX, persino da coloro che hanno scoperto l'originalità assoluta della sua metafisica dell'essere; infatti non ne fanno parola né Gilson, né Fabro, né Maritain".⁴⁷

"La vita è la porta d'ingresso"⁴⁸ e di un salto di qualità in tale direzione. L'uomo vive e sa di vivere, agisce e sa di agire. In uno spirito incarnato bisogna considerare il suo valore assoluto come corpo ed il suo valore assoluto come spirito. Questa è l'unica *via ontologica* armonica, equilibrata, che porta dal fenomenico al trascendente e nel momento stesso lo trascende trascendendosi e ponendosi sulla soglia dell'alterità della molteplicità a lui simile e dell'Alterità improponibile se non all'interno di una metafisica, il cui concetto dell'essere sia non restrittivo, ma aperto, estensivo.

È da sfatare l'idea di una visione antropologica unicamente fenomenica o unicamente trascendente. L'uomo è cosa, storia, cultura, natura, spiritualità, apertura agli altri e a Dio. "È tensione oltre i limiti".⁴⁹ Le ricerche altre,⁵⁰ pluridisciplinari⁵¹ hanno il loro valore ma relativo, perché il valore dell'uomo non è settoriale, dal punto di vista scientifico o storico, ma assoluto. L'uomo è uomo. È un progetto⁵² *in fieri*,⁵³ *viator*, come per Marcell. Il metodo dell'autotrascendenza acquista perennità, dà significazione alla caducità, all'insoddisfazione, alla libertà e alla speranza dell'uomo:⁵⁴ l'uomo è nell'uomo.

Per Mondin l'uomo non è Dasein, ma Sein e soprattutto Mitsein. "Progetto da definire",⁵⁵ perché "incompiuto", ma non da condannare come un "*fallito*".⁵⁶

La proposta fondata del Mondin assurge ad autentica scommessa sul valore-uomo, in un periodo in cui egli è sottomesso a cose, mercificato,

annullato. Mai persona. Molto spesso strumento. Quasi sempre cosa. È un processo a ritroso: togliere, riscattare l'uomo dall'essere considerato cosa, decaduta dall'essere persona, a persona assurda a persona, sublimantesi dall'essere anche cosa.

Sotto questo aspetto è un itinerario affascinante, non solo dal punto di vista filosofico, perché ci invita a considerare che quel "germe d'uomo", frammentato nelle scienze naturali ed antropologiche, cresce così tanto, fino a diventare "uomo pieno".⁵⁷

¹ B. Mondin, *Dio: chi è? Elementi di teologia filosofica*, Massimo, Milano 1980.

² B. Mondin, *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Massimo, Milano 1992.

³ M. Pangallo, "L'avventura del pensiero umano alla scoperta del mistero dell'essere", in *Aquinas*, XLIII (1999), p. 457.

⁴ B. Mondin, *Essere cristiani oggi. Guida al Cristianesimo*, Massimo, Milano 2000.

⁵ B. Mondin, *Introduzione alla filosofia*, Massimo, Milano 1994.

⁶ AA.VV., "Filosofico", in *DIR*, G. D'Anna, Firenze 1988, p. 694.

⁷ B. Mondin, *Manuale di filosofia sistematica*, volume 5. Antropologia filosofica, ESD, Bologna 2000, p. 242.

⁸ B. Mondin, *Il Valore-Uomo*, Dino, Roma 1983.

⁹ B. Mondin, *L'uomo e il mondo, Cristo e la Chiesa nella teologia contemporanea*, Edizioni Esperienze, Fossano 1969.

¹⁰ B. Mondin, *L'uomo libero*, Dino, Roma 1989, pp. 210, 238-239; *Introduzione alla filosofia*, op. cit., pp. 83-88; *Antropologia filosofica*, op. cit., pp. 243-245.

¹¹ B. Mondin, *ibid.*, p. 7.

¹² B. Mondin, *Introduzione alla filosofia*, op. cit., pp. 73-90, 206-220; *L'uomo libero*, op. cit., pp. 238-239.

¹³ B. Mondin, *Antropologia filosofica*, op. cit., pp. 85-308.

¹⁴ B. Mondin, *ibid.*, p. 7.

¹⁵ B. Mondin, *L'uomo libero*, op. cit., pp. 210, 238; *Antropologia filosofica*, op. cit., pp. 235, 236, 243, 244; *Introduzione alla filosofia*, op. cit., pp. 83, 84, 85, 86.

¹⁶ B. Mondin, *L'uomo libero*, op. cit., p. 197; *Antropologia filosofica*, op. cit., pp. 238, 242; *Introduzione alla filosofia*, op. cit., p. 85.

¹⁷ B. Mondin, *L'uomo libero*, op. cit., p. 197.

¹⁸ B. Mondin, *Introduzione alla filosofia*, op. cit., p. 85.

¹⁹ B. Mondin, *Antropologia filosofica*, op. cit., p. 242.

²⁰ B. Mondin, *Introduzione alla filosofia*, op. cit., pp. 83-84.

²¹ K. Popper, *Epistemologia, razionalità, libertà*, Armando, Roma 1972, p. 58.

²² M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Halle 1916, pp. 301-302.

²³ B. Mondin, *L'uomo libero*, op. cit., p. 210.

²⁴ B. Mondin, *ibid.*, p. 238.

²⁵ B. Mondin, *Antropologia filosofica*, op. cit., p. 236.

²⁶ B. Mondin, *L'uomo libero*, op. cit., p. 238.

- ²⁷ B. Mondin, *Introduzione alla filosofia, op. cit.*, p. 83.
- ²⁸ B. Mondin, *Antropologia filosofica, op. cit.*, p. 244.
- ²⁹ B. Mondin, *ibid.*, p. 245.
- ³⁰ B. Mondin, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, ESD, Bologna 2002, p. 340.
- ³¹ B. Mondin, *Antropologia filosofica, op. cit.*, p. 240.
- ³² B. Mondin, *ibid.*, p. 15.
- ³³ B. Mondin, *Introduzione alla filosofia, op. cit.*, p. 74.
- ³⁴ B. Mondin, *Luomo libero, op. cit.*, p. 193.
- ³⁵ B. Mondin, *Antropologia filosofica, op. cit.*, p. 13.
- ³⁶ B. Mondin, *ibid.*, p. 11.
- ³⁷ B. Mondin, *ibid.*, p. 11.
- ³⁸ B. Mondin, *ibid.*, p. 19.
- ³⁹ B. Mondin, *Introduzione alla filosofia, op. cit.*, pp. 74-77.
- ⁴⁰ B. Mondin, *La metafisica di S. Tommaso ..., op. cit.*, p. 321.
- ⁴¹ B. Mondin, *Antropologia filosofica, op. cit.*, pp. 91-92.
- ⁴² B. Mondin, *Luomo libero, op. cit.*, p. 211.
- ⁴³ B. Mondin, *Antropologia filosofica, op. cit.*, p. 247.
- ⁴⁴ B. Mondin, *ibid.*, *op. cit.*, p. 97.
- ⁴⁵ B. Mondin, *La metafisica di S. Tommaso ..., op. cit.*, p. 311.
- ⁴⁶ B. Mondin, *Antropologia filosofica, op. cit.*, p. 203.
- ⁴⁷ B. Mondin, *La metafisica di S. Tommaso ..., op. cit.*, p. 311.
- ⁴⁸ B. Mondin, *Antropologia filosofica, op. cit.*, p. 87.
- ⁴⁹ B. Mondin, *Introduzione alla filosofia, op. cit.*, p. 83.
- ⁵⁰ B. Mondin, *ibid.*, *op. cit.*, p. 76.
- ⁵¹ B. Mondin, *ibid.*, *op. cit.*, p. 77.
- ⁵² B. Mondin, *Luomo libero, op. cit.*, p. 243.
- ⁵³ B. Mondin, *ibid.*, *op. cit.*, p. 191.
- ⁵⁴ B. Mondin, *La metafisica di S. Tommaso ..., op. cit.*, p. 340.
- ⁵⁵ B. Mondin, *Luomo libero, op. cit.*, p. 211.
- ⁵⁶ B. Mondin, *ibid.*, *op. cit.*, p. 190.
- ⁵⁷ B. Mondin, *ibid.*, p. 256.

EL HUMANISMO DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, SEGÚN ETIENNE GILSON

PEDRO JAVIER MOYA OBRADORS

Confronted with the collapse of all the humanisms of such varied sorts that appeared throughout the twentieth century, the search for a new humanism for the third millennium must turn to the sources of authentic Christian thought. Only in authentic western tradition and, above all, in Catholic Christianity, does man become great. Etienne Gilson, an authority on Saint Thomas, and faithful interpreter of his doctrine, in the 1929 Congress of Naples had already insisted on the fact that a new humanism, based on Aquinas, could only be constructed if founded on the indissoluble synthesis of revelation and reason.

A lo largo de la historia del pensamiento, el estudio del hombre ha ocupado un lugar eminente en todas las doctrinas filosóficas, pero nunca con tanta fuerza e intensidad como en el siglo XX. Hemos asistido en los últimos cien años a una eclosión de filosofías que siempre se presentaban preocupadas por el hombre, hasta el punto de que todas ellas han reivindicado para sí el calificativo de *humanistas*, intentando hacer ver con ello que su esfuerzo e interés iban más allá de una mera consideración filosófica del problema y que por el contrario era precisamente ese rasgo el que las definía y caracterizaba. Tanto es así, que daba la impresión de que el sólo hecho de presentarse como tal, confería de modo automático una especie de garantía de calidad y eliminaba de por sí cualquier sospecha de error.

Sin embargo la historia de tales filosofías y el resultado final de la aplicación de sus postulados, ha demostrado que la gran mayoría de estos auto-proclamados humanismos han fracasado. Nunca tanta preocupación por el hombre como ahora y nunca tanta destrucción como ahora del verdadero concepto de hombre. Por eso precisamente urge más que nunca buscar ese humanismo que sería una guía segura para este tercer milenio que recientemente hemos comenzado a recorrer.

Los diferentes humanismos divergen entre sí dependiendo de la concepción de fondo que haya en su consideración del hombre. Los humanismos marxistas, existencialistas, nietzscheano, freudiano u otros de semejante signo muestran bien a las claras que no pueden aceptarse tales doctrinas sin hacer antes una valoración profunda de sus presupuestos, analizando cuidadosamente qué entienden por hombre y sobre qué aspectos más profundos descansa tal concepción.

Es claro el fracaso de los humanismos que se reconocen ateos desde el principio y que han llegado a ser un verdadero drama, tal como fueron certeramente calificados por De Lubac¹ hace ya muchos años. No se puede decir que sean ateos, sino más bien antiteístas, pues han sacado la conclusión de que entre la existencia de Dios y la del hombre existe un *antagonismo eterno*, de tal modo que ambos serían excluyentes. Pero lo cierto es que si el hombre se decide a organizar la tierra sin Dios, no puede organizarla más que contra el hombre. *El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano*,² y por eso mismo la destrucción de la divinidad será la construcción de la humanidad.

Todas las teologías de la muerte de Dios aparecidas en el siglo XX y las que se asimilan a ellas, no tienen otro objeto que el de separar al hombre de Dios, despojarlo de ese ser molesto que le estorba para su realización plena. El verdadero Dios es el hombre. *Dios es el hombre para el hombre*, es el grito de Feuerbach con el que se inaugura inmediatamente después de Hegel, la conversión de la Teología en Antropología, grito que representará un nuevo modo de concebir las relaciones del hombre con Dios, o sea, las relaciones del hombre consigo mismo y que Gilson ha descrito de modo excelente como "Antropolatría".³

De modo análogo, los humanismos socialistas y marxistas vienen a centrarse en un hombre basado en lo terreno, independiente (independizado) de todo lo divino, porque no tiene otro objetivo que el de realizarse en este mundo y conseguir el paraíso terrenal, el estado perfecto en la tierra. Es también ateísmo⁴ y acaba negando la libertad la inmortalidad y la dignidad de la persona humana, degenerando en un antropocentrismo colectivista.

Igual sucede con el intento del existencialismo sartriano por presentarse con la etiqueta humanista. Pero claro está, un humanismo que también diluye el hombre en su propia existencia, una existencia que está siempre por hacer. El existencialismo es un humanismo en el sentido de que *el hombre es el fin, e incluso el mismísimo fin último, en el triple sentido de que para sí mismo él es el único y exclusivo legislador; tiene que crearse por sus propios actos y en todo lo que proyecta es en el fondo, su propia libertad lo que desea*.⁵

es en definitiva el anuncio del desamparo moral del hombre que al dejar a Dios de lado tiene que estar constantemente decidiendo sobre sí mismo. Por otro camino distinto, también aquí se niega a Dios para afirmar al hombre. Un hombre que se queda solo, sin Dios, con la soberbia de haberlo eliminado por “innecesario”. Es el hombre de la soledad y por tanto de la tristeza y de la amargura. El hombre que contempla su vida como una *pasión inútil*, como un vacío enorme que hay que llenar en un intento desesperado y que no podría ser justificado por nada ni por nadie.

Es por tanto evidente, que estos humanismos no pueden sustentarse como tales⁶ y mucho menos fundar las bases de un supuesto humanismo cristiano.

Pero debemos constatar también el fracaso de otras doctrinas humanistas de corte cristiano, que sin duda con buena voluntad, pero con fundamentos un tanto equivocados han aparecido en los últimos tiempos. No es este el lugar para analizarlas en profundidad, pero sin duda se han basado en una desmedida preocupación por lo terreno, que puede llevar consigo un ideal utópico que olvide o al menos soslaye los fundamentos espirituales y sobrenaturales. Este es el caso del llamado *Humanismo integral* propuesto por Jacques Maritain y que él mismo define como *orientado hacia una realización socio-temporal de aquella atención evangélica a lo humano que debe existir no sólo en el orden espiritual, sino encarnarse, tendiendo al ideal de una comunidad fraterna*.⁷ Pero no es posible desvincular esta propuesta de la sospecha de que se esté reduciendo dicho humanismo a una especie de *humanismo solidario* que sea más utópico que real.⁸ La mera preocupación por el hombre no es suficiente para definir el humanismo, si no se tiene buen cuidado en constatar que ese hombre es creatura de Dios y que se distingue radicalmente de su Creador. La mera solidaridad, si va desgajada de la virtud de la caridad – el amor cristiano –, es hueca y en la medida que se establece como valor absoluto construye asimismo un humanismo que diluye al hombre y que le hace disolver su individualidad en una “humanidad” utópica que reparte responsabilidades y por tanto reparte también la posibilidad de gozar de la alegría de sentirse hijos de Dios.

Por esto mismo, tampoco será útil y resultará incluso peligroso, ampararse en aquellos humanismos que aceptando de entrada que el hombre es creatura de Dios, se deciden por apremiar a este mismo hombre a que se fije más en *lo que Dios es para-él*, que en *lo que Dios es en-sí*. Peligrosa propuesta que podría llevar a una antropología deseosa de encumbrar al hombre, pero que dejara de lado los aspectos más profundamente teológicos. El llamado *giro antropológico* denunciado por Cornelio Fabro no queda tan

lejos,⁹ y ha llevado en la práctica a una desviación de muchos contenidos tanto más preocupantes, cuanto más habitualmente aparecen en los ambientes intelectuales católicos.¹⁰

Habrá que volver al verdadero humanismo cristiano, un humanismo que se centra en Dios y que ve al hombre como dependencia radical de Dios de la que derivan todas sus propiedades y atributos. Una vez más, la vuelta a Santo Tomás de Aquino se hace necesaria. Por eso, en el V Congreso Internacional de Filosofía¹¹ que tuvo lugar en Nápoles en el año 1929, Etienne Gilson recordó con claridad las bases del humanismo del Aquinate, justamente en un momento histórico vital para Europa, en el que estaban en pleno auge las pretensiones humanistas ya analizadas, bajo las influencias de las doctrinas filosóficas a que antes aludíamos. Es la época de entreguerras, con una intelectualidad empeñada en superar el fracaso que para la humanidad supuso la Gran Guerra, dispuesta a que nunca se volviera a repetir tamaño desastre, pero buscando muchas veces dicha superación en filosofías igualmente ateas.

El humanismo de Santo Tomás depende en mucho del humanismo trazado ya desde Aristóteles como conquista del pensamiento griego. El hombre está revestido de una naturaleza que por ser racional está capacitada para llevar a cabo la mayor y más alta de las misiones de las que se asignan a los seres que pueblan y componen la naturaleza toda: la de ser racional, la de poder acceder a las cosas intelectuales siendo él mismo parte de esa naturaleza material, la de la posesión del pensamiento puro que de alguna manera inmortaliza al hombre.¹² Aristóteles, – lo recuerda bien santo Tomás –, busca el Fin último de la naturaleza humana y lo encuentra en cierto modo fuera de esa misma naturaleza. En efecto, el hombre puede llegar a captar en las cosas materiales, puramente sensibles y a las que llega por la pura sensibilidad, algo que específicamente le sobrepasa: aquello de intelectual que hay en ellas mismas. Es algo misterioso que no se podría explicar sin hablar al mismo tiempo de la naturaleza espiritual del hombre. Y por eso mismo, cuando Aristóteles quiere concretar ese Fin último, no tiene más remedio que admitir que sería la contemplación de las cosas divinas (eso mismo hace al hombre de algún modo divino), pero dicho esto tampoco puede evitar constatar que esto supera al hombre en cuanto hombre. Por eso Gilson señala que Aristóteles tendrá que matizar diciendo “... hasta donde puede llegar en cuanto hombre”.¹³

Es como una esperanza en la bienaventuranza perfecta, pero sin llegar a poseerla nunca, dado que el objeto queda muy por encima de la propia naturaleza humana.¹⁴ Aristóteles supo captar este problema sin poder darle

solución, y el mismo Santo Tomás supo también integrarlo en la verdadera Sabiduría cristiana. Precisamente la síntesis de razón y revelación, fundará las bases para ese nuevo Humanismo del que el Aquinate será digno representante.

Hay una diferencia notable entre lo que podemos saber y lo que necesitaríamos saber para ser perfectamente felices. Esta diferencia, que Aristóteles y el pensamiento griego en general no sabe o no puede explicar, la explica Santo Tomás acudiendo a la promesa evangélica. Gilson lo expone con claridad:

Es aquí donde el hombre tiene que hacer su elección: resignarse con Aristóteles a que el Bien Supremo del hombre permanezca irremediablemente fuera de las esperanzas del hombre: es el *humanismo griego de la pura razón*; o bien escuchar la promesa del Evangelio, hacer este acto de fe en que la distancia que soportamos no es infranqueable, que nuestro deseo de conocer las causas y la causa de las causas no es vano y este es el *humanismo cristiano de la razón*, que una esperanza – de la que la razón no es su origen – lleva a afirmarse íntegramente a sí misma, en una reivindicación incondicional de sus exigencias más altas. Este es también el humanismo de Santo Tomás de Aquino.¹⁵

El pensamiento griego encuentra su plena satisfacción y cumplimiento en el pensamiento cristiano, superando la decepción inicial de una naturaleza que se encontraba incapacitada para llegar a sus más altas cimas, y que desde la Edad Media es considerada como capaz de recibir mucho más de lo que se podría dar a sí misma. Lo que enaltece al hombre cristiano es precisamente su sobrenaturaleza, que lejos de impedir que su naturaleza obre según sus propias reglas, la eleva por encima de sí misma y le concede un nuevo impulso. La naturaleza humana, elevada por la gracia, supera todas las barreras que la naturaleza tomada en sí misma pueda presentar.¹⁶ De esta forma, el humanismo helénico se convierte en humanismo cristiano.

Etienne Gilson ha rebatido con gran fuerza las acusaciones tan habituales en su tiempo, y tan aceptadas como verdades absolutas en el nuestro, que hacen referencia al Renacimiento como la época en que se “recupera” la consideración del naturalismo y de la propia naturaleza humana, tras el supuesto abandono por parte de la Edad Media. Según unos acusadores, la teología cristiana habría abandonado la naturaleza en beneficio exclusivo de la sobrenaturaleza.¹⁷ Según otros, Santo Tomás habría exaltado en demasía la naturaleza para dejar de lado la sobrenaturaleza y la gra-

cia.¹⁸ Pero una vez más, Gilson reivindica para el cristianismo el mérito de haber constatado el valor incomparable del hombre; un hombre tal, que el mismo Dios se encarna y se inmola para salvarlo.

Es el hombre, unidad indivisible de cuerpo y alma, que no puede salvarse sin el Cristianismo, pero sin el cual el Cristianismo no habría tenido nada que salvar; y que se salva asegurando por una vida humana perfecta, la realización integral de su destino divino.¹⁹

Hay que volver, pues al humanismo de Santo Tomás, al humanismo cristiano en su plena integridad, al hombre destinado por Dios a ser su amigo y su contertulio. Sólo en esta perspectiva se podría hablar de un Humanismo del tercer milenio en el que quedaran para siempre enterradas las aspiraciones meramente humanas de un humanismo sin Dios o al margen de Dios. O dicho de otro modo, un humanismo que huyera de esos *humanismos de consenso*, tan de moda en nuestros días, cuyas bases más firmes consistirían en una serie de verdades aceptadas por todos, con el objetivo de no herir sensibilidades, con un equivocado respeto por las opiniones diversas que termina convirtiéndose en una aceptación del error y de la mentira. Tampoco podría consistir en una especie de *humanismo solidario* que buscara lo que hay de común en el hombre y que por eso mismo se convirtiera en un humanismo de mínimos.

Quizá sea la hora de hablar de un humanismo de máximos. Elevar el horizonte chato y feo en que el mundo que se ha olvidado de Dios ha querido sumergirse, para llegar al hombre que se sabe plenamente realizado porque se sabe amado por Dios y se sabe hermano de los demás hombres, creados a imagen y semejanza de un Creador que es al mismo tiempo Padre. Que se enorgullece de todo ello y que por eso mismo no tiene vergüenza alguna en proponerlo como meta. Para ello, la vuelta a Santo Tomás de Aquino y los valores evangélicos:

la afirmación filosófica de la grandeza original del hombre y la grandeza del hombre creado por Dios a su imagen y semejanza, con una posibilidad siempre abierta para su desarrollo ... según la cual, las promesas de futuro hechas al hombre por el filósofo no corren ningún riesgo al no ser desaconsejadas nunca por el teólogo.²⁰

¹ De Lubac, H., *El Drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid, 1967.

² *Ibid.* p. 11, "Un hombre sin Dios acaba inevitablemente en anti-humanismo". Cf. Illanes, J.L., *Humanismo*, en Gran Enciclopedia Rialp, vol. XII, pp. 231 ss. Efectivamente

es un humanismo exclusivo tal como lo define De Lubac, porque se afirma al hombre negando a Dios y se niega a Dios para afirmar al hombre.

³ “The doctrine of Feuerbach aimed at the destruction of all supernaturalism, and was expressly contrived to achieve it. Let us convince man that he is the supreme reality, he will no longer look for happiness above himself, but within himself. ... The new Religion was a worship of human nature, an ‘Anthropolatry’”. Gilson, E., *The unity of philosophical experience*, Ignatius Press, San Francisco, 1999, pp. 226-227.

⁴ Cf. Illanes, *op. cit.*, p. 221. “El ateísmo es el humanismo mediado consigo mismo por la supresión de la religión”, dice Marx advirtiendo del poder destructivo que tiene el humanismo para suprimir a Dios. Cf. Gómez Pérez, R., *El humanismo marxista*, Rialp, Madrid, 1977, p. 184.

⁵ Verneaux, R., *Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo*, Gredos, Madrid, 1971, p. 65. El mismo Sartre dirá en su obra *El existencialismo es un humanismo*, que “el existencialismo ateo que yo represento, declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en quien la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto y que ese ser es el hombre”. Cf. *ibid.* p. 63.

⁶ “Las presuntas filosofías humanistas siempre han recortado la dimensión del hombre, convirtiéndole en algo trivial y esclavizado. Freud lo ha reducido a un cúmulo de complejos, prisionero de sus traumas infantiles; Marx lo ha reducido a un ser puramente económico, prisionero de la dialéctica de la historia; el darwinismo lo ha reducido a un mamífero especializado y nada más. Se podría añadir que en la mayoría de los sistemas religiosos orientales, la vida del individuo es más o menos irreal o no tiene importancia. Sólo en la antigua tradición occidental y sobre todo, en la cristiandad católica, el hombre se convierte en algo grande”. Derrick, C., *Huid del escepticismo*, Encuentro, Madrid, 1982, pp. 145-146.

⁷ Maritain, J., *Humanismo integral*, Ediciones Carlos Lohé, Buenos Aires, 1966, p. 15.

⁸ El subtítulo de esta obra, publicada por vez primera en 1936, reza así: *Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, lo cual mereció un estudio muy interesante de Leopoldo E. Palacios, *El mito de la nueva cristiandad*, Rialp, Madrid, 1957.

⁹ Cf. Fabro, C., *La aventura de la Teología progresista*, Eunsa, Pamplona, 1974. Es interesante, aun teniendo en cuenta el paso del tiempo, la recesión que de este libro hizo en su día L. Mateo Seco en “Scripta Theologica”.

¹⁰ Baste como botón de muestra la nueva denominación que desde los años 80 se suele dar a los Tratados Teológicos Creación-Gracia-Escatología, que pasan ahora a ser respectivamente, Antropología Teológica I, II y III. El influjo de dicho giro antropológico es innegable por mucho que se quiera disimular, como es innegable la influencia de los teólogos que lo propiciaron.

¹¹ Gilson, E., “L’Humanisme de saint Thomas”, *Atti del V Congresso Internazionale di Filosofia, Napoli*, 1924, Kraus Reprint Limited, Nendeln/Liechtenstein, 1968, pp. 976-989.

¹² Seule la vie contemplative satisfait aux exigences du désir humain et l’on sait comment l’Ethique à Nicomaque célèbre la contemplation par la pensée pure, qui nous immortalise en quelque sorte dès cette vie et nous rend par là même semblables à Dieu. Gilson: *L’Humanisme ...* art. cit. p. 980.

¹³ Cf. *In Ethica*, cap. 10, n. 16, lect. 16. Santo Tomás lo describe así: “Attendendum etiam quod in hac vita non ponit (Aristoteles) perfectam felicitatem, sed talem qualis potest competere humanae et mortali vitae”. *In Ethic.*, lect., 13 sub fine. La béatitude de l’homme considérée comme accessible en cette vie (et l’hellénisme aristotélicien n’en connaît pas d’autre) ce n’est jamais la Béatitude absolue, *ibid.* p. 979.

¹⁴ “... cet intelligible que le sensible contient, ce n’est pas notre intellect qui l’y a introduit, puisqu’il ne fait au contraire que l’en dégager; il vient donc d’ailleurs et des plus haut, étant qu’une participation ou ressemblance de quelque lumière transcendante à l’intellect en même temps qu’à son objet”. *Ibid.* p. 981.

¹⁵ Cf. *ibid.* p. 982. Se puede consultar S. Thomae Aquinatis: *Compendium Theologiae*, cap. CIV-CVI.

¹⁶ “L’homme est éminemment sa raison, et puisque c’est pour satisfaire pleinement ce qu’une raison humaine requiert que la théologie thomiste lui apporte ce qu’elle n’osait d’elle-même s’accorder; le naturalisme n’a rien à perdre, en l’acceptant, que ses propres limitations”, *ibid.*, p. 982.

¹⁷ Se puede consultar la gran cantidad de estudios llevados a cabo por Gilson en su larga vida intelectual. Baste referirse aquí a algunos de los artículos más importantes: “Le Moyen Âge et le naturalisme antique”, *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 7 (1932), pp. 5-37. Cf. Gilson, E., “La scolastique et l’esprit classique”, *Revue trimestrelle canadienne*, 16 (1930), pp. 164-176. Cf. tb. Gilson, E., “Humanisme médiévale et Renaissance”, *Revue trimestrelle canadienne*, 16 (1930), pp. 1-17.

¹⁸ Entre éstos últimos está precisamente Lutero para quien Santo Tomás ha contaminado el Evangelio de paganismo, o la historia protestante de los dogmas, con Harnack a la cabeza, “cuyo esfuerzo por disociar de la tradición cristiana el helenismo que se encuentra mezclado en ella, ha dado por resultado reducir el cristianismo a una simple definición abstracta, puesto que de hecho el cristianismo sin helenismo es una ficción que no ha existido jamás”. Cf. Gilson, E., *L’Humanisme ...* art. cit. p. 985 n. 1.

¹⁹ *Ibid.* p. 986.

²⁰ Gilson, E., *L’Humanisme ...* art. cit. p. 978.

PARTECIPAZIONE, CONTINGENZA E INTERIORITÀ UMANA NELLA TERZA VIA DI S. TOMMASO

MARIO PANGALLO

The 'third way' of St Thomas does not lead immediately to the absolutely necessary Being, but from the contingent being it leads to what is necessarily 'secundum quid'; in order to come to the absolutely necessary Being it is necessary to use the same argument as the 'second way', i.e., one must affirm the impossibility of proceeding to infinity in a series of efficient causes. The spiritual subject is necessary, but does not have in itself the cause of its own necessary being: it has received this necessary being 'ab alio', i.e., ultimately from God. The concept of contingency, according to St Thomas, must be understood as a 'physical-metaphysical' notion: a substance is contingent if on account of the matter it can undergo a substantial change. Man, a spiritual subject, depends totally on God, but is not contingent in the way material substances are, because his soul by nature cannot become another substance nor can it die. It is for this reason that the 'third way' of St Thomas is contrary to a radical 'contingentism'. St Thomas highly exalts man, who has received the gift of immortal life: in this sense, man is an absolute value, because he participates in the absolute necessity of the divine being.

Molti filosofi dell'antichità e del medioevo hanno proposto una via a Dio dalla contingenza del mondo; la nozione di "contingenza", d'altra parte, proviene da un'esperienza comune a tutti gli uomini: si tratta dell'esperienza del limite e della caducità delle cose, la non autosufficienza nell'essere di ciascun vivente, drammaticamente collocato nella precarietà dell'esistenza, nel tragitto che va dalla nascita alla morte. Occorre notare che il senso della precarietà dell'esistenza e della brevità della vita, ben presente nell'antichità pagana, costituiva un punto di partenza per giungere a Dio molto meno importante che nella successiva cultura cristiana. La tesi dell'eternità del mondo, diffusa nel mondo antico, infatti, tendeva a conferire all'universo, considerato come totalità ordinata, una certa necessità nell'essere, governata da una "Necessità" impersonale e immutabile; perciò la precarietà dell'esistenza riguardava piuttosto le forme individuali della realtà che non la realtà in

quanto tale. Il creazionismo biblico-cristiano ha quasi rimesso in discussione il senso stesso della realtà mondana, iniziata nel tempo e destinata a finire con il tempo. È vero che, da una parte, non bisogna accentuare troppo il legame tra creazionismo e “contingentismo”, perché è noto, dal punto di vista storico, che la tesi dell’eternità del mondo è ritenuta da molti Autori cristiani, tra cui S. Tommaso, un’ipotesi filosoficamente accettabile, in quanto non contraddittoria (anche se da rifiutare per la fede nella rivelazione), e, pertanto, l’argomentazione della “terza via” pretende di essere valida anche ammettendo questa ipotesi; d’altra parte, è fuor di dubbio che la temporalità del finito, nelle sue varie dimensioni di essere (spirituale, materiale, composto di spirito e materia) ha determinato un privilegiamento della via della contingenza nelle filosofie ebraica, cristiana e islamica; quest’ultima ha recepito più delle prime due l’influsso del “necessitarismo” neoplatonico.

Uno dei testi più significativi di S. Agostino, in cui il Dottore di Ippona utilizza un’argomentazione “e contingentia mundi” per aprire una via a Dio, è *Confessiones*, XI, 4, 6, dove è evidente il collegamento tra l’argomentazione e il contesto filosofico-religioso creazionistico. Scrive S. Agostino:

Ecco che il cielo e la terra esistono, proclamano con i loro mutamenti e variazioni la propria creazione. Ma tutto ciò che non è stato creato e tuttavia esiste, nulla ha in sé che non esistesse anche prima, poiché questo sarebbe un mutamento e una variazione. Ancora proclamano di non essersi creati da sé: “Esistiamo per essere stati creati. Dunque non esistevamo prima di esistere per poterci creare da noi”. La voce con cui parlano è la loro stessa evidenza. Tu dunque, Signore, li creasti, tu che sei bello, poiché sono belli; che sei buono, poiché sono buoni; che sei, poiché sono. Non sono così belli, né sono così buoni, né sono così come tu, loro creatore, al cui confronto non sono belli, né sono buoni, né sono. Lo sappiamo, e ne siano rese grazie a te, sebbene il nostro sapere paragonato al tuo sia un ignorare.¹

Il testo è una splendida sintesi dei principali temi della teologia e dell’antropologia agostiniana. Anzitutto, per ben capire il testo, occorre considerare quanto Agostino aveva già proposto nel libro X delle *Confessioni*: egli era partito dalla ricerca di Dio, assumendo un punto di partenza “interiore”. Con “certa conscientia” colui che cerca Dio avverte di tendere verso una Realtà assoluta in modo profondo, cioè intimamente connaturato con la propria interiorità.² Ma la ricerca di Dio non può rimanere chiusa nell’ambito di una soggettività individuale, non ancora consapevole della propria condizione di essere-nel-mondo. Agostino allora vede la domanda su Dio in sintonia con l’intero universo, nel senso che anche la realtà fuori di

noi ci spinge ad assecondare la tendenza del nostro spirito a cercare Dio. Ciò incoraggia Agostino a intraprendere la via della “teologia naturale”, la ricerca di Dio attraverso gli enti finiti, una via universale che possono percorrere anche i pagani, come Agostino sottolinea citando *Rom* 1, 20:

Ciò che sento in modo non dubbio, anzi certo, Signore, è che ti amo. Folgorato al cuore da te mediante la tua parola, ti amai, e anche il cielo e la terra e tutte le cose in essi contenute, ecco, da ogni parte mi dicono di amarti, come lo dicono senza posa a tutti gli uomini, affinché non abbiano scuse.³

Inizia dunque una sorta di “inchiesta” avviata dalla ragione nell’ambito della realtà mondana, in cui lo spirito interroga la materia vivente e si interroga sul proprio stesso cercare, in un itinerario le cui tappe Agostino illustra nel libro X delle *Confessioni* con una dialettica rigorosa, ricca di *pathos* poetico e spirituale. Ritornando al testo di *Conf.* XI, 4, 6, vi è una affermazione-chiave, che esprime il nesso tra la contingenza e il divenire: le realtà mondane dipendono nel loro essere da altro (*facta sunt*) in quanto mutano e si trasformano continuamente (*mutantur atque variantur*). Se dipendono da altro nel proprio esistere, allora le realtà mondane non hanno in se stesse la causa e la ragione sufficiente per esistere e per spiegare la loro esistenza, che ricevono da altro: non sono dunque quella Realtà assoluta, quel Dio che il soggetto ricerca. Il mondo è tuttavia un indizio importante, perché rimanda all’esistenza di un Creatore, di un Essere perfettissimo, che possiede le perfezioni pure e le comunica alle cose (Tu ergo, Domine, fecisti ea, *qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim*).

Quindi Agostino conclude affermando l’assoluta trascendenza di Dio: il fatto che Dio sia Creatore e che alcune perfezioni rendono simili a Lui le creature, non deve far dimenticare che la Perfezione divina in se stessa è ineffabile e il nostro conoscere Dio è un “conoscere ignorando”, secondo i canoni della “teologia negativa” orientale e della “docta ignorantia” di origine socratica.

I risultati ottenuti dall’inchiesta razionale su Dio, condotta a partire dalla contingenza e dal divenire, spingono il soggetto a rientrare in se stesso (*redi in teipsum*), ormai forte della certezza che Dio è una Realtà sommaramente spirituale, da ricercare nello spirito e oltre lo spirito.

Nello spirito: è l’investigazione dell’interiorità e delle forme del conoscere e del sapere; *oltre lo spirito* (*transcende et teipsum*): è l’autotrascendenza che si compie nell’approfondimento completo del senso dell’iniziale ricerca, radicata nel proprio fondamento e nella propria condizione assoluta. Il metodo “dell’interiorità” di Agostino rappresenta una geniale versione del metodo

trascendentale, libero dai presupposti epistemologici dell'empirismo moderno e non per questo ingenuo o acritico. Agostino, infatti, procede mediante riduzione ontologica (eidetica) e metafisica del divenire; doppia riduzione, correlata con la costituzione trascendentale della soggettività spirituale.⁴

Più legata alla cosmologia e alla metafisica neoplatonica è l'argomentazione proposta dal filosofo islamico Ibn-Sina, Avicenna, a cui si ispira anche il filosofo ebreo Maimonide.

Avicenna distingue l'essere in tre tipologie: lo *esse possibile*, lo *esse necessarium* (*necesse esse*), lo *esse absolute necessarium*. Le sostanze materiali del mondo sublunare hanno un essere possibile, cioè del tutto contingente: possono esistere o non esistere e dipendono totalmente da altro; le sostanze spirituali e i corpi celesti hanno un essere necessario, in quanto incorruttibile (anche i corpi celesti sono necessari, perché costituiti da materia incorruttibile): sono dipendenti da altro, ma non possono non esistere; la Sostanza divina è invece assolutamente necessaria, perché non dipende da alcunché, è l'essere per essenza, esistente in atto sotto ogni aspetto.

In senso stretto, soltanto Dio è sostanza increata; tutti gli altri enti dipendono nell'essere e nell'agire da Dio, sebbene in diverso modo, perché in diverso modo esistono nel tempo e agiscono. Non entriamo nel merito della metafisica di Avicenna: egli intende salvaguardare una struttura fisico-ontologica necessaria e immutabile, intermedia tra Dio e il mondo sublunare, per giustificare la stabilità e la regolarità delle leggi naturali.

La via di Avicenna per dimostrare l'esistenza di Dio si può riassumere nelle tappe seguenti.

1. Ciò che è necessario *per se* non ha una causa, mentre ciò che è possibile ha una causa. Infatti ciò che è possibile può essere e può non essere; quindi il possibile non è di per se stesso causa né del proprio essere né del proprio non essere, perché è indifferente ad ambedue; se dunque l'ente possibile esiste, ha l'essere per una causa distinta da se medesimo.⁵

2. L'ente possibile (contingente) è composto di essenza e di essere, in quanto esiste con una propria essenza non in forza di se stesso ma in virtù del fatto che l'essenza riceve l'essere da altro; nella sostanza corporea il principio potenziale recettivo dell'essere come forma è il sostrato materiale.⁶

3. Poiché non si può procedere all'infinito nella serie delle cause efficienti, ciò che primariamente comunica l'essere agli enti contingenti dovrà essere incausato, e quindi di natura assolutamente semplice: questi è Dio. Tra le realtà contingenti e l'essere incausato esistono più enti necessari capaci di causare l'essere, ma che ricevono il proprio essere-necessario da altro e così via, fino alla Causa Prima, che è necessaria in modo assoluto.⁷

Lo stesso procedimento può essere presentato in altri termini.

1. Ciò che è possibile può cominciare ad essere; se il contingente inizia ad essere, questo avviene non in forza della propria natura contingente, cioè della propria essenza, ma in forza di un'altra realtà che ne causa la nascita (l'inizio nell'essere).

2. Ciò che causa la nascita di una realtà contingente ne causa anche la permanenza nell'essere e quindi possiede una qualche necessità e stabilità di essere, relativamente all'effetto.

3. Poiché non si può risalire all'infinito nell'ordine delle cause necessarie, si dovrà ammettere una Causa Prima assolutamente necessaria e assolutamente stabile nell'essere.⁸ Il pensiero di Avicenna ha certamente influenzato S. Tommaso nella sua presentazione della "terza via". La concezione metafisica dell'essere in Avicenna è però, a differenza che in S. Tommaso, piuttosto "estrinsecista". Scrive a tal proposito P. Fabro:

Tanto la materia, come qualsiasi forma ed essenza, implicano qualcosa di negativo e di privativo e di per sé tendono verso il non essere, dal quale li salva l'effusione incessante e necessaria del *nesesse esse* che a tutto largisce l'*esse*, secondo le esigenze di subordinazione gerarchica nell'emanazione.⁹

L'esistenza per Avicenna è un accidente comune concomitante, che deriva dall'essenza ultimamente per effetto della causalità divina.¹⁰

Avicenna, come pure S. Tommaso, ritiene che la distinzione reale tra essenza ed essere sia fondamentale per dimostrare l'esistenza di Dio a partire dalla realtà contingente; e in ciò non si attiene precisamente alla dottrina aristotelica, come ha notato Averroè, che dissente apertamente da questa posizione.¹¹ La metafisica di S. Tommaso, pur dipendendo da Avicenna quanto alla distinzione reale, prende tuttavia le distanze dall'estrinsecismo avicennista, poiché considera l'essere come principio interno all'ente, e non come energia comunicata "ab extrinseco" da un flusso causale continuo, emanato primariamente da Dio per mezzo delle Intelligenze motrici.

Per il Dottore Angelico, dunque, l'atto d'essere non è accidente aggiunto dell'essenza, ma *principium quo ens est*, intrinsecamente composto (*cumpositum*) con l'essenza nell'ente reale, grazie alla partecipazione trascendentale dell'essere divino, determinata categorialmente dalla forma.¹² Il discorso sulla distinzione reale tra essenza ed essere secondo S. Tommaso ci dà l'occasione per precisare il significato dei termini "contingente" e "necessario" nell'ambito della "terza via". Questa coppia di termini "contingente-necessario" nella terminologia logico-metafisica sono in certo modo opposti e dunque correlati; l'opposizione "libero-necessario" è invece una

derivazione secondaria, in quanto dal punto di vista fisico e metafisico, al termine “libero” si oppone propriamente il termine “naturale”. La coppia di opposti “contingente-necessario” è tenuta insieme dalla nozione di “poter-essere”. “Contingente” è tutto ciò che può-essere e può-non-essere, ciò che è di per sé indifferente all’essere e al non essere. “Contingente” è dunque sinonimo di “possibile”, ma indica precisamente la possibilità reale, appunto il poter-esistere e non soltanto la possibilità logica, che significa solamente non-contraddittorietà/pensabilità senza contraddizione. “Necessario” indica ciò che non-può-non-essere e quindi ciò che non può né essere né essere pensato altrimenti da quello che è, pena la contraddizione. Si distinguono diversi tipi di “necessità”. Dal punto di vista logico-ontologico la necessità si presenta in quattro forme. I. *La necessità assoluta*: logicamente riguarda ciò che non può non essere sotto ogni aspetto e che in nessun modo può essere altrimenti da quello che è; soltanto Dio realizza questa forma di necessità, perché l’Essere divino è assoluto, senza alcuna limitazione, condizione o dipendenza. II. *La necessità naturale*: logicamente riguarda tutto ciò che non può non essere relativamente ad una determinata essenza o natura; ontologicamente tutte le proprietà costitutive o essenziali di una sostanza sono necessarie: per esempio un uomo è necessariamente un vivente razionale, cioè “vivente” e “razionale” sono proprietà necessarie dell’uomo in quanto uomo. III. *La necessità di fatto o secondo supposizione*: logicamente riguarda tutto ciò che deriva in modo necessario da determinate premesse poste, ovvero tutto ciò che, poste determinate premesse, non può non derivare da esse; per esempio, se supponiamo che Socrate in un tempo X corre, ne deriva necessariamente che Socrate nello stesso tempo X sia vivo; perciò è necessario che Socrate esista e che sia vivo, dal momento che corre. Questo tipo di necessità è importante quando si tratta dell’atto creativo e della “potenza ordinata” divina: p.es. è necessario che Dio ami ciò che ha creato, dal momento che ha voluto creare qualcosa. IV. *La necessità ontologica partecipata o relativa*. È simile alla necessità naturale e riguarda tutto ciò che non ha l’essere da se stesso e quindi, assolutamente, poteva anche non esistere; ma, dal momento che esiste, possiede un’esistenza tale che non può cessare di essere, perché possiede una vita immortale. Per esempio, le sostanze spirituali assolutamente parlando non hanno l’essere da se stesse, ma l’hanno ricevuto da altro (da Dio); una volta create, però, non possono cessare di esistere, perché hanno ricevuto un essere incorruttibile, che partecipa della immortalità e perennità dell’Essere divino. Qui si vede bene la distinzione tra partecipazione e contingenza.

Le sostanze spirituali dipendono nell’essere da Dio, ma non sono contingenti come le sostanze materiali, perché non possono non essere una

volta che sono; dunque il loro essere è in qualche modo “necessario”, non di necessità assoluta (*simpliciter*) ma di necessità relativa (*secundum quid*), in quanto derivata in modo finito dall’atto creativo divino. Le sostanze spirituali ricevono dunque “ab alio” il loro essere, sono enti finiti, hanno uno “esse participatum”; di conseguenza anche la loro “necessità” è limitata e finita, non assoluta. Accanto ai tipi di necessità logico-ontologica esiste la necessità logico-formale, che riguarda i primi principi, p.es. il principio di non-contraddizione, che, ultimamente, ha in Dio il suo fondamento metafisico: Dio è (assolutamente) Dio e pertanto non può non essere Dio. Fatte queste precisazioni, ci chiediamo quale sia il significato metafisico della contingenza e della necessità “ab alio”.

A mio avviso la contingenza degli enti è tematizzata a partire dalle nozioni di partecipazione e di composizione (reale), quali principi che definiscono la finitudine dell’ente. Pertanto, l’essenza della contingenza consiste non nella dipendenza causale (che ne è un corollario), ma nella distinzione reale fra *essentia* ed *actus essendi* (partecipato). La necessità di affermare la dipendenza causale degli enti finiti (partecipanti l’essere) dall’Essere sussistente è scoperta dopo (almeno nell’ordine inventivo) aver in qualche modo tematizzato la contingenza a partire dalla composizione ilemorfica e soprattutto ontologica. Lo scopo di quanto detto sopra è di evitare che la contingenza fondi e, nello stesso tempo, sia fondata sulla dipendenza causale, che sarebbe una patente petizione di principio.

D’altronde è chiaro che in S. Tommaso la dipendenza causale è presente anche negli enti “necessari” (sostanze separate), che, in senso stretto, non sono contingenti.

Come vedremo, la “terza via” non conduce immediatamente dal contingente al Necessario di per sé, ma conduce dal contingente a ciò che è necessario; perché si arrivi al Necessario per sé, bisogna utilizzare lo stesso argomento della seconda via circa l’impossibilità di procedere all’infinito nella serie delle cause efficienti. Pertanto, al contrario di certa manualistica, per S. Tommaso la realtà si divide in enti contingenti, enti necessari, ma che hanno da altro la loro necessità (*necessitas ab alio*, o necessità partecipata-derivata) e Dio-Ente Necessario di per se stesso. La distinzione Creatore-creature non si desume dunque dalla distinzione contingente-necessario, ma dalla distinzione tra gli *entia per participationem* (comprensenti sia gli enti contingenti sia gli enti necessari *ab alio*, cioè le sostanze spirituali) e l’*Esse per essentiam* o *Esse subsistens*, che è Dio.

È il principio della partecipazione che enuclea la differenza infinita tra Dio e le creature, non il principio di contingenza, che è più ristretto del

primo e lo presuppone: infatti *ogni ente contingente è ente per partecipazione, ma non ogni ente per partecipazione è contingente*.

La nozione tomistica di contingenza va presa piuttosto in un senso *fisico-metafisico* e non *logico-metafisico*. Per S. Tommaso è detto contingente l'ente che può essere e non essere in quanto nella struttura *fisica* della sua essenza (nella sua *natura*) risulta *corruttibile*, ossia suscettibile di mutazione sostanziale. Le sostanze spirituali e l'anima dell'uomo non possono perdere il proprio atto d'essere una volta create e dunque non sono contingenti nel senso tomista del termine. Se invece intendiamo per "contingente" ogni realtà che, *assolutamente* parlando, *riceve* l'essere, cioè possiede un essere finito e condizionato, allora ente contingente finirebbe col significare ente per partecipazione: e mi sembra che in tal caso non ci sarebbero difficoltà ma solo differenze di carattere terminologico.

Basta intendersi circa le parole che si usano: S. Tommaso usa il termine "contingente" per indicare piuttosto le sostanze corporee, caratterizzate dalla generazione e dalla corruzione, dal nascere e dal morire. Le "forme pure" non possono non essere, per quel che concerne la loro natura; scrive a tale riguardo il Dottore Angelico:

La forma secondo la sua natura è atto e per essa gli enti esistono in atto: perciò dalla forma proviene la necessità di essere per alcuni enti; il che capita quando quegli enti sono forme non (ricevute) nella materia; e così in essi non c'è possibilità di non essere, ma per la loro forma sono sempre nella capacità di essere, come avviene per le sostanze separate.¹³

S. Tommaso, rendendosi continuatore della metafisica aristotelica, attribuisce la labilità radicale nell'essere di una creatura (cioè la contingenza) alla materia corruttibile: "La potenza all'essere e al non essere, infatti – scrive inequivocabilmente l'Aquinate – non appartiene ad alcunché *se non* in ragione della materia che è pura potenza".¹⁴

Bisogna sottolineare che qui si tratta della contingenza quanto all'essere e non della contingenza quanto all'operare, poiché le creature intelligenti (angeli, anime umane) pur avendo un essere necessario per partecipazione, e quindi immutabili nella sostanza, restano mutabili *quoad electionem*, nell'operare. Ciò potrebbe sembrare contraddittorio, a causa del principio *operari sequitur esse*, ma non è così: infatti come Dio è immutabile nella sostanza (e nell'essere), eppure è anche libero, così, analogamente, la creatura spirituale è relativamente immutabile nella sostanza (cioè non può morire/corrompersi), eppure è anche libera. La differenza tra Creatore e creatura qui sta nel fatto che il Creatore è immutabile nell'essere in quanto

è Egli stesso l'*Ipsum Esse*; la creatura spirituale è invece immutabile nell'essere (nell'*actus essendi*) solo *per participationem*; analogamente, il Creatore è *assolutamente libero*, mentre la creatura spirituale è libera *per participationem*, ossia è libera in maniera condizionata e limitata.

In qualche luogo S. Tommaso usa la formula forte di *necessitas absoluta* per l'essere delle sostanze spirituali:

Vi sono alcune cose create per cui è *necessario semplicemente e in senso assoluto che esistano*. Infatti è necessario che siano *in modo semplice e assoluto* quelle realtà in cui non c'è possibilità di non essere: alcune realtà – invece – sono tali da essere state create da Dio in modo da avere nella propria natura la possibilità di non essere, il che avviene per il fatto che la materia in queste sostanze è in potenza ad un'altra forma. Pertanto quelle cose in cui o non vi è materia o, se c'è, non è in potenza ad un'altra forma [il caso dei corpi celesti] non hanno la possibilità di non essere; dunque è assolutamente e semplicemente necessario che tali realtà siano.¹⁵

La posizione di S. Tommaso è dunque distante dal "contingentismo" radicale di altre correnti di pensiero, e questo ha il suo peso nel discorso sull'atto creativo e sulla creazione. Affermare che anche nelle strutture dell'essere finito creato esista un qualcosa di "necessario" è importante per conferire una (relativa) autonomia e stabilità all'essere spirituale, al soggetto pensante, razionale, che non è Dio. Ciò non diminuisce l'onnipotenza e onniperfezione divina, perché tutto ciò che lo spirito finito è, lo riceve da Dio; ogni uomo sa, tuttavia, che, una volta creato come essere spirituale e immortale, Dio non lo annienterà mai ed egli è pertanto chiamato a "sopportare" l'onore e l'onere di un'esistenza le cui scelte sono destinate a restare per sempre, responsabilmente, di fronte a Dio, l'eterno Vivente, e di fronte alla propria singola coscienza, resa capace anch'essa di Vita immortale.

Nella *Somma Teologica* (I, q. 2, a. 3) S. Tommaso presenta una "terza via" per dimostrare l'esistenza di Dio, che dalla realtà contingente conclude all'esistenza di un Essere assolutamente Necessario. Scrive il Dottore Angelico:

La terza via è presa dal possibile [o contingente] e dal necessario, ed è questa. Tra le cose noi ne troviamo di quelle che possono essere e non essere; infatti alcune cose nascono e finiscono, il che vuol dire che possono essere e non essere. Ora, è impossibile che tutte le cose di tal natura siano sempre state, perché ciò che può non essere, un tempo non esisteva. Se dunque tutte le cose possono non esistere, in un dato momento niente ci fu nella realtà. Ma se questo è vero, anche ora non esisterebbe niente, perché ciò che non esiste, non

comincia ad esistere se non per qualche cosa che è. Dunque, se non c'era ente alcuno, è impossibile che qualche cosa cominciasse ad esistere, e così anche ora non ci sarebbe niente, il che è evidentemente falso. Dunque non tutti gli esseri sono contingenti, ma bisogna che nella realtà vi sia qualche cosa di necessario. Ora, tutto ciò che è necessario, o ha la causa della sua necessità in altro essere oppure no. D'altra parte, negli enti necessari che hanno altrove la causa della loro necessità, non si può procedere all'infinito, come neppure nelle cause efficienti secondo che si è dimostrato. Dunque bisogna concludere all'esistenza di un essere che sia di per sé necessario, e non tragga da altri la propria necessità, ma sia causa di necessità agli altri. E questo tutti dicono Dio.

Rispetto a quanto già si è detto, bisogna aggiungere che S. Tommaso collega esplicitamente la nozione di contingenza con l'evento della nascita, cioè con il venire-all'essere, con l'iniziare-ad-essere, e con la morte, cioè con il non-essere-più: pertanto un ente contingente eterno è impossibile, perché se un ente possiede un'esistenza eterna, allora possiede un essere che non può cessare di appartenergli; o, detto in altre parole, tale ente verrebbe ad avere una essenza inseparabile dall'essere in atto e quindi non potrebbe non essere, non sarebbe contingente ma necessario. Se dunque ciò che è contingente incomincia ad essere, allora è da scartare l'ipotesi che tutta la realtà sia contingente. Infatti se tutto fosse contingente tutto comincerebbe ad esistere; ma in forza di che cosa il tutto inizierebbe ad esistere? Non in forza del nulla, perché a causa del nulla nulla comincia ad esistere. Non in forza di se stesso, perché nell'ipotesi che tutto fosse contingente, tutto sarebbe indifferente, tanto all'essere quanto al non essere, e dunque, per definizione, non avrebbe in sé la determinazione ad essere piuttosto che a non-essere. Non in forza di altro, perché abbiamo fatto l'ipotesi che tutto sia contingente. Dunque se tutto fosse contingente non ci sarebbe spiegazione alcuna dell'inizio dell'essere della realtà e allora nulla esisterebbe.

Poiché alcune cose di fatto esistono, iniziano e finiscono di essere, occorre scartare l'ipotesi che tutto sia contingente e perciò esistono alcuni enti non contingenti, ovvero enti necessari, che ricevono da altro il proprio essere necessario. A questo punto la "terza via" si snoda utilizzando il principio di causa efficiente e gli stessi presupposti già studiati nelle precedenti due vie: non si può risalire all'infinito nella serie delle cause efficienti e dunque gli enti necessari che ricevono da altro il proprio essere necessario rimandano a un Essere assolutamente Necessario, che ha in sé la causa della propria necessità: e questi è Dio. Un ragionamento simile si trova nelle

Enneadi di Plotino, quando tratta dell'Anima come Vita divina immortale; scrive Plotino:

Ma c'è un'altra realtà che possiede da se stessa l'essere, ed è l'essere vero che non nasce né muore; tutte le altre cose si annienterebbero e non rinascerebbero più una volta che sia scomparso ciò che garantisce ad esse e a questo universo, diretto e governato da un'anima, la loro conservazione. Essa, principio di movimento, fornisce il movimento a tutte le altre cose; essa, però, si muove da se stessa e dà al corpo inanimato quella vita che essa ha da se stessa e che non perde mai, proprio perché la possiede da se stessa. Non tutti i viventi, infatti, ricevono dal di fuori la vita, altrimenti si andrebbe all'infinito; ma è necessario che esista una natura che viva di vita originaria e sia imperitura e immortale, in quanto è il principio della vita anche per gli altri esseri. Qui anche il Divino nella sua totalità e il Beato deve avere la sua dimora, Lui, che vive da se stesso ed è da se stesso, l'Essere primo e il primo Vivente, libero per essenza dal mutamento, non soggetto né al nascere né al morire.¹⁶

Mentre in S. Tommaso il punto di partenza per giungere all'Essere Necessario è la *realtà* contingente (via fisico-metafisica), in Leibniz il punto di partenza è la *verità* contingente o verità di fatto (via logico-metafisica). Infatti Leibniz, dopo aver distinto tra "verità di ragione" e "verità contingente" o "verità di fatto",¹⁷ propone il seguente ragionamento:

La ragion sufficiente deve trovarsi anche nelle verità contingenti o di fatto, cioè nella serie delle cose diffuse per l'universo delle creature, nelle quali la decomposizione in ragioni particolari potrebbe giungere ad un frazionamento senza limiti, a causa della varietà immensa delle cose della natura e della divisione dei corpi all'infinito. C'è una infinità di figure e di movimenti presenti e passati che entrano nella causa efficiente del mio scrivere in questo momento, e c'è un'infinità di piccole inclinazioni e disposizioni, presenti e passate, dell'anima mia, che entrano nella causa finale. E poiché tutto questo particolareggiarsi implica altri contingenti anteriori o più particolareggiati, ciascuno dei quali ha bisogno di un'analisi simile perché se ne possa render ragione, non si fa un passo avanti; bisogna dunque che la ragion sufficiente o ultima sia fuori della catena, o serie, dei contingenti particolari, per quanto infiniti essi possano essere. Per conseguenza la ragione ultima delle cose dev'essere in una sostanza necessaria, nella quale i mutamenti particolari si trovino *eminenter*, come nella loro fonte. Questo è quel che noi chiamiamo Dio.¹⁸

Leibniz certamente si riferisce, in questa prova, alle realtà particolari contingenti del divenire fisico, ma “risolve” il problema della contingenza utilizzando il principio di ragion sufficiente, sia nella spiegazione della causalità efficiente sia nella spiegazione della causalità finale. La prerogativa principale dell'Essere Necessario, secondo Leibniz, è che, se è possibile, *deve* esistere; ma poiché è possibile allora esiste necessariamente e questo basta per conoscere *a priori* l'esistenza di Dio. La via *a posteriori*, dagli esseri contingenti, e la via *a priori* sono per Leibniz ambedue egualmente valide. Egli scrive:

[Abbiamo provata l'esistenza di Dio] anche *a posteriori*, dato che esistono esseri contingenti, i quali non possono aver la loro ragione ultima o sufficiente se non nell'essere necessario che ha in se stesso la ragione della sua esistenza.¹⁹

Altre vie dal contingente all'Essere Necessario nella storia della filosofia sono sostanzialmente riconducibili a quelle classiche di Agostino e Tommaso e a quella moderna, “razionalista”, di Leibniz. La “terza via” si presta ad una formalizzazione. In questa sede preferisco, però, presentare piuttosto una formulazione rigorosa della terza via, fondata sull'assolutezza del principio di non contraddizione.²⁰

1. Ciò-che-può-non-essere, di per sé, è indifferente all'essere o non essere. Questa prima affermazione è la definizione di essere contingente.

2. Ciò-che-può-non-essere, di fatto è. Questa seconda affermazione risulta dall'esperienza del venire all'essere e del cessare di essere degli enti reali.

3. Ciò-che-può-non-essere non è di per sé. Infatti se fosse vero che A) “ciò-che-può-non-essere di per sé è”, allora se ne dovrebbe dedurre che B) “ciò che può non essere, di per sé, *non* è indifferente all'essere o non essere”. Senonché la proposizione B è contraddittoria rispetto alla proposizione 1; e poiché la proposizione 1 è vera, segue che è falsa la proposizione B, e quindi segue che è vero che ciò-che-può-non essere non è di per sé (proposizione 3).

4. Ciò-che-può-non-essere, di fatto è, e non è di per sé. Questa quarta affermazione si ottiene congiungendo la proposizione 2 e la proposizione 3.

5. Ciò-che-può-non-essere di fatto è, ed è *da altro*. Infatti se il non essere di-per-sé equivale a ciò-che-può-non-essere e di fatto è, come si dice nella proposizione 4, allora segue la proposizione 5, in quanto il non-essere-di-per-sé equivale all'essere-da-altro. Quest'ultima affermazione si ricava dalla considerazione che ciò che è in un determinato modo, se non è in quel determinato modo in virtù di se stesso, allora lo è in virtù di un altro. Ora ogni ente reale contingente esiste in un determinato modo; dunque ogni ente che può non essere, è-da-altro.

6. Ciò che può-non-essere di fatto è, ed è dall'Essere che non-può-non-essere. Infatti se è vera la proposizione 5, allora contingente equivale a essere-da-altro, dove "altro" indica ciò che è altro rispetto al contingente; ma ciò che è altro rispetto al contingente è il necessario, ovvero l'essere-che-non-può-non-essere. Dunque si conclude che:

7. Il contingente (=ciò che può non essere) di fatto è, ed è dall'Essere Necessario (=dall'essere-che-non-può-non-essere). Nello svolgimento della prova i termini "essere" ed "è" devono prendersi nel significato di essere reale e attuale, esistente in atto. Poiché il punto di partenza della prova è l'ente contingente, esistente in atto, anche il punto di arrivo della prova, cioè l'ente necessario, è esistente in atto e non è un mero ente di ragione.

In definitiva, la "terza via" mette in rilievo la dipendenza radicale della realtà finita, del mondo e dell'uomo, da un Altro-che-è-assolutamente-oltre il modo precario di essere dei viventi e che tuttavia è in certo senso "implicito" nella loro esistenza, totalmente trascendente eppure anche profondamente immanente, visto che a ciascun esistente comunica l'essere, ovvero comunica la perfezione intima dell'ente, il principio più radicalmente costitutivo di ogni sostanza. Ciò permette di capire, in certa misura, perché il sentimento di dipendenza, o, per dirla con Schleiermacher, il "sentimento creaturale", rappresenti un carattere specifico dell'esperienza religiosa, comune a tutte le grandi religioni, almeno come punto di partenza esistenziale per incamminarsi nella via della ricerca dell'Origine assoluta di quel che siamo. La domanda di Leibniz: "Perché c'è l'essere invece che il nulla?", ovvero "Perché vi sono delle realtà invece che assoluta assenza di realtà?", resterebbe senza risposta se non esistesse l'Essere Necessario; anzi, non sarebbe nemmeno possibile come domanda, perché tale domanda emerge grazie al sentimento di dipendenza e di precarietà, che è dentro ogni uomo, implicitamente o esplicitamente; perciò non è mai esistita società umana del tutto priva di una qualche esperienza religiosa. La ragione umana è per se stessa portata ad elevarsi dal condizionato all'Incondizionato: ridurre questa predisposizione naturale profonda ad una mera esigenza, o a un ideale regolativo, come avviene nella critica di Kant, conduce a negare che l'obiettivo proprio dello spirito umano è di cercare l'intelligibile nel sensibile, il permanente *lógos* dell'essere nel mutevole apparire dei fenomeni, l'ordine nel disordine, l'incondizionato nel condizionato, il necessario nel contingente, l'assoluto nel relativo. In questa ricerca la ragione è provocata, nel suo interno, dall'esigenza di assolutezza e, dall'esterno, dall'esperienza del divenire. La via "a contingentia mundi" non può dunque ridursi, secondo l'interpretazione di Kant, alla prova ontologica, come ha fatto notare Hegel,

in un'Appendice alle *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*. Nel respingere la critica kantiana alla via della contingenza (che Kant chiama "cosmologica", usando un unico termine per le vie del movimento, della causalità e della contingenza), Hegel afferma che tale prova è valida, a patto che si assuma il punto di vista della Ragione, e non dell'Intelletto: la Ragione, infatti, considera il finito/contingente non come qualcosa di affermativo e di vero, ma come il negarsi dell'Infinito/Necessario; in tal modo, la Ragione eleva il contingente al Necessario mediante la mediazione, ovvero mediante la negazione della negazione. È vero, pertanto, che se esiste il finito, esiste anche l'Infinito; l'Infinito si apre verso l'essere finito, momentaneo e transitorio, che è in quanto apparenza dell'Infinito. La cosiddetta "prova cosmologica", secondo Hegel, è lo sforzo di portare alla coscienza ciò che è l'interiorità, il puro razionale del movimento in se stesso, che, dal lato soggettivo, si chiama elevazione religiosa. Le osservazioni di Hegel non sono propriamente condivisibili, perché rischiano di svuotare la verità e l'autonomia del Finito: nella prospettiva hegeliana sembra che, in definitiva, solo Dio è, mediante la mediazione di Sé con Sé. L'Assoluto risolve in Se stesso l'attualità di ogni vita finita nella sua forma universale, cosicché l'essenza del finito si risolve soltanto nell'esser posta da Dio, mantenendo perciò la determinazione di far ritorno a Lui. La contingenza del Finito viene così a significare il suo costitutivo dileguarsi nel non essere, per ritrovarsi ultimamente in Dio, dopo aver perduto la propri esteriorità e immediatezza.

Quel che mi sembra valido della critica di Hegel è l'aver evidenziato la prospettiva angusta assegnata da Kant alla ragion pura: tutto nella ragione conduce a cercare nel sensibile ciò che è oltre il sensibile, eppure per Kant il sensibile sarebbe l'unico ambito di conoscenza per la ragione; il resto sarebbe esigenza, illusione trascendentale. Se da una parte Hegel ha troppo ridimensionato la portata del sentimento creaturale dell'esperienza religiosa, quale percezione dell'abissale distanza tra Dio e il mondo, tra Dio e l'uomo, d'altra parte ha ben puntualizzato che non si può distruggere il sapere per fare posto alla "fede". Il cammino della ragione verso l'Assoluto progredisce entro l'orizzonte dell'autocoscienza sotto la spinta continua del sentimento della contingenza; la credenza nell'Assoluto è all'origine della ricerca della ragione ed è tolta nel momento in cui la ragione se ne appropria. All'opposto di Kant, bisogna dunque "togliere" la "fede" per far posto al "sapere", perché, come dice S. Agostino, "la fede, se non è pensata è nulla".²¹ Non parlo qui, ovviamente, della Fede soprannaturale nella Rivelazione, ma della "fede" o credenza naturale, intuitiva e preriflessiva, che caratterizza la religiosità naturale. La Fede cristiana compie e supera la

Ragione, rivelandoci che il contingente esiste ed è contingente perché l'Essere Necessario lo ha fatto esistere, ma avrebbe potuto anche non farlo esistere. Questo Essere Necessario fa dunque esistere qualcos'altro con un Atto di pura Libertà, un Atto di puro Amore.

¹ *Confessiones*, XI, 4, 6.

² Cf. *Confessiones*, X, 6, 8-27, 38.

³ *Ibid.*, X, 6, 8.

⁴ Altri testi agostiniani che presentano la via della contingenza possono considerarsi *De immortalitate animae*, VIII, 14; *De civitate Dei*, XI, 4; XII, 25; *Enarratio in psalmum CXLIV*, n. 13; *De diversis quaestionibus*; q. XLV, *Adversus mathematicos*, 1; *Enarratio in ps. LXXIV*, n. 25; *Sermo CXXI*, capp. 1-2.

⁵ Cf. *Metaphysica*, lib. II, tract. I, cap. II.

⁶ *Ibid.*, cap. III, verso la fine.

⁷ *Ibid.*, lib. II, tract. VIII, cap. I.

⁸ Cf. *Metaphysicae Compendium*, lib. I, pars II, tract. II, capp. 1-3.

⁹ C. Fabro, *Neotomismo e suarezismo*, Piacenza, 1941, p. 18.

¹⁰ Cf. A.M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, 1937. M.D. Roland-Gosselin, *De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et D. Thomam*, *Xenia thomistica*, III, 1925.

¹¹ Cf. *Destructio Destructionis*, disp. X.

¹² Su questo argomento mi permetto di rimandare al mio *L'essere come atto nel Tomismo essenziale di C. Fabro*, Roma, 1987.

¹³ *Summa contra Gentes*, II, c. 30.

¹⁴ *De Potentia*, q. 5, a. 3.

¹⁵ *Summa contra Gentes*, II, c. 30.

¹⁶ *Enneadi*, IV, 7, 9.

¹⁷ Cf. *Monadologia*, § 33.

¹⁸ *Ibid.*, §§ 36-38. Cf. *Teodicea*, I, § 7.

¹⁹ *Monadologia*, § 45, alla fine.

²⁰ Seguo il percorso proposto da F. Rivetti-Barbò, "Dall'essere-pregnante all'Assoluto-chedona. I. La Fondazione"; in: *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, LXXI (1979), I, pp. 4-48; II. *L'Ascesa*; *ibid.*, LXXI (1979), II, pp. 245-289.

²¹ "Lo stesso credere null'altro è che pensare assentendo .../... Chiunque crede pensa, e credendo pensa e pensando crede ... La fede se non è pensata è nulla" (S. Agostino, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5). Questa frase è citata nell'Enciclica *Fides et Ratio*, alla fine del capitolo VI (n. 79).

LA VALIDITÀ DEL MAGISTERO FILOSOFICO DI SAN TOMMASO PER IL FUTURO DELLA METAFISICA, NELLA RIFLESSIONE DI CARLOS CARDONA

MARCO PORTA

The Catalan philosopher Carlos Cardona (1930-1993), in the wake of Fabro and Gilson's Thomistic exegesis, effected a deep update of Aquinas's philosophical teaching. Cardona demonstrated its validity to face the great challenge 'to move from phenomenon to foundation, a step as necessary as it is urgent' (*Fides et ratio*, 83). Since the Heideggerian diagnosis attributes to the 'oblivion of being' the cause of the modern and postmodern philosophical crisis, characterized by the distrust of the possibilities of reason to transcend the phenomenal order, Cardona proposed that the opening to being of Aquinas's metaphysics offers one solid methodological and conceptual base in order to overcome the crisis. As Cardona emphasized, Aquinas's philosophy has to be assumed not as a rigid doctrinal system, or as a directory of formulas, but for its intrinsic ability to question and to listen, without distortions, to the voice of being. Refuting the stereotype of St Thomas as a simple commentator of Aristotle, Cardona has asserted that the Thomistic notion of *esse* as an intensive act is open to respond to the best demands of the subsequent philosophical thought, particularly the modern one of subjectivity and freedom.

La plurisecolare insistenza con cui il Magistero della Chiesa ha proposto san Tommaso come "maestro di pensiero"¹ ha trovato una sincera e convinta adesione nel filosofo catalano Carlos Cardona, di cui ricorre tra breve il decimo anniversario della morte (13 novembre 1993). Mi è grato ricordare in questa sede alcuni aspetti della sua riflessione che manifestano la validità del magistero filosofico tommasiano di fronte alla "grande sfida ... di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal fenomeno al fondamento".² Nell'ultima intervista rilasciata, Cardona affermava la speranza che la filosofia contemporanea, superate le tentazioni del disincanto scettico e del pessimismo nichilista, riuscisse a richiamare la metafisica dal suo esilio:

Noi cristiani non siamo né ottimisti né pessimisti – "imbecilli felici" o "imbecilli infelici", secondo Bernanos nella sua opera *Liberté pour*

quoi faire? –, ma siamo uomini con speranza teologale... Ed è precisamente questa speranza che ci consente di lavorare strenuamente per la ricristianizzazione e di rivolgerci con fiducia all'intelligenza e alla buona volontà dei nostri contemporanei.³

Nato nei pressi di Barcellona nel 1930, dopo gli studi universitari di filosofia nella capitale catalana Cardona si trasferì nel 1954 a Roma, dove conseguì la licenza in filosofia all'Angelicum e poi il dottorato alla Lateranense, con una tesi su Jaime Balmes. Durante gli anni romani divenne amico di diversi docenti universitari di filosofia, in particolare di C. Fabro, A. Del Noce, C. Vansteenkiste, G. Perini, L. Elders e formò con alcuni di essi per un certo periodo un seminario di studio. Dopo diversi incontri personali, nell'anno accademico 1972-73, per iniziativa dello stesso Cardona, cominciarono a tenere riunioni informali ed amichevoli con periodicità mensile a casa di Del Noce, nel corso delle quali confrontavano i risultati dei propri studi su vari argomenti filosofici. Nell'anno successivo decisero di scegliere come argomento di fondo la *Q. D. De Malo*, e a queste riunioni furono invitati anche alcuni professori più giovani, tra cui R. Buttiglione, A. Giannatiempo, A. Dalledonne, L. Clavell e J.J. Sanguineti.

Tornato a Barcellona nel 1977, Cardona proseguì la sua riflessione filosofica, riuscendo a rendere compatibile un assorbente ministero sacerdotale con una ragguardevole attività di ricerca, che si è tradotta in numerose pubblicazioni.⁴ Allacciò nuovi rapporti nell'ambito del mondo accademico spagnolo, ad esempio con i filosofi E. Forment, T. Melendo, J. Pegueroles e I. Guiu, e nel 1989 partecipò alla fondazione della sezione barcellonese della Società Internazionale Tommaso d'Aquino (SITA) della cui Giunta Direttiva fu membro fin dall'inizio.⁵

Fin dai primi studi universitari intraprese la lettura dell'*opera omnia* tommasiana e la proseguì per tutta la vita, in un costante sforzo di penetrare sempre più a fondo nella metafisica dell'essere dell'Aquinate e di mostrarne la vitalità e l'attualità nel contesto filosofico contemporaneo.⁶ Le principali linee interpretative seguite da Cardona nello studio di san Tommaso sono soprattutto quelle tracciate da Fabro e Gilson, in particolare quelle che rivalutano l'importanza del momento neoplatonico per la comprensione della dottrina della partecipazione e sottolineano il forte influsso di sant'Agostino, più citato dello stesso Aristotele nelle opere dell'Angelico. Cardona non si limita tuttavia a ripetere le tesi di Gilson e Fabro, né restringe alle loro ricerche il raffronto per la propria lettura dell'Aquinate; accanto ad essi si trovano citati molti altri studiosi del pensiero tomista, R. Garrigou-Lagrange, J. Rassam, A. Forest, e altri ancora.

Per quanto riguarda Gilson, Cardona si rallegra di constatare che nelle ultime opere il filosofo francese usi una terminologia più appropriata per la traduzione dell'*esse ut actus*, abbandonando il termine "esistenza", il cui valore semantico è ormai metafisicamente ambiguo:

Devo dire che mi ha molto confortato trovare nelle ultime opere di Gilson – già in quelle pubblicate quando era ancora in vita – questa nozione di atto di essere, costante nell'opera di san Tommaso, ma ostinatamente confusa con quella di esistenza dalla quasi totalità dei tomisti, e ovviamente dei non tomisti.⁷

Nel suo primo libro, *Metafisica del bien común*,⁸ Cardona dichiara di aver trovato estremamente utili per la comprensione della metafisica tomasiana i due noti saggi fabriani *La nozione metafisica di partecipazione e Partecipazione e causalità*.⁹ Cardona concorda pienamente con la tesi dello studioso stimmatino che colloca il nucleo metafisico del tomismo nella nozione dell'*esse* come atto emergente e intensivo. Di Gilson Cardona utilizza sia gli studi storici che hanno messo in luce le originali ricchezze della filosofia medievale, sia gli studi teoretici, come quelli di esegesi tomista (*Elementi di filosofia cristiana, Il Tomismo*) e quelli volti a mostrare l'impossibilità di mediare l'istanza realista con quella idealista, come veniva proposto dai fautori del cosiddetto "realismo critico" (*Réalisme thomiste et critique de la connaissance, Le réalisme méthodique*).

La ricerca di Cardona, nata sui testi dell'Angelico in vivace confronto con i problemi posti dalla filosofia moderna, si è arricchita ed è maturata nell'ultima parte della sua vita attraverso lo studio della vasta produzione heideggeriana. I risultati dell'analisi del pensiero di Heidegger sono stati esposti da Cardona nel saggio postumo *Olvido y memoria del ser*, nella cui terza parte (*La memoria del ser*) presenta un'abbondante selezione di testi dell'Aquinate, raggruppati intorno alle principali tematiche metafisiche. Riconoscendo i meriti delle pungenti critiche di Heidegger alla metafisica che ha imprigionato l'essere nelle anguste categorie del logicismo razionalista, Cardona prova tuttavia ampiamente al grande "pensatore essenziale" che la metafisica dell'Aquinate si è sottratta all'"oblio dell'essere" grazie alla distinzione reale tra essenza e atto di essere, indebitamente assimilata dal filosofo tedesco a quella del formalismo medievale tra essenza ed esistenza.¹⁰

Con una metafora si può dire che per Cardona la filosofia si aggira oggi con un misto di rassegnazione scettica e di compiacimento nichilista tra le rovine dei grandi sistemi della modernità, senza accorgersi che sono stati edificati sulla base di un'interpretazione insufficiente e fuorviante della grande tradizione classica e medievale, e in particolare dell'autentica "testa-

ta d'angolo" della nozione dell'*esse ut actus* di san Tommaso. Occorre perciò assumere il compito di sgombrare il terreno dai resti del formalismo essentialista e riportare alla luce le nozioni della metafisica dell'essere di matrice tommasiana, come quelle fondamentali di atto di essere, di partecipazione trascendentale, di Atto puro di Essere sussistente e personale. Per questo lavoro di ricupero della nozione originale di *esse* formulata da san Tommaso, Cardona ritiene che Heidegger, al di là delle sue stesse intenzioni, si riveli un prezioso punto di appoggio. E osserva inoltre che così come san Tommaso deve gran parte della sua chiaroveggenza metafisica alla Rivelazione, e al risanamento dell'intelligenza naturale operato dalla grazia, lo stesso Heidegger deve gran parte dell'efficacia che si riscontra nella sua opera alla sua iniziale formazione cristiana, e alla Scolastica depauperata che ha avuto modo di conoscere; e questo vale anche, prima di lui, per Hegel, Kant, Descartes...¹¹

A Cardona è risultato sempre chiaro che l'approvazione concessa dal Magistero ecclesiastico all'insegnamento dell'Angelico non costituisce un'indebita ingerenza nella libertà di ricerca o di docenza, né ha mai inteso assumerne le tesi filosofiche come le uniche valide per l'elaborazione del sapere teologico, ma piuttosto indicare un metodo e dei principi orientatori, e innanzitutto quel corredo di atteggiamenti, di virtù intellettuali e morali con cui occorre fare filosofia: l'apertura fiduciosa e senza preconcetti a ciò che è offerto dalla realtà naturale all'esperienza sensibile e all'intelletto, il rigoroso rispetto per la verità, da qualunque fonte essa provenga,¹² la simultanea e indissociabile disponibilità ad accogliere la luce della Rivelazione soprannaturale.¹³ Nell'*Etica del lavoro educativo*, ponendosi la domanda di come possa un cattolico orientarsi nella ricerca di un maestro sicuro, scrive Cardona:

Per un cattolico la soluzione non è molto difficile: il Magistero ha dato abbondanti indicazioni su come fare filosofia, come insegnarla e come impararla. La sua ininterrotta insistenza nel raccomandare Tommaso d'Aquino come sicuro maestro sta chiaramente su questa linea, e si fonda soprattutto sulla perfetta concordanza della metafisica del Dottore universale con la dottrina rivelata, nonché con la conoscenza spontanea e naturale.¹⁴

A tal punto intende Cardona rispettare il genuino pensiero dell'Aquinate che nella presentazione della *Metafisica del bene e del male* dichiara che preferisce presentarsi come discepolo di san Tommaso piuttosto che attribuirsi la qualifica di "tomista". Occorre infatti a suo avviso evitare di confondere il pensiero tommasiano con le sue interpretazioni storiche, che possono

essere legittime ma che possono rivelarsi anche riduttive o fuorvianti, e che non sono in ogni caso oggetto delle indicazioni magisteriali.

Mi basta sapere di essere stato istruito da lui, ed è di questo insegnamento che mi considero debitore, magari soltanto da cattivo discepolo. Ma la lunga, conflittuale – e a volte deplorabile – storia del cosiddetto “tomismo storico” non mi fa desiderare altro.¹⁵

Con i suoi saggi di metafisica Cardona ha contribuito a confutare il luogo comune che fa di Tommaso soltanto l'ottimo commentatore dei testi aristotelici e a mostrare che la nozione tomista dell'esse come atto intensivo è aperta ad accogliere le migliori istanze del pensiero filosofico successivo, in particolare quella moderna della soggettività e della libertà.¹⁶ Per Cardona seguire Tommaso non significa pedissequa ripetizione di formule, né accoglienza acritica di tutte le sue dottrine filosofiche: il pensatore di Barcellona accosta l'insegnamento dell'Aquinate ben consapevole di non potervi trovare delle risposte a problemi del tutto impensabili nel quadro storico-teoretico dell'epoca nella quale è vissuto. Non significa neppure una sorta di nostalgico “ritorno al passato” in chiave anti-moderna: come ha osservato opportunamente E. Forment nel presentare il pensiero di Cardona nella sua *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, l'interesse del filosofo catalano per la ripresa della metafisica di san Tommaso non nasconde affatto la pretesa di rinnegare gli oltre sette secoli di storia del pensiero che ormai ci separano da lui. Stando a quanto suggerisce lo stesso Cardona, riprendendo un'immagine usata da Nietzsche, egli intende “tornare” a san Tommaso con la stessa intenzione di chi decide di arretrare un po' perché vuole spiccare un gran salto in avanti:¹⁷

Possiamo e dobbiamo andare più in là di lui – e dobbiamo inoltre ripensare il nostro tempo e ciò che è avvenuto nei sette secoli che ci separano da lui –, ma prima dobbiamo cercare di arrivare dove egli è arrivato. Sarebbe semplicemente ridicolo il tentativo di “superare” qualcosa che non si è ancora raggiunto. Non si tratta di citare e commentare all'infinito alcuni testi. Si tratta di raggiungere l'intelligenza dell'essere.¹⁸

Ecco il punto nevralgico: se è giusta la diagnosi che attribuisce all'oblio dell'essere la causa della crisi filosofica moderna e postmoderna, caratterizzata dalla sfiducia nelle possibilità della ragione di trascendere il fenomenico e di fondare un discorso veritativo su Dio, sull'uomo e sulla morale, l'apertura all'essere propria della metafisica tommasiana offre una solida base metodologica e concettuale per superare la crisi. Non tanto, puntualizza Cardona, se la si assume come un rigido sistema dottrinale, e meno

che mai se si pretende di ridurla a un elenco di formule, quanto appunto per la sua intrinseca capacità di interrogare e ascoltare, senza distorsioni, la voce dell'essere. La qualità principale del magistero filosofico di san Tommaso risiede nel suo impegno di porsi come "avvistatore dell'essere; non copia e molto meno interpretazione":¹⁹

Essere ammaestrati sull'essere. San Tommaso procurò attentamente di non dirci quello che aveva nella sua immaginazione, bensì quello che vedeva con la sua intelligenza. Come un bambino, come uno qualsiasi di noi nella gioiosa e timida alba della nostra ragione, san Tommaso, dando un pugno sul tavolo (come in quella celebre occasione, quando era a pranzo con san Luigi re di Francia), disse *Ens!* Ossia: questo esiste, qualcosa è, le cose sono perché sono. San Tommaso anticipò lo shakespeariano *to be or not to be, that's the question*: essere, atto di essere, questa è la risposta. Ha spalancato le porte dell'aula, ci ha portato in aperta campagna, ci ha fatto osservare, segnalando le cose una per una, le stelle, le rose, gli uccelli, il nascere e il morire, il conoscere e l'amare, la Parola divinamente rivelata, Cristo dissanguato sul legno della croce, il mistero di Amore dell'Eucaristia, Maria Madre di Dio, Dio uno e trino ... dicendo: è, è ... È! Quel potente faro di luce ci ha fatto scoprire l'intima consistenza di tutto ciò che è, come è e perché è.²⁰

In questo brano traspare lo spirito del "tomismo" cardoniano, che trova in Tommaso la "*ma germana per fer camí* – scrive in catalano Cardona – la mano sorella di cui abbiamo bisogno per camminare sulla strada giusta".²¹ Questa è anche la ragione della sua tenacia per difendere una corretta interpretazione di talune nozioni della metafisica dell'Angelico, come quella, fondamentale, dell'*esse ut actus*. Nessun gusto di sottigliezze erudite, nessuna volontà di contrapposizioni di scuola, ma la persuasione che solo mantenendo il senso genuino dell'*esse* la metafisica si rivela strumento adatto per dare risposta alle domande essenziali dell'uomo, in aperto e franco dialogo interdisciplinare con ogni altra forma di sapere scientifico, e per penetrare, fin dove è possibile, nell'intelligenza della verità rivelata.

Macintyre ha fatto notare che uno dei motivi più rilevanti per cui dopo l'*Aeterni Patris* sorse una varietà di tomismi tra loro rivali fu la mancata valutazione del fatto che l'Aquinate seppe lavorare all'interno della grande tradizione classica, anzi non soltanto di una ma di due tradizioni, quella agostiniana e quella aristotelica, in modo tale da ricongiungere in una nuova sintesi queste due linee di pensiero straordinariamente ricche di intelligenza teoretica. San Tommaso poté edificare un nuovo edificio filo-

sofico proprio per la sua capacità di accogliere e assimilare i risultati delle tradizioni precedenti, costruendo un nuovo sistema “aperto” alla possibilità di ulteriori contributi.²² Qualcosa di analogo può dirsi a mio avviso del tomismo di Cardona, per il quale la metafisica dell’essere elaborata dall’Aquinata non è mai un punto di arrivo, ma piuttosto un punto di partenza, atto a ridare slancio alla ricerca filosofica contemporanea. Per questo osserva il pensatore di Barcellona che seppur ogni filosofo deve in qualche modo ripercorrere personalmente, dalla domanda primordiale sull’essere dell’ente, il cammino della metafisica, voler prescindere dall’apporto dell’Aquinata è come rinunciare a una grossa eredità e tentare di ricostruire da zero l’intero patrimonio; impresa possibile e forse anche avventurosa, ma certamente poco raccomandabile, soprattutto a chi intende impegnarsi per propugnare un umanesimo di ispirazione cristiana:

In tal caso, se vuole dire qualcosa di intelligente – e supponendo che sia sufficientemente dotato per siffatta impresa –, dovrà lavorare molto e bene: ricevere un patrimonio, amministrarlo bene e aumentarlo, per poi trasmetterlo ad altri, è più facile che costituirlo a partire da zero o poco più. Ed è anche più sicuro, cosa molto importante quando è in gioco l’esistenza dell’uomo, di ogni persona e dell’intera umanità, il suo senso e il suo destino finale.²³

¹ Cf. *Fides et ratio*, n. 43. Come teneva a sottolineare Cardona, il riconoscimento del valore dottrinale dell’Aquinata da parte del Magistero non data solo dall’*Aeterni Patris* di Leone XIII, ma risale alla stessa bolla di canonizzazione di Giovanni XXII (1323), nella quale si dice tra l’altro che si trae più profitto dai suoi libri in un anno, che da quelli degli altri in tutta la vita (cf. “Tomás de Aquino: una insistencia secular”, *Servicio de documentación Montalegre* 292 (1990), p. 1).

² *Fides et ratio*, n. 83.

³ “Una metafisica per il 2000”, *Studi Cattolici* (1993), p. 91.

⁴ Una panoramica dell’itinerario filosofico di Cardona e delle sue pubblicazioni si può trovare in M. Porta, *La metafisica sapienziale di Carlos Cardona: Il rapporto tra esistenza, metafisica, etica e fede*, EDUSC, Roma 2002.

⁵ Cf. E. Forment, “La filosofía de la libertad en Carlos Cardona”, *Espiritu* XLIII (1994), p. 164.

⁶ Oltre ai costanti riferimenti alle opere dell’Aquinata che si trovano nei suoi libri, Cardona ha pubblicato numerosi articoli di esegesi tomista: “Introducción a la ‘Quaestio disputata De Malo’”, *Scripta theologica* (1974), pp. 111-143. “Fede e ragione”, in AA.VV., *S. Tommaso d’Aquino nel VII centenario della morte*, Edizioni Domenicane, Napoli 1974, pp. 121-130. “Santo Tomás, hoy”, in AA.VV., *Las razones del tomismo*, EUNSA, Pamplona

1980, pp. 9-13 (traduzione italiana: *Le ragioni del tomismo: dopo il centenario dell'enciclica "Aeterni Patris"*, Ares, Milano 1979). "Tomás de Aquino, Santo" (in collaborazione con F. Ocariz), in AA.VV., *Gran Enciclopedia Rialp* (GER), t. XXII, Rialp, Madrid 1984, pp. 553-562. "Sobre Santo Tomás", *Servicio de Documentación Montalegre* (1990) n. 292. "Tomás de Aquino: una insistencia secular", *Doctor Angelicus* (1990), pp. 5-9.

⁷ *Olvido y memoria del ser*, EUNSA, Pamplona 1997, p. 67.

⁸ Si tratta di un lavoro che presentò come tesi di licenza presso la Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università di Barcellona e che successivamente pubblicò presso l'Editrice Rialp (Madrid 1966).

⁹ Cf. *Metafísica del bien común*, Rialp, Madrid 1966, p. 18, in nota.

¹⁰ Cardona osserva inoltre – accogliendo l'opinione di Fabro – che l'analitica esistenziale di Heidegger è rimasta chiusa in un'ontofenomenologia in cui si può sollevare il dubbio che resti latente il trascendentale kantiano, vanificando così il suo tentativo di superare l'oblio dell'essere.

¹¹ *Olvido y memoria del ser*, cit., p. 117.

¹² Cardona amava riproporre il detto tommasiano, citato anche al n. 69 dell'enciclica *Fides et ratio*, secondo il quale è importante sapere "non che cosa gli uomini pensino, ma quale sia la verità oggettiva" (*De Caelo*, 1, 22).

¹³ Cf. *Fides et ratio*, n. 78.

¹⁴ *Etica del lavoro educativo*, Ares, Milano 1991, p. 106.

¹⁵ *Metafísica del bene e del male*, Ares, Milano 1991, p. 19. E in un'altra occasione scriveva: "A proposito della restaurazione promossa da Leone XIII e riesumando i termini di 'scolastica' e 'tomismo' si parlò di 'neoscolastica' e 'neotomismo'. Riconosco di avere una certa naturale avversione nei confronti di queste e altre simili denominazioni, colme di equivoci e persino di tremende falsificazioni; ma potrebbe trattarsi di una questione strettamente personale. Comunque, una cosa è certa: quello che Leone XIII propose non fu la continuazione di un'estenuata scolastica, e nemmeno del tomismo come una corrente nell'ambito della scolastica che avesse ottenuto una posizione di privilegio nelle decisioni dell'autorità ecclesiastica; quello che Leone XIII fece fu proporre un maestro, un *Doctor Communis* con una ripetuta e secolare (quasi millenaria) *licentia docendi*" (*Presentazione* a AA.VV., *Le ragioni del tomismo*, Ares, Milano 1979, pp. 15-16).

¹⁶ Tomás Melendo, discepolo e amico di Cardona, confida che fu il filosofo catalano a fargli conoscere un testo dell'Aquinate (*In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1 ad 4) sulla capacità dell'amore umano di penetrare nell'essere amato, toccandone l'intimità, per cui si afferma che l'amore lede e produce una dolce ferita; un testo che allontana decisamente lo stereotipo di un Tommaso freddo, intellettualistico, incapace di entrare nei problemi esistenziali dell'uomo in carne e ossa (cf. T. Melendo, *Otto lezioni sull'amore umano*, Ares, Milano 1998, pp. 64-65).

¹⁷ Cf. E. Forment, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Encuentro, Madrid 1998, p. 262. Il testo di Cardona a cui si riferisce Forment si trova in "La filosofía y los filósofos", *Servicio de documentación Montalegre* 320 (1990), p. 4.

¹⁸ *Olvido y memoria del ser*, cit., p. 322.

¹⁹ C. Cardona, *Presentazione* a AA.VV., *Le ragioni del tomismo*, Ares, Milano 1979, p. 17.

²⁰ *Ibid.*, pp. 16-17. Mi sembra interessante confrontare il testo di Cardona con quest'altro, cronologicamente contemporaneo, di Giovanni Paolo II: "Questa apertura ha il suo fondamento e la sua sorgente nel fatto che la filosofia di san Tommaso è filosofia dell'essere, cioè dell'*actus essendi*, il cui valore trascendentale è la via più diretta per assurgere alla conoscenza dell'Essere sussistente e Atto puro, che è Dio. Per tale motivo,

questa filosofia potrebbe essere addirittura chiamata filosofia della proclamazione dell'essere, il canto in onore dell'esistente. Da questa proclamazione dell'essere la filosofia di san Tommaso deriva la sua capacità di accogliere e di affermare tutto ciò che appare davanti all'intelletto umano (il dato di esperienza, nel senso più largo) come esistente determinato in tutta la ricchezza inesauribile del suo contenuto" (Giovanni Paolo II, "Discorso all'università di San Tommaso", 17 novembre 1979, *L'Osservatore Romano* 19-20 novembre 1979, p. 3).

²¹ C. Cardona, *Presentazione* a AA.VV., *Le ragioni del tomismo*, Ares, Milano 1979, p. 18.

²² Cf. A. Macintyre, *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione. Tre versioni rivali di ricerca morale*, Massimo, Milano 1993, pp. 116-118.

²³ *Olvido y memoria del ser*, cit., p. 322.

TOMÁS DE AQUINO Y NICOLÁS DE CUSA: DOS POSICIONES OPUESTAS RESPECTO DEL CONOCIMIENTO DE DIOS

FRANCISCO REGO

St Thomas Aquinas and Nicholas of Cusa are in agreement on certain central issues in that both are seeking a knowledge of God, which they consider to be fundamental to the order of being and of knowledge and hence the ultimate aim of man. But their approach on the way to accede to Him is different. The contribution of St Thomas, among others, is based on identifying the possibility of a demonstrative knowledge of the existence of God, and, along with this, the possibility of a non-qualitative knowledge, a knowledge that is rather analogical and non-comprehensive of the divine essence – *quia ens, ergo Esse*. On the other hand, Nicolás *vis-à-vis* the obvious disproportion between the finite and the infinite merely places as a condition for the knowledge of God man's lack of knowledge – *quia ignoro, cognosco* – for he knows it as *simpliciter inattingibilis* or *absconditus*. And this lack of knowledge paradoxically achieves – through God's intervention – the same vision of God. Aquinas, on the other hand, reserves the vision of God for the state of Glory, nevertheless recognizes the value of truth in human reasoning. By consequence he establishes the basis for the natural understanding of God that will later facilitate the action of grace. For his part, Cusano undermines not only the basic arguments in favor of natural knowledge and the natural theology of God, but also of the very mystical vision which he is advocating as remedying the insufficiencies of reason, because he establishes as a subjective fundament of the mystic vision a desire that lacks any cognitive support.

“Attingere uero mente Deum qualitercumque, magna est beatitudo”
San Agustín, *Sermo* 117, 3; PL 38, 663.

Posición del problema

Nicolás de Cusa (1401-1464) puede entenderse como una consecuencia mediata de los cambios producidos en la historia de la filosofía por la irrupción de la *noua uia* que trajo consigo la descalificación del saber metafísico.

En efecto, el Cusano, escudado en el argumento de la ilimitación de Dios, al tiempo que desecha el conocimiento racional de la realidad divina, degrada la sabiduría metafísica al rango de conjetura. No obstante, elabora su propia doctrina teológica, en la que incluye las cuestiones del conocimiento de la existencia y esencia de Dios. La originalidad de su enfoque, hace pertinente establecer un cierto paralelo con las enseñanzas del Angélico. Con ese objeto, se tratará, en cada caso, primero la doctrina del Aquinate¹ y luego la del Cusano,² tras lo cual se esbozará una opinión crítica de los mismos.

1. LA EXISTENCIA DE DIOS

1.1. *Posición de Tomás respecto de la demostración de la existencia de Dios*

Tomás considera primero la existencia de Dios y luego la esencia: “*Quæstio ‘quid est’ sequitur ad quæstionem ‘an est’*” (S.Th., I, 2, 2, 2m). Y, en el orden de la existencia, atiende primero a su demostrabilidad de la existencia de Dios y luego a la demostración de hecho.

La demostrabilidad se hace posible porque aunque la existencia de Dios no es evidente, sí puede ser demostrada a partir de sus efectos. En efecto, aunque la proposición “*Deus est*” sea *per se* evidente, ya que el predicado se identifica con el sujeto, el hombre, en la actual condición, al desconocer la esencia de Dios, no tiene evidencia inmediata de la misma. Luego sólo cabe conocerlo a partir de algo más evidente.

Deus est, quantum in se est, per se nota est; quia prædicatum est idem cum subiecto: Deum enim est suum esse ... Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota: sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus (S.Th., I, 2, 1 c).

Tal demostración debe arrancar del ente sensible, luego, por vía del tercer grado de abstracción formal, que considera *lo actual y determinante de la entidad*,³ se alcanza el ser trascendental, bajo cuya universalidad se puede ascender del ser finito o participado al ser absoluto o imparticipado. Para lo cual se debe descubrir en el primero una relación real que conduzca necesariamente al segundo, y que el ser participado debe poseer de modo imperfecto lo que en el imparticipado se da de modo perfecto: “*Participatiue autem quod excedit suam naturam sed tamen aliquid de illo participat, sed imperfecte*” (Super ad Colossenses, cp 1, lc 4, ln 210).

La existencia de Dios sólo es demostrable a partir de sus efectos – *demonstratio quia* –, porque, aunque no esencialmente, lo dará a conocer

como causa: “*ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse: licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam*” (S.Th., I, 2, 2, 3m). Con lo cual no se demuestra un artículo sino un preámbulo de la fe, porque la fe presupone la naturaleza: “*non sunt articuli fidei, sed preambula ad articulos: sic enim fides præsuponit cognitionem naturalem*” (S.Th., I, 2, 2, 1m). Así, la demostración de la existencia de Dios es un fundamento de su conocimiento natural y una ayuda para recibir la fe.

Admitida la demostrabilidad de la existencia de Dios, el Aquinate, a través de *quinque viæ*, procede a su demostración. Parte de diversas evidencias inmediatas – *ex parte motus, ex ratione causa efficientis, ex possibile et necessario, ex gradibus qui in rebus inveniuntur, ex gubernatione rerum* –. Luego, se apoya en el principio de causalidad estableciendo la necesidad de una causa extrínseca de esos hechos – *omne autem quod mouetur ab alio mouetur; impossibile est quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; non ergo omnia entia sunt possibilis: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus; magis et minus dicuntur de diuersis, secundum quod appropinquant diuersimode ad aliquid quod maxime est; ea autem quæ non habent cognitionem non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente*. Después, advierte sobre la imposibilidad de un proceso al infinito en la serie de causas actual y esencialmente subordinadas, para concluir que debe existir una Causa Primera trascendente, sucesivamente entendida como *primum mouens quod a nullo mouetur, causa efficiens prima, aliquid quod sit per se necessarium, aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitas et cuiuslibet perfectionis; aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem*. Por lo que se ve que dicha demostración conduce también a la cognición de los atributos fundamentales de Dios, lo que ya implica un cierto saber de su esencia.

1.2. La posición de Nicolás de Cusa respecto a la existencia de Dios

El Cusano soslaya la cuestión de la existencia, porque la da como presupuesta.

No obstante, hay en él ciertos indicios de su demostración, tanto de una demostración *a priori* como de una *a posteriori*. De la primera, al señalar que el ser es un atributo necesario del Máximo absoluto, pues, ¿de qué modo puede pensarse que el Máximo no pueda ser, si ser mínimamente es ser máximamente? “*Quomodo intelligi potest Maximum non esse posse, cum minime esse sit maxime esse?*” (DI, I, 6; PTS, vol. I, p. 212). De mayor interés es la vía *a posteriori*. De admitirse que algo no es por sí, se debe concluir que sólo lo puede ser por otro que es absolutamente: “*Quomodo enim id,*

quod a se non est, aliter esse posset qua ab æterno esse?” (DI, II, 2; PTS, vol. I, p. 322). Pues, si lo no-absoluto es finito y limitado, entonces exige un principio y fin, el cual no puede ser otro que Dios, en cuanto absoluto: *“igitur necessario est maximum actu omnium finitorum principium et finis”* (DI, I, 6; PTS, vol. I, pp. 210-212).

Como se ve, ambos autores coinciden en que la contingencia del ente exige un principio transcendente: *quia ens, ergo Deus*. Pero, en rigor, en el sistema del Cardenal,⁴ no tiene cabida la demostración de la existencia de Dios, porque tal existencia es el presupuesto de todos los presupuestos: *“Deus est ipsa absoluta præsuppositio omnium, quæ qualitercumque præsupponuntur”* (I, S, PTS, vol. II, p. 456). Lo es en el orden del ser, porque sin máximo no hay ente – *“Nihil potest esse intelligi sine maximo”* (DI, I, 6; PTS, vol. I, p. 212) –; lo es en el orden del conocer, porque la certeza de Dios es anterior a todas las dudas – *“post ipsam dubiorum est pluralitas”* (C 5; PTS, vol. II, p. 20) –. Por consecuencia, la pregunta sobre Dios lo presupone: *“Omnis quæstio de Deo præsupponit quæsitum”* (I, S, II; PTS, vol. III, p. 456). Pues, así como la pregunta supone la existencia del que pregunta – *“Non potest igitur dubitari an sit [anima], cum sine ea dubia moueri non possit”* (C I, 9; PTS, vol. II, p. 30) – de igual modo la pregunta por Dios lo presupone, porque funda la pregunta misma. Ergo, la pregunta por la existencia de su fundamento no es pertinente: *“Qui enim quæreret, an posse ipsum sit, statim dum aduertit uidet quæstionem impertinentem, quando sine posse de ipso posse quæri non posset”* (AT, I, PTS, vol. II, p. 374). En suma: el conocimiento del ser de Dios es funda a cualquier otro conocimiento: *“Cum nihil esse concipere ualeamus, si ipsum non conciperemus esse”* (PR; PTS, p. 230).

De donde se sigue que, según el Cusano, el dato de la existencia de Dios debe ser necesariamente de evidencia inmediata, y, por tanto, su demostración es innecesaria.

2. EL CONOCIMIENTO DE LA ESENCIA DE DIOS

2.1. Posición de Tomás de Aquino respecto del conocimiento de la esencia de Dios

El conocimiento de la esencia divina está entorpecido tanto por la excelencia de la naturaleza divina como por defecto de la potencia cognitiva: *“ea quæ per esse suum non sunt unum in materia, quantum in se est, sunt maxime nota; sed quoad nos sunt difficillima ad cognoscendum”* (In I Sent., d. 17, q. 1, a. 4 c). Pues, una potencia cognitiva unida a la materia – *quo corpori uni-*

tur – se ordena al conocimiento de un orden formal inserto en la materia: “*Per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse nisi in materia indiuiduali*” (S.Th., I, 12, 4 c). La desproporción entre lo sensible y la naturaleza divina impide que desde aquél se acceda al conocimiento de todo el poder causal de Dios, y, por ende, tampoco al de su esencia: “*ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei uirtutem cognoscit: et per consequens nec eius essentia uideri*” (S.Th., I, 12, 12 c). Luego, en esta vida no es posible conocer la esencia divina: “*Ab homine puro Deus uideri per essentiam non potest, nisi ab hac uita mortali separetur*” (S.Th., I, 12, 11 c).

Sin embargo, el Aquinate, no concluye que de Dios sólo se puede tener un conocimiento negativo. Porque, la negación presupone la afirmación:⁵ “*Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione*” (De Pot., q. 7, 5). Porque aunque ese conocimiento por los efectos sólo sea alcanzado de modo deficiente – *deficienter* – e imperfecto – *non tamen perfecto* – el efecto debe ser de alguna manera similar al agente, pues “*agens agit sibi simile*” (In DN, c. 3, n. 225). Porque, si bien, ningún efecto se adecua a la virtud del primer Agente, cuando el entendimiento alcanza el conocimiento de las cosas creadas, se informa respecto de las perfecciones encontradas en las cosas. Y, si el intelecto, por sus formas inteligibles, se asimila a alguna cosa, entonces lo concebido según dichas especies inteligibles se verifica respecto de aquella cosa a la que se asimila por su especie. Pero, si la dicha especie no asimila la esencia divina perfectamente, entonces lo que se dice de Dios existe en Dios verdaderamente, pero, no significa de modo perfecto lo que es, sino de un modo no comprensivo o imperfecto “*non tamen quasi comprehendens ipsam, sed imperfecte*” (De Pot., q. 7, a. 5).

De ahí, la distinción entre las nociones de *cognitio* y *comprehensio*. La *cognitio* alude a todo orden de conocimiento, sin especificar el modo del mismo. La *comprehensio* alude a un orden de conocimiento perfecto o acabado lo que ocurre cuando el cognoscente posee en acto toda la inteligibilidad de la cosa conocida: “*Perfecte cognoscitur quod tantum cognoscitur quantum est cognoscibile*” (S.Th., I, 12, 7). Pero esto no puede ocurrir respecto del conocimiento de Dios: “*Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere*” (S.Th., I, 12, 7). Solo Dios puede comprenderse a sí mismo, porque sólo en Él la potencia cognitiva es proporcional a su perfección entitativa: “*quia tanta est eius uirtus in cognoscendo quanta est eius entitas in essendo*” (Super Euangelium Iohannis, cp. I, l. 11, l. 205).

¿De qué modo se conocen los atributos de Dios a partir del conocimiento de las cosas? Aunando el aporte de la teología afirmativa con el de la negativa, según una triple vía:⁶ *uia causalitatis seu affirmationis, uia*

negationis y *uia excellentiæ seu eminentiæ*, en ese orden. La *uia affirmationis* se justifica porque la causa de toda perfección, debe contenerlas de alguna manera, y, por lo mismo, se pueden atribuir a Dios. Las perfecciones mixtas, que implican imperfección, se predicán de Dios causalmente. Las perfecciones absolutas o puras, "*proprie dicuntur de Deo*" (S.Th., I, 13, 3, 1m). La *via negationis* supone la eliminación, no de la misma perfección, sino de su modo de realización finita. La *uia eminentiæ* aplica la perfección según la excelencia de la naturaleza divina, que supera toda medida (S.Th., I, 13, 3, 2m).

Estas tres vías, lejos de excluirse, se piden mutuamente. Pues, la vía negativa se apoya en la afirmación; la vía positiva necesita de la negativa porque a la perfección que se halla en las criaturas le debe ser quitada toda limitación; y, a su vez, la vía de eminencia supone las dos anteriores, porque, si no hay visión directa de Dios, entonces sólo se puede ascender a Él a partir del conocimiento de las criaturas. De este modo, Dios es conocido como un ser subsistente e infinito que comprende en sí eminentemente todas las perfecciones existentes y posibles.⁷ Esto, ciertamente, procura un conocimiento imperfecto, pero verdadero de la esencia de Dios, porque la causa absoluta debe ser en sí misma lo que el efecto tiene.⁸

El conocimiento proporcionado a partir de los seres sensibles es perfeccionado con el conocimiento alcanzado a partir del conocimiento de la propia realidad espiritual, porque esa vía es adecuada para alcanzar el conocimiento de la espiritualidad de Dios. Con lo cual el Aquinate se adhiere a la *vía interioritatis* del Hiponense (UR, 39, 72). Pues, únicamente se puede saber que existen substancias separadas intelectuales si antes el alma puede conocer en sí misma lo que es el ser intelectual (S.c.G., III, 46). De ese modo, el conocimiento de sí ayuda al conocimiento de Dios: "*Ipsa anima per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit*" (S.c.G., I, 3). Luego, el conocimiento de la propia espiritualidad es requisito para alcanzar el conocimiento de Dios.⁹ Lo cual se cumple por una *reditio completa* sobre su propio acto que le permite demostrar perfectamente su virtud y naturaleza: "*Anima humana intelligit se ipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans uirtutem eius et naturam*" (S.Th., I, 88, 2, 3m). Pero, tampoco conduce a un conocimiento perfecto de Dios, porque, dada la limitación humana, nada dice sobre el modo en que la espiritualidad se realiza en Él.

Conforme a la doctrina de la analogía, los nombres que se atribuyen a Dios se toman de las criaturas, pero no se dicen de Dios unívocamente – porque se lo asimilaría a la criatura – ni equívocamente – porque se desco-

nocería todo de Él –, sino análogamente, a partir de su consideración como principio y causa de todas las cosas.¹⁰

Respecto a la división de la analogía, el P. Ramírez ofrece una precisa síntesis de los mismos al decir:

Hay tres tipos fundamentales de analogía: uno de ‘desigualdad’, es decir, ‘secundum esse tantum et non secundum intentionem’; otro de ‘atribución’, ‘ad unum uel ad uno’, que se desdobra en dos modos de atribución por mera denominación ‘extrínseca’ (=secundum intentionem et non secundum esse) y de atribución por participación ‘intrínseca’ y formal de la forma análoga del primer analogante en todos y cada uno de los analogados secundarios (=secundum intentionem et secundum esse); y otro tercero, de ‘proporcionalidad’ de dos a dos o de muchos a muchos (=duorum ad duo uel plurium ad plura), ya sea de proporcionalidad ‘propia’, ya de proporcionalidad ‘metafórica’, que siempre es ‘secundum intentionem et secundum esse’, aunque su modo propio de analogizar sea esencialmente distinto del de atribución intrínseca.¹¹

De todas estas analogías, según Forment, la más útil para conocer a Dios es la analogía de atribución intrínseca porque sólo ella es vertical o ascendente, mientras que la de proporcionalidad propia es horizontal.¹² Es llamada “*de atribución*”, porque los analogados secundarios mantienen una relación de dependencia respecto del primero; e intrínseca, porque la atribución implica una posesión real por parte de todos los analogados, “*per prius*”, en el principal, y “*per posterius*” en los secundarios.¹³

De todo lo cual se concluye que la esencia de Dios se puede conocer pero no *simpliciter*, esto es, tal como Él es sí mismo – *secundum quod in se est* – sino *secundum quid*, esto es, según el modo analógico fundado en la perfecciones de las criaturas. Entre estas perfecciones la más importante es la de *ente*, porque en ella se resuelven todas las demás nociones: “*Illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit*” (S.Th., I-II, 94, 2), lo cual permite ulteriormente alcanzar a Dios bajo la noción de *Ipsum esse subsistens*, porque sólo en Él el atributo se identifica con su esencia. Y como el ser es la primera de las perfecciones, en ella se fundan los demás atributos divinos, porque es razón de la simplicidad, la perfección, la infinitud; es lo que primero distingue a Dios de sus criaturas, porque si la *aseidad* de Dios se explica porque antes es *Ipsum esse per se subsistens*, la abaliedad de la criatura se explica por ser ontológicamente dependiente de Dios, que se funda en la potencialidad ontológica que le conviene, *potentia essendi*.¹⁴

Y si en el presente estado no le es posible al hombre conocer la esencia de Dios, menos le será posible alcanzar el conocimiento evidente e inmediato o intuitivo y facial de Dios, esto es, la visión de Dios, en la cual consiste la felicidad del hombre. Pues, en la presente vida, Dios sólo puede ser conocido a partir de sus afectos. Pero en la vida futura, en razón de la glorificación, merced a una luz sobrenatural – *lumen gloriæ* – se podrá ver a Dios en su esencia, aunque sin una comprensión perfecta:

Et ideo in præsentí Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus, in futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam, et tunc ipsum Deum in sua essentia uidere poterimus, tamen absque comprehensione (*S.Th.*, I, 86, 2).

2.2. La posición de Nicolás de Cusa respecto del conocimiento de la esencia de Dios

El Cusano, que desespera de hallar en las cosas creadas algún punto de apoyo racional para conocer a Dios, busca en un saber del no saber, la *docta ignorantia*, la vía idónea para alcanzar su conocimiento, lo que conduce a la misma visión de Dios.

Esto explica la consideración crítica de la teología afirmativa. Pues, en ella la investigación avanza por la comparación de lo ya conocido con lo por conocer “*Omnes autem inuestigantes in comparatione præsuppositi certi proportionaliter incertum iudicant; comparatiua igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens*” (*DI*, I, 1; PTS, vol. I, p. 194). La tesis del Cusano reside en sostener que, en virtud de la radical desproporción que cabe entre ambos términos de la comparación, por esa vía no se puede conocer a Dios: “*finiti ad infinitum nulla proportio*” (*UD*, XXIII, § 100, vol. III, p. 200). Por consiguiente, la teología afirmativa, que se levanta sobre la base de una analogía y proporción, será insuficiente,¹⁵ y si se quiere insistir en ella, se correrá el riesgo cierto de tomar por Dios a una criatura, y, por lo mismo, de caer en una franca idolatría: “*Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura; et talis cultura idolatria est*” (*DI*, I, 26; PTS, vol. I, p. 292).

En rigor, el Cusano niega la cognoscibilidad del mismo ente sensible. No es posible conocer la esencia de una cosa por comparación con otra, pues entre la una y la otra siempre cabrán infinidad objetos más semejantes a la cosa que se quiere conocer. De hecho, nadie pudo conocer las esencias de las cosas: “*Quidditas ergo rerum, quæ est entium ueritas, in sua puritate inattingibilis est per omnes philosophos inuestigata, sed per neminem, uti est, reperta*” (*DI*, I, 3 fin; PTS, vol. I, p. 202). Y mucho menos será posible conocer un orden absoluto a partir del conocimiento de un orden relativo:

“Proportionem uero inter infinitum et finitum cadere non posse nemo dubitat” (DI, II, 2; PTS. vol. I, p. 326). Sólo cabe resignarse a tener un conocimiento meramente conjetural o aproximativo de las cosas. La conjetura es la aserción positiva en la alteridad que participa de la verdad: *“Coniectura igitur est positiua assertio in alteritate ueritatem, uti est, participans”* (C, 13, PTS, vol. II, p. 60). Luego, no implica posesión,¹⁶ sino sólo aproximación por participación a la verdad. Luego, el conocimiento de la verdad propiamente dicha, sólo es asequible a quien se identifique con la verdad misma, que es el caso de Dios: *“Intellectus igitur, qui non est ueritas, numquam ueritatem adeo præcisse comprehendit”* (DI, 3; PTS, vol. I, p. 202).

De ahí, que el único conocimiento posible respecto del orden absoluto sea una paradójica suerte de saber del no saber, de indudable inspiración socrática – *sólo sé que no sé nada* – que es la *docta ignorantia*, esto es, un conocimiento no comprensivo, que está por encima de todo discurso racional, por el cual incomprensiblemente se ve que la absoluta maximidad es infinita, a la cual nada se le opone, y con la cual coincide el mínimo: *“Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutum maximitatem uidemus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit”* (DI, I, 4; PTS, vol. I, p. 206).

Este salto de lo racional a lo suprarracional tiene un costo que el Cusano está dispuesto a pagar. Renunciar a la comprensión intelectual de las cosas significa abandonar, en cierta manera el orden del ser y de los primeros principios. Se abandona el ser, porque entiende que Dios es más que el ser, y se abandonan los primeros principios porque, si Dios implica la unidad de los contradictorios, entonces el principio de no contradicción, y el de tercero excluido,¹⁷ en cuanto impiden la correcta comprensión de la coincidencia de los contrarios, quedan descalificados. Sólo parece salvarse el principio de identidad porque lo exige la inmovilidad de lo absoluto: *“illud in se æternaliter, æqualiter et immobiliter idem ipsum persistere”* (DI, III, 1; PTS, vol. I, p. 20). La sistemática declaración de Dios como un orden inatingible *“Cognoscitur igitur inatingibilis ueritatis unitas alteritate coniecturali”* (C I, 13; 2; P f. 41, v., PTS, vol. II, p. 4), en cuanto cierra las puertas de la inteligencia al orden metafísico y teológico, rompe también con la posibilidad misma de una religiosidad natural, con lo cual se constituye en un antecedente de la Reforma protestante.

Por ello, el Cusano habla permanentemente de un ver sin ver: *“Uideto te in horto paradisi et nescio quid uideo, quia nihil uisibilium uideo”* (UD, XIII, § 52; PTS, vol. III, p. 146). Porque la teología racional ha sido sustituida por una teología mística (AP; PTS, vol. I, p. 530). De allí que la posición de

Nicolás de Cusa respecto de los nombres atribuibles a Dios a partir de la teología afirmativa sea de abierto rechazo. Si Dios es una realidad absoluta, ningún nombre tomado de las criaturas le puede convenir en sentido propio. “*nullum nomen ei proprie posse conuenire*” (DI, I, 24; PTS, vol. I, p. 278). Luego, si Dios es infinitamente mayor que todas las cosas, entonces se hablará con más verdad por medio de la remoción y negación que conviene a la teología negativa: “*Docuit nos sacra ignorantia Deum ineffabilem ...; uerius per remotionem et negationem de ipso loquimur*” (DI, I, 26; PTS, vol. I, p. 292).

El tema naturalmente remite a la cuestión de la visión de Dios, que es una cuestión central en la perspectiva del Cusano. A diferencia del Aquinate, para quien dicha visión se cumpliría sólo en el estado de gloria, y que sólo se alcanza con el auxilio divino del *lumen gloriae*, el Cusano entiende que es una posibilidad al alcance de la presente vida aunque no precisa el sentido en que se debe entender la asistencia de Dios sobre la actividad cognitiva humana.¹⁸ Lo cual no permite establecer si esa visión es de orden natural o sobrenatural.

En *De uisione Dei* el Cusano entiende a Dios como ver absoluto, que puede mirar todas y cada una de las cosas (UD, I), como *adecuadísima medida y modelo de toda visión* (UD, II). Ese ver de Dios es su misma esencia (UD, IV), y es esencialmente creador (UD, VIII). Pero ese ver de Dios, sin implicar dependencia alguna, supone una cierta correlación con la cosa vista, lo cual introduce el tema de la visión de Dios por parte del hombre.

Dios, por su infinitud, es absolutamente inaccesible, incomprendible, innominable: “*Unde dum altissime eleuor infinitatem te uideo ob hoc [es] inaccessibleis, incomprehensibilis, innominabilis, imultiplicabilis, et inuisibilis*” (UD, XIII). Porque lo infinito es inconceptualizable. Entender la infinitud es conocer lo incognoscible, ver lo invisible, acceder a lo inaccesible: “*Scit intellectus se ignorantem te, quia scit te scire no posse nisi scitur non scibile et uideatur non uisibile et accedatur non-accessibilis*” (UD, XIII). Esto escapa a toda comprensión humana, pues implica la contradicción de admitir que la tiniebla es luz, la ignorancia es ciencia, y lo imposible necesario: “*Implicat enim contradictionem. Quando igitur assero esse sic finitum finem admitto tenebram lucem ignorantiam scientiam impossibile necessarium*” (UD, XIII).

Dios se presenta como lo que está más allá de las contradicciones. Lo que lo pone fuera del alcance de la razón discursiva – *ratio discurrens* –, que está regida por el principio de no contradicción. Porque conocerlo equivaldría, *ipso facto*, a reducirlo a la medida de la inteligencia humana. Pero Dios sí está al alcance del *intellectus uidens*, donde no rige el principio de contradicción, porque en Dios campea la unidad absoluta. El *intellectus uidens*,

propriadamente no ve, porque lo incomprendible se ve sin ver. Pues el signo de que se está ante Dios es la oscuridad. Por otra parte, la vía para acceder al conocimiento de Dios pasa por la contemplación de sí mismo, de suerte que el hombre se pone en condiciones de ver a Dios sólo cuando conoce y domina su propio ser; pues se verá a sí mismo como siendo por Dios y en Dios. La visión de Dios excede las posibilidades humanas, porque se funda en un deseo intelectual que precede todo conocimiento, y se cumple por un modo de intelección no intelectual, por un raptó mental, o conocimiento místico, en el que Dios se autorevela. Lo que ocurre precisamente en el instante en que el hombre reconoce su incapacidad de comprenderle: “*quia plus attingo finem desiderii mei*” (UD, XV, PTS, vol. III, p. 166). El deseo de Dios, aunque intelectual es previo a todo conocimiento: “*quia ante omnem cognitionem unum est desiderabile*” (PR, 27; PTS, II, p. 242). Concepto que ya estaba preanunciado en la expresión – *Quia ignoro adoro?* (DA, PTS, vol. I, p. 300). Pero un deseo fundado, no en alguna tendencia de la naturaleza humana sólo en la bondad divina: “*Per Te ducitur ad Te*” (UD, XVI; PTS, III, p. 166).

Conclusiones críticas

En suma, hay en Sto. Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa el temple noble que conviene a los buscadores de la verdad, y ambos la encuentran en Dios, al que simultáneamente afirman como fundamento del ser y del conocer, y, por tanto, como fin último del hombre. Hay también en ambos autores el reconocimiento crítico de la no admisión de un conocimiento racional comprensivo de la naturaleza divina. Ambos advierten también el valor que tiene el conocimiento de sí mismo para alcanzar el conocimiento de Dios. He ahí las coincidencias fundamentales de estos dos grandes pensadores. Pero se separan respecto del modo de acceder a Él. El aporte de Santo Tomás, entre otros, estriba en hacer ver la posibilidad de un conocimiento demostrativo de la existencia de Dios, y, con él, no de un conocimiento *quiditativo*, sino más bien analógico y no comprensivo de la esencia divina – *quia ens ergo Esse* –, y en mostrar que, en el actual estado, no es posible alcanzar una visión inmediata de la esencia divina. Con lo cual pone las bases de un moderado conocimiento natural de Dios, que facilita ulteriormente la acción de la gracia. Por su parte, Nicolás, ante la evidente desproporción entre lo finito y lo infinito sólo pone como condición para el conocimiento de Dios su desconocimiento – *quia ignoro, cognosco* –, porque lo conoce como *simpliciter inattingibilis* o *absconditus*. Y ese conocimiento alcanza a la misma visión de Dios. Una visión que se funda subjetivamente

en un deseo intelectual que precede a todo conocimiento, y se cumple – acción de Dios mediante – por un modo de intelección no intelectual, – raptó mental de carácter místico –, precisamente en el instante mismo en que el hombre reconoce su incapacidad de comprender a Dios. Así, mientras el Aquinate, sin ignorar las limitaciones del conocer humano – lo que lo lleva a reservar la visión de Dios al estado de gloria – sin embargo, reconoce el valor de verdad de la potencia racional aun en lo que lo que concierne al conocimiento – aunque todavía no comprensivo – de la esencia de Dios en la presente vida. Por su parte, el Cusano, comete los excesos de: suponer la evidencia inmediata de la existencia de Dios, con lo cual le confiere al hombre un conocimiento que no es propio de un alma que, por su unión con la materia, sólo puede tener como objeto formal propio la quiddidad de los entes corpóreos; negar la posibilidad del conocimiento de las esencias de las cosas sensibles, lo que quita base a la posibilidad de algún acceso racional a la esencia de Dios, con lo cual niega la posibilidad del saber metafísico, y por ende, del teológico que se apoya en él; y fundar subjetivamente la visión mística en un deseo que carece de todo soporte cognitivo, – lo que se opone a la evidencia del principio *nihil uolitur nisi præcognitum* – por lo cual el deseo mismo se hace irrealizable, con lo cual socaba no sólo los argumentos en favor del conocimiento natural y de la teología natural de Dios, que ponen a la inteligencia en condiciones de recibir el dato de fe, sino incluso de la misma visión mística con la que pretende remediar las insuficiencias de la razón; no distinguir entre lo natural y lo sobrenatural, lo que puede conducir a un naturalismo religioso. Pese a todo, ¿puede haber algún acercamiento entre ambos autores? Es posible que sí. Si Nicolás de Cusa fue capaz de salvaguardar la trascendencia de Dios admitiendo en el orden del ser la distancia que hay entre el ser imparticipado y el participado, no puede estar muy lejos de admitir, en el orden del conocer, el valor analógico de las nociones trascendentales de ser y de verdad. De ese modo dará un paso importante para reconocer el valor del verdad del saber metafísico, pues, aun cuando el entendimiento humano no alcance el grado de adecuación que solo conviene a la inteligencia divina, no por eso dejará de tener capacidad para hallar la verdad sobre Dios. Pues, no importa cuan humilde este conocimiento pueda ser, ya que quien sabe poco de lo alto, ya sabe mucho.

¹ Se seguirán las obras del Aquinate según la edición de Bussa.

² Se sigue la edición alemana: Nikolaus Von Kues, *Philosophische-Theologische Schriften. Studien und Jubiläum sangsgabe Lateinisch-Deutsch*, Herausgegeben und eingeführt von Leo Gabriel, Viena, Herder, 1964, 3 vol. Según ella se adoptan las siglas correspondientes a las obras del Cusano, a saber: *US = De uenatione sapientiae; DI = De docta ignorantia; DA = De Deo abscondito; AP = Apologia doctæ ignornatiæ; C = De coniecturis; PR = De principio; PO = De possess; AT = De apice Theoriæ; De genesi; NA = De non-aliud; QD = De quærendo Deum; FD = De filiatione Dei; DL = De dato patris luminum; CP = Compendium; B = De beryllo; UD = De uisione Dei; LG = De ludo globi; A = De æqualitate; I, S = Idiota de sapientia; I, M = Idiota de mente; I, SE = Idiota, de saticis experimentis. CT = Complementum theologicum; PF = De pace fidei; CA = De cribrarione alchorani.*

³ Cf. Forment, E., *Lecciones de metafísica*, Madrid, RIALP, 1992, p. 240; González Álvarez, A., *Teología natural, tratado metafísico de la primera causa del ser*, Madrid, Inst. Vives, 1949, pp. 137-139. Cf. García López, J., *Estudios de metafísica tomista*, Pamplona, EUNSA, 1976, p. 61.

⁴ Colomer, E., *De la Edad media al Renacimiento*, Barcelona, Herder, 1974, pp. 185-186.

⁵ Cf. Manser, G.M., *La esencia del tomismo*, trad. cast. V. García Yebra, Madrid, 1947, pp. 527-529.

⁶ “*Tripliciter ista de Deo dicuntur. Primum quidem affirmatiue, ut dicamus Deus est sapiens; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eosimilitudo sapientiæ ad ipso fluentis: quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest ueri negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentiùs est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens*”. (De Pot., q. 7, 5, 2m).

⁷ Cf. Raeymaecker, L., *Philosophie de l'être*, Louvain, 1946, p. 336.

⁸ González Álvarez, *Teología natural*, Madrid, Inst. Vives, 1949, p. 359.

⁹ Fabro, C., *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, RIALP, 1977, p. 248 ss.

¹⁰ *S.Th.*, 1, 13, 5: “*Impossibile est aliquid prædicari de Deo et creaturis uniuoce. Quia omis effectus non adæquans uirtutem causæ agentis, ... Sed nec etiam pure æquiuoce ... quia secundum hoc, ex creaturis nihil possit cognosci de Deo, nec demonstrari ... Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. ... Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non æquiuoce pure neque uniuoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creature ad Deum, ut ad principium et causam, in qua preexistunt excelenter omnes rerum perfectiones*”.

¹¹ Ramírez, S., “En torno a un famoso texto de Santo tomas sobre la analogía”, en *Sapientia*, Buenos Aires, VIII/28, 1953, pp. 166-192, p. 191. Cf. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, 1m; Cf. García López, J., *Estudios de metafísica tomista*, Pamplona, EUNSA, 1976, p. 43.

¹² Forment, E., *Lecciones de metafísica*, Madrid, RIALP, 1992, p. 284.

¹³ Montagnes, B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Lovaina, Publications de l'Université de Louvain, 1963, pp. 61-62.

¹⁴ Cf. González Álvarez, *Teología natural*, Madrid, Inst. Vives, 1949, pp. 371-375.

¹⁵ “*El método teológico no puede consistir en una teología positiva que se apoya en la analogía y proporcionalidad entre lo finito y lo infinito. La diferencia entre el Creador y la creatura es infinita 'simpliciter'. Por ello es la analogía inaceptable y la teología positiva adolece de una radical insuficiencia*” (Álvarez Gómez, Mariano, “Coincidentes oppositorum” e infinito, codeterminantes de la idea de Dios según Nicolás de Cusa”, en *La Ciudad de Dios*, vol. CLXXVI, 1963, pp. 666-698, p. 675).

¹⁶ “Por ello no está en posesión de la verdad misma, sino de una ‘similitudo ueritatis’, que, por lo mismo es ‘otra’ que la verdad”. (Álvarez Gómez, ML, “Coincidentia oppositorum’ e infinitud, codeterminantes de la idea de Dios según Nicolás de Cusa”, en *La ciudad de Dios*, vol. CLXXVI, 1963, pp. 666-698, p. 668). “Ligeramente distinta de la duda es la conjetura, que no es todavía un juicio, sino sólo la tendencia a dar un juicio, motivada por algún signo, todavía demasiado leve para determinar el acto del entendimiento” (Llano, A., *Gnoseología*, Pamplona, EUNSA, 1983, p. 58). Según K.R. Popper, la conjetura, lejos de desalentar la investigación científica no hace más que alentarla, por cuanto, es una vía de progreso del conocimiento (Cf. Popper, K.R., *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, 2da. ed. p. VII. Londres, Routledge of Kegan Paul, 1965. Cf. Artigas, M., *Karl Popper: Búsqueda sin término*, Madrid, Magisterio Español, 1981).

¹⁷ Cf. Cassirer, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, EMECÉ, 1951, pp. 26-27.

¹⁸ “En realidad el problema de la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, razón y fe, no le preocupó al Cusano”, Álvarez Gómez, “Coincidentia oppositorum ...”, en *La ciudad de Dios*, vol. CLXXVI, 1963, p. 676, n. 48.

EL PENSAMIENTO DE STO. TOMÁS ANTE LOS NUEVOS DESAFÍOS DE LA FAMILIA Y LA VIDA

ALFONSO CARD. LÓPEZ TRUJILLO

Introducción

Hoy el más grave desafío es el de la humanización del hombre o su deshumanización. Es, por tanto, en el problema antropológico en el que debemos profundizar, sobre la proclamación del Evangelio de la familia y la vida, como “estupenda noticia”. En el diálogo con una “cultura” que pretende tener una respuesta (que no tiene, en cambio capacidad de ofrecer), y que mina el camino y las posibilidades de aproximación y de búsqueda de la *verdad*, y concretamente de la verdad del hombre, de la familia y de la sacralidad e inviolabilidad de la vida humana. Se quiere imponer casi como un absoluto la “verdad científica”, que no reconoce sus límites, y empobrece al hombre, y no acepta su “misterio”, su verdadera dignidad, su vocación como respuesta al Señor que llama por amor para ser plenamente *imagen*: “*praedestinavit fieri conformes imaginis Filii eius*” (Rm 8, 29).

El hombre es vaciado de su dignidad, precisamente cuando, como contraste, “el fermento evangélico ha despertado y despierta en el corazón del hombre esta irrefrenable exigencia de la dignidad” (GS 26). Mientras la libertad humana, la democracia, los derechos humanos, son exaltados, Romano Guardini ha escrito sobre el hombre deshumanizado (“Unmensch”), páginas que impresionan fuertemente. Un hombre enfermo en el espíritu porque cuando el espíritu no busca y no se nutre de la verdad, se enferma.

Es en el ámbito de la familia y de la vida precisamente, diría que principalmente, donde este triste drama contemporáneo se revela más amenazante e invasor. Es en el corazón de la sociedad, del tejido social, donde el fenómeno del vacío de *humanum* se hace devastador como una tormenta. Es bien conocido como esto se traduce en leyes inicuas que emanan de los parlamentos que carecen de un espesor antropológico.

Quisiera aprovechar la oportunidad que se me concede para dar más bien un testimonio de cómo el oxígeno puro del pensamiento de Santo Tomás, empleado por nosotros en el difícil, complejo, diálogo con una “cultura invasora”, con unos políticos y parlamentarios, frecuentemente *mal informados* y a menudo *mal formados*, a la vez protagonistas y víctimas del derrumbe de los valores humanos. Las leyes que se denominan con eufemismo “imperfectas”, en realidad no son leyes porque no se adecuan al bien del hombre, integralmente, como es amado por Dios, como fue objeto de su diseño de amor, desde la mañana de la creación.

El hombre amado por Dios, como persona y no como objeto

El centro del problema antropológico es la *verdad* sobre el hombre. ¿Es posible el acceso a la verdad y en concreto al hombre, como criatura? El hombre con su dignidad, con una libertad limitada. El hombre que no es *superhombre*, un sol en torno del cual todo gira, norma y medida que se erige en absoluto, y que no debe responder ante nadie (en tal sentido irresponsable). El hombre esclavo, manipulable en su pequeñez y su miseria, que no es fruto del amor y no vive el drama de su propia libertad, de su vocación, en una dialéctica de amor, de respeto y de donación, en el diálogo con Dios en la familia humana. El hombre que se enorgullece de la ciencia, a la cual no reconoce límites ni referencias morales y que erige a ésta como un absoluto, siendo, a la vez, víctima de ella, porque en el altar de una ciencia y una “cultura” cerrada – no dinámica –, renuncia a los valores que pueden realmente realizarlo y, degradado, no se convierte en “dominus”, sino en cambio, en objeto, en esclavo. Es el hombre un “misterio” que es descifrable en el encuentro de amor, cual vital interpelación con Dios y con sus hermanos. Todo hombre es un hermano y no un enemigo larvado, en la “entreprise de séduction” a la que se refiere J.P. Sartre, según el mito de la mirada de la medusa que todo lo cosifica.¹

El drama y el problema más hondo en el campo de la familia y de la vida es la reducción del hombre a objeto, a cosa.

El hombre “cosificado”, *objeto*, a pesar de que se exalta su libertad, una libertad no ligada a la verdad, la cual es asfixiada, aprisionada (*Rm* 1, 19) y debe ser liberada para que la criatura humana adquiera su sentido; gravemente amenazado y víctima de la más grande masacre de la historia, cada año perpetrada en el crimen del aborto, que elimina al “nascituro”, al ser más inocente por una sentencia y ejecución capital inducida y proferida en las leyes inicuas de los parlamentos, mientras se avanza en

humanización, en “civiltà”. Esto ocurre mientras se defiende el derecho fundamental a la vida humana (art. 3 de la Declaración universal de los derechos humanos), pero se reduce drásticamente su “universalidad” abriendo caprichosa y arbitrariamente “excepciones”. El aborto “raro” de Clinton, alcanza probablemente 50 millones de *ejecutados*; el aborto “legal” que defendía vergonzosamente el “imperio” (ahora en oportuna y esperanzadora revisión con Bush), que justifica plenamente la denuncia del santo Padre en la encíclica *Evangelium vitae*, según la cual el *delito*, el crimen, se convierte en *derecho*. Se crean “nuevos derechos humanos” (el P. Abelardo Lobato tiene una penetrante colaboración al respecto en nuestro “Léxico”),² que son violaciones de los *derechos fundamentales*. Representan una ofensa y una negación de los derechos humanos, de los derechos de la familia, de la dignidad del hombre y de la mujer. En nombre de una concepción mutilada del hombre es negada a la familia el ser un sujeto de derechos, privatizada, no es reconocido su espesor social, no se considera un bien que garantiza el tejido social, sin el cual la humanidad es privada de un futuro digno del hombre. Contra la concepción del hombre como objeto, como instrumento, en coherente aplicación del pensamiento de Santo Tomás, en el concepto de *persona* (fruto de la armonía de la *Fides et ratio*, forjado sobre todo a la luz de las clarificaciones cristológicas) encontramos una afirmación central en la *Gaudium et spes* que es clave en la enseñanza de Juan Pablo II en la proclamación del Evangelio de la Familia y de la Vida, y en su defensa contra la prepotencia de una nueva conspiración, una conjura de los poderosos que es una moderna ideología.

Fruto de la sabiduría humana, en el encuentro de fe y razón, la dignidad humana, fundada en su realidad de persona, reconoce un lugar de privilegio, que debe ser respetado como sagrado en razón de su origen, el amor de Dios, y nos abre a *nuevas perspectivas* “inaccesibles a la razón humana” (cf. *Gaudium et spes*, n. 24), en cuanto en su profundización nos remite a la Trinidad. Este proceso de reconocimiento de la dignidad humana es guiado por

el Espíritu de Dios que con admirable providencia dirige el curso de los tiempos ... El fermento evangélico suscita en el corazón del hombre esta irrefrenable sed de dignidad humana (GS 26).

Es sin duda un proceso que hay que traducir en toda la realidad: “contemporáneamente crece la conciencia de la *eminente dignidad de la persona humana*, superior a todas las cosas y cuyos derechos y deberes son universales e inviolables” (GS 26). “La persona humana, que por su naturaleza

tiene absolutamente necesidad de una vida social, es y debe ser principio, sujeto y fin de todas las instituciones sociales” (GS 26).

Llama la atención el reconocimiento de Hegel, que tantas veces tiene el riesgo de ser olvidado, no teniendo en cuenta el “humus” en el cual surgieron los derechos humanos, en particular de los derechos del niño, de la mujer, de los más débiles, y de las raíces históricas y culturales. Dice Hegel:

Pero que el hombre fuera libre en sí y por sí, en virtud de su propia sustancia, que hubiera nacido libre como hombre, no lo supieron ni Platón, ni Aristóteles, ni Cicerón, ni los juristas romanos, a pesar de que solamente en este concepto reside la fuente del derecho. Sólo en el principio cristiano el espíritu individual personal cobra esencialmente un valor infinito, absoluto: Dios quiere que se ayude a todos los hombres. En la religión cristiana se abre camino la doctrina según la cual todos los hombres son iguales ante Dios porque Cristo no ha llamado a la libertad cristiana ... Estas afirmaciones hicieron que la libertad fuera independiente del nacimiento, de la condición social, de la educación, etc. ... El sentimiento de este principio fermentó con los siglos, con los milenios, y dio lugar a la más gigantesca revoluciones.³

Para Santo Tomás la persona es lo más perfecto que hay en el universo: “persona significat quod est perfectissimum in tota natura”.⁴ En el prólogo de Tomás de Aquino a su comentario del tercer libro de las Sentencias de Pedro Lombardo, leemos:

Estos ríos (que son las bondades naturales, como ser, vivir, entender y otras de este género, conferidas por Dios a sus criaturas) en los otros seres se encuentran separados, mientras que en el hombre están reunidos de alguna forma formando un conjunto. Pues el hombre es como el horizonte y los confines de la naturaleza espiritual y corporal.

La persona humana no es “cosa”, no es medio, no puede ser objeto de irrespeto, manipulación. El hombre es fin, y

*es fin de sí mismo por antonomasia.*⁵ La dignidad humana es *inviolable*: no puede ser arrebatada desde fuera. Puede ser únicamente lesionada por otro en la medida en que no es respetada. Quien no la respeta, no se apropia de la dignidad de otro, sino que pierde la propia.⁶

La dignidad humana no es fruto de un reconocimiento de las instancias políticas sino un derecho natural, porque como observa R. Spaemann, un derecho que puede ser anulado en cualquier momento por aquellos para los cuales ese derecho es fuente de obligaciones, no mere-

ce en absoluto el nombre de derecho. Los derechos humanos, entendidos en forma positivista, no son otra cosa que edictos de tolerancia revocables.⁷

Hay hoy una fuerte oposición al personalismo ontológico y aún cierto empirismo. Es conocida la argumentación de H.T. Engelhardt, quien dice que no todos seres humanos son personas, no son todos autoreflexivos, racionales o capaces de formarse un concepto de la posibilidad de culpar o alabar. Los fetos, las criaturas, los retrasados mentales profundos, los que se encuentran en coma profundo son ejemplos de seres humanos que no son personas. Estas entidades son (sólo) miembros de la especie humana.⁸ Jamás semejante distinción entre “seres humanos” y “personas” ha resultado tan costosa y peligrosa: de este modo muchos seres humanos podrán ser ejecutados si se siguen estos planteamientos. El Papa Juan Pablo II antes, en su discurso a un grupo de trabajo de la Academia Pontificia de las Ciencias, había observado (aludiendo a la Instrucción *Donum vitae*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 2, 8):

La persona humana no se define a partir de su acción presente o futura, ni del devenir que uno puede entrever en el genoma, sino a partir de las cualidades esenciales del ser, de la capacidades ligadas a su misma naturaleza (n. 6).

Se requiere una visión integral del hombre, ‘una concepción que superando lo visible y lo sensible, reconozca el valor trascendente y tome en consideración lo que establece como espiritual’.⁹

Las definiciones de persona de Boecio y de Santo Tomás nos preservan de tales interpretaciones. Bien observa Robert Spaemann: “La personalidad es una constitución esencial, no una cualidad accidental y mucho menos un atributo que se adquiere poco a poco”. V. Possenti observa que la posición de autores como Engelhardt no distinguen entre los caracteres esenciales de la persona y los no esenciales:

Los caracteres y las funciones que pueden crecer, disminuir o faltar, son por eso mismo no-esenciales, ... lo cual no ocurre con las propiedades esenciales. En consecuencia, por el mismo hecho de que la conciencia o los estados psíquicos pueden tener grados, ellos no constituyen una dimensión esencial de la persona.¹⁰

Robert Spaemann observa: “La personalidad es una constitución esencial, no una cualidad accidental y mucho menos un atributo que se adquiere poco a poco”.¹¹

La dignidad de la persona humana es fuertemente afirmada en relación con la familia divina, con la llamada a la construcción de una familia

humana. El texto al que hago referencia se encuentra en el número 24 de la *Gaudium et spes* que lleva por título “La índole comunitaria de la vocación humana en el plan de Dios” y comienza así: “Dios, que tiene cuidado paterno de todos, ha querido que todos los hombres formaran una sola familia y se trataran como hermanos”. El texto *clave* dice así:

Todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios, quien hizo de uno todo el linaje humano y para poblar toda la haz de la tierra (*Ac* 17, 26), y todos son llamados a un solo e idéntico fin, esto es, Dios mismo. Por lo cual, el amor de Dios y del prójimo es el primero y el mayor mandamiento. La Sagrada Escritura nos enseña que el amor de Dios no puede separarse del amor del prójimo ... Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (*Io* 17, 21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, *única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás* (*GS* 24).

El hombre es amado como persona, como fin por sí mismo, único e irreplicable, imagen de Dios, como expresa el *Catecismo de la Iglesia Católica*, amado no como una cosa, sino como *alguien* (*not something, but someone*). Esto conlleva el deber de tratar como persona al embrión, al “nascituro” desde su concepción, o en el necesario reconocimiento del estatuto del embrión, como sujeto de derechos, y el respeto para no ser usado en las diferentes formas de manipulación, que amenazan su identidad, su integridad, sus derechos. Se convierte en instrumento, sustraído al ámbito humano de un amor de entrega plena y sustituido por toda clase de mediaciones técnicas (v.g. la fivet homóloga o heteróloga), que se presentan como alternativa a la procreación y hacen del hombre un *product*o técnico, hasta la incursión, crimen contra la familia y la humanidad, de la posible clonación (cf. Mi artículo sobre “Clonación: pérdida de la paternidad y negación de la familia”, en *L'Osservatore Romano*, 5 de septiembre de 2003).

Hoy, privados de la verdad del hombre, se formulan nuevas e inaceptables definiciones del aborto, refiriendo solamente a la etapa posterior a la implantación del embrión, o con la distinción entre embrión y pre-embrión, o en las formas caprichosas y arbitrarias (v.g. en los Estados Unidos) donde sólo se reconoce la dignidad de persona al niño que *ha nacido* (*born*), de tal manera que antes es sólo cosa. Lo cual permite el *Partial Birth Abortion*.

También, negada la ley natural, la naturaleza del hombre, su ser social; rechazado el diseño original de Dios sobre el matrimonio (cf. *Mt* 19, 3-6), se introducen nuevas alternativas al mismo: unión de dos personas, no de la donación de amor y de vida (*totius vitae*) de un hombre y una mujer.

La concepción tomista de *persona*, es una *defensa* contra la violación del derecho a la vida en todas sus formas; contra el criterio reductivo de *calidad de vida*; contra la cruel discriminación contra los más débiles y necesitados.

El hombre es criatura, a imagen y semejanza de Dios su creador; esta es la clave de la interpretación de la antropología cristiana. Comenta sobre este aspecto Santo Tomás: “Abierta la mano por la llave del amor; las criaturas vinieron a la luz”.¹² Las creaturas salieron a la luz; este es el momento de la creación. Abierta Su omnipotencia, con la llave del amor, el hombre sale de sus manos. Un bello texto de Santo Tomás sobre el hombre. Se trata de un reconocimiento de la grandeza divina, de aquello que es y de aquello que debe ser. Por amor el hombre es creado a imagen de Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (*Gn* 1, 26). La creación tiene como clave un proyecto, una decisión, por así decirlo de amor.

En una publicación reciente del pensador español Javier Zubiri (1898-1983), podemos leer que la creación puede ser entendida como el fruto del amor de Dios que se infunde, que se da a sí mismo.¹³ Hay en Dios una libertad para crear; una libertad que es el fundamento de este don efusivo, de este amor que se infunde, en cierto modo en las creaturas. La creación es una donación en libertad, sin constricción ni obligatoriedad. Dios crea al hombre del modo más libre, como comenta San Buenaventura, no para aumentar su gloria: “no para aumentar tu gloria, sino para manifestarla y trasmitirla”.¹⁴ Este bien, que es efusión de bondad, es un regalo fundamental de Dios.

Todo lo creado es fruto de su amor, y en particular el hombre, en el cual Dios se complace como una obra “muy buena” (*Gn* 1, 31), como realización maravillosa de la creación: el hombre es capaz de entrar en diálogo con El (Dios), se abre a la comunión con los demás. No es quizás al mismo tiempo, el ser humano una realidad y una vocación? La vocación del hombre es un peregrinar en el crecimiento del propio ser, abierto a todos y a todo.¹⁵ Abierto sobre todo a Quien lo ha creado por amor y que es la razón de su configuración definitiva y de su destino. Esta es la grandeza del hombre que, como afirma el Catecismo de la Iglesia Católica, “está llamado a compartir, en el conocimiento y en el amor; la vida de Dios. Para esto ha sido creado y esta es la razón fundamental de su dignidad”.¹⁶

A este fin es llamado y este fin es la culminación de su vocación de crecimiento en la unión con Dios, en su visión; y es aquí donde radica funda-

mentalmente su dignidad. Esta vocación de unión con Dios es la raíz de la dignidad humana, para este fin ha sido sacado de la nada, ha sido creado. Sería imposible comprender (en una antropología bíblica en la que se ubica el universo de nuestra fe y es, además camino de una sana filosofía) la grandeza del hombre sin tener presente la grandeza de Dios, de cuyas manos el hombre procede por amor. Si Dios es puesto “entre paréntesis”, se pierde la posibilidad de acceder al conocimiento de qué es el hombre, y a la comprensión de la vida como vocación de unión con los otros.

Hay un texto muy bello, diría impresionante, de Santa Catalina de Siena que comenta esta realidad fundamental del amor que está en la raíz de la creación del hombre por parte de Dios. Dice:

¿Cuál ha sido el motivo para darle semejante dignidad al hombre? Ciertamente no puede ser otra cosa que el amor inextinguible con el cual contemplaste en Ti mismo a Tu creatura y te dejaste capturar de amor por ella. Por amor la creaste, por amor le diste un ser capaz de gozar de tu Bien eterno.¹⁷

Ciertamente el amor inestimable con el que Dios ha mirado en sí mismo a su creatura, es el fundamento de la dignidad humana. El se mira, y mirándose, ve el proyecto de su creatura y “era muy bueno”. Esto es en el plano divino de la creación una novedad: algo distinto a El, distinto por don, por efusión, por regalo por libertad. Por amor, Dios lo creó y por amor le ha dado un ser capaz de gozar de su bien eterno.

El hombre es imagen de Dios. Sabemos muy bien que esta es la llave del lenguaje bíblico del Génesis. Es una visión del templo, una visión en la cual el sacerdote, como un liturgo, se complace en su obra. Es también la gran imagen arquetípica del mismo hombre que será llevada a su plenitud en la riqueza del Nuevo Testamento, cuando Dios, después de haber hablado de muchas maneras, habla de forma distinta. Su palabra definitiva en Jesucristo, su Hijo e imagen perfecta del Padre.

El hombre hoy mira entristecido en su caída lo que hubiera debido ser, porque tiene una profunda aspiración hacia la plenitud. En la antropología del Nuevo Testamento esta aspiración y este tender al perfeccionamiento y a la unión con Dios, se muestra como una vocación. San Ignacio de Antioquia decía que el martirio, que esperaba y hacia el que caminaba con entusiasmo y ardor, cuando las bestias lo hubieran devorado y “molido como al trigo”, sería realmente un hombre:¹⁸ esta es la idea evangélica del hombre en plenitud.

La realidad del amor personal y directo hace que la vocación sea única e irreplicable; que la imagen llegue a ser esplendor, “doxa”, grandeza en

Dios, “gloria Dei vivens homo”: el hombre que vive es la gloria de Dios, afirma San Ireneo. Se llega a la plenitud en la relación del hombre con Dios cuando, prosigue San Ireneo, “vita autem hominis visio Dei”.¹⁹ La gloria de Dios es el hombre que vive, pero la vida en plenitud es la visión de Dios. En la realidad del amor, en cualquier situación en cualquier condición. Ninguno puede negar el amor a quien Dios ama. Por esto una persona que recibe, de manera tan personal y plena, la señal de ser imagen de Dios por el hecho de ser persona, reconoce que esto es un bien que debe ser recibido con alegría, agradecimiento también cuando está acompañado de limitaciones o sufrimiento.

La segunda parte de este texto de *Gaudium et spes* afirma que la criatura humana no podrá re-encontrarse sino por medio de su donación sincera. Esto, respecto de la familia, constituye una clave para la comprensión de la identidad del matrimonio como total donación recíproca entre los cónyuges. Ilumina todo el proceso de la familia como dinámica circulación de amor entre sus miembros.

Porque la donación de los cónyuges es total, por eso es fiel, exclusiva, hasta la muerte, y abierta a la vida. Convertir la donación total por un amor fragmentado, que no es amor, condicionado, limitado en el tiempo (con el matrimonio “*ad tempus*”) o con la plaga del divorcio; restringir y negar el amor total que de suyo se inscribe en la lógica de una procreación deseada, constituye una traición a la dinámica del amor. Esta reflexión, trabajada por la teología, aporta una adecuada complementación a la *Humanae vitae*. Es uno de los aportes fundamentales del Magisterio de Juan Pablo II. Es la fundamentación, de enorme valor humano que hace de la familia el recinto de un amor hecho ternura y responsabilidad; es el antídoto contra el egoísmo que no permite un amor maduro, oblativo, que es también búsqueda de la realización del otro y que se inscribe en la dinámica del amor Trinitario y hace posible descifrar el misterio del hombre en el Verbo Encarnado.

En realidad solamente en el misterio del Verbo Encarnado encuentra verdadera luz el misterio del hombre ... Revelando el misterio del Padre y de su amor revela plenamente el hombre a sí mismo y le manifiesta su altísima vocación (cf. *Gaudium et spes*, n. 22).

El misterio del hombre es plenamente referido a Cristo, “Aquél que ha penetrado de manera única e irrepetible en el misterio del hombre y ha entrado en su corazón!” (*Redemptor hominis*, n. 8).

El hombre que desea comprenderse a sí mismo en profundidad – y no sólo de acuerdo con criterios y medidas del propio ser de carácter inmediato, parcial, a menudo superficial y además aparente –

debe acercarse a Cristo con su debilidad y condición pecaminosa, con su vida y muerte. Debe, por así decirlo, entrar en sí mismo con todo su ser, 'apropiarse', asimilar toda la realidad de la encarnación y la Redención para volver a encontrarse a sí mismo. Si opera en él este profundo proceso, entonces produce frutos no sólo de adoración a Dios, sino también de profundo asombro de sí mismo ... (*Redemptor hominis*, n. 10).

Un amor oblativo es a la vez un amor exigente. Es el tema que desarrolla Juan Pablo II en el n. 14 de la Carta a las Familias, siguiendo la línea de la primera carta a los Corintios acerca del amor, "paciente", "benigno", "que todo lo soporta" (1 *Cor* 13, 4-7). Expresa el Santo Padre, citando la *Summa Theologica*, I, q. 5, art. 4 ad 2:

Pero propiamente en esto está su belleza: en el hecho de ser exigente, porque de este modo constituye el verdadero bien del hombre y lo irradia también sobre otros. El bien en efecto, dice Santo Tomás, es por su naturaleza, difusivo.

Esto ilumina también el

núcleo mismo de la verdad evangélica sobre la libertad. La persona se realiza mediante el ejercicio de la libertad en la verdad. La libertad no puede ser entendida como facultad de hacer cualquier cosa: significa el don de sí. Más aún, significa la interior disciplina del don.

Se opone pues, diametralmente al egoísmo, al individualismo, y se inscribe en una perspectiva de personalismo.

El '*ethos*' del personalismo es altruístico: mueve la persona a hacerse don para los otros y a encontrar el gozo en el donarse. Es el gozo del cual habla Cristo (cf. *Juan* 15, 11; 16, 20-22)" (cf. *Gratissimam sane*, n. 14).

Nos hallamos pues en plena riqueza de una perspectiva antropológica que supera los peligros de un vaciarse del hombre.

Si, afirma el Papa, el racionalismo moderno no soporta el misterio. No acepta el misterio del hombre, hombre y mujer, ni quiere reconocer que la plena verdad del hombre ha sido revelada en Jesucristo. No tolera, en particular, el grande misterio, anunciado en la carta a los Efesios, y lo combate en modo radical (*Gratissimam sane*, n. 19).

A imitación del Señor se supera la mutilación del hombre y se evita que, "así el hombre deje de vivir como persona y sujeto. No obstante las intenciones y declaraciones contrarias, él se vuelve exclusivamente un objeto" (*Gratissimam sane*, n. 19). En el "*tradidit seipsum*", en la plena entrega del

Señor, hallamos también nuestra propia realización, y con la gracia de Cristo, nuestra salvación.

La familia, útero espiritual

Si la concepción de la persona en el pensamiento tomista nos preserva de la contaminación de una cultura que atenta contra la dignidad humana, y la dinámica de la entrega de sí mismo es fundamental para responder al diseño de Dios sobre el matrimonio, es esta comunión querida por Dios la que permite la realización del hombre y de la mujer. Muchos sociólogos sostienen que la única institución capaz de formar integralmente al hombre es la familia. En esta realidad se inscribe el denso texto de Santo Tomás que encontramos en *Quodlibeta*, II, q. 4, art. 2 in corpore. Se trata del tema *Utrum parvuli Iudeorum sint baptizandi invitis parentibus*. La respuesta es que no se deben bautizar... El texto al que quiero referirme es este:

Alia vero ratio est, quia repugnat iustitiae naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris; et primo quidem a parente non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur; postmodum vero, postquam ex utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, contentur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero.

También se encuentra en un contexto semejante en texto de la *Summa Theologiae*, II, q. 2, art. 10 ad 12.

La noción de útero espiritual, que es la familia, corresponde a comprobaciones de la psicología infantil ampliamente aceptadas. Se ha dicho que el hombre nace prematuramente, en el sentido siguiente: nace de tal manera con la exigencia de ser en todo ayudado, que no encontrarían símil en otra clase de nacimiento en el reino animal. Esto es evidente en el “nascituro” que se encuentra en el vientre materno. Con todo el cuidado y ternura que los padres, especialmente la madre, deben brindarle. Esto supone naturalmente que deba ser tratado como persona y que la madre en el embarazo deba tener especiales cuidados. Se inicia allí un lenguaje no articulado, especialmente con la madre. La armonía y el goce de la espera representan ya una atmósfera preciosa para el niño que va a nacer. Especialmente durante los primeros años el cariño y la ternura de los padres son decisivos en la conformación de la personalidad. El niño se abre a la realidad de las relaciones interpersonales en el encuentro con sus propios padres. Toma conciencia de su propio ser en el diálogo de amor con los suyos, e inicia un camino de educación, también de una cierta transmisión de la fe, en el contacto privilegiado con la familia. Los valores humanos son radicados y cul-

tivados a través del ejemplo de los padres. A la vez que se aprende el lenguaje humano se va descifrando, en cierta manera, su propia realidad y vocación. La unión estable, de plena armonía, es requisito indispensable. Bien se conoce el impacto desgarrador que sienten los hijos con los conflictos, con la separación, y con la ruptura del divorcio. Los hijos son víctima de la falta de armonía de los padres y pagan serios costos. Hoy abundan los estudios que muestran cómo actitudes violentas, un nivel desconocido de violencia, y una seria dificultad para el aprendizaje, son consecuencia de la situación de los hijos cuando carecen realmente de hogar, según la conocida frase del Santo Padre: “cuando son huérfanos con padres vivos”. Es una grave perturbación la que se genera para el armónico desarrollo de la personalidad. En la Encíclica *Centesimus annus*, la familia santuario de la vida, representa ese ámbito sagrado que permite el crecimiento humano:

En efecto, es sagrada: es el ámbito donde la vida, don de Dios, puede ser acogida y protegida de manera adecuada contra los múltiples ataques a que está expuesta, y puede desarrollarse según las exigencias de un auténtico crecimiento humano. Contra la llamada cultura de la muerte, la familia constituye la sede de la cultura de la vida (n. 39).

El Doctor Angélico parece limitar el servicio de este útero espiritual hasta que los hijos gozan del libre albedrío. Hoy podría decirse que la protección que de esta situación se deriva va a consolidar la vida del infante como también del adolescente. En la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Niños el concepto de niñez se prolonga hasta los 18 años. Esto y otros muchos argumentos, podrían indicar que también la familia debe servir de ambiente propicio y protector durante la juventud. Sobre todo hoy cuando se tiene la tentación del síndrome de Peter Pan, que rechaza madurar y que anhela ser siempre un niño. O cuando, y son muy ilustrativos los libros del Prof. Toni Anatrella, la juventud asume un estilo de vida de una “adolescencia interminable”. No se debe sólo a los problemas de índole económica, sino también a una inseguridad de los jóvenes, a unos temores que se vuelven evidentes, de asumir una responsabilidad y de contraer matrimonio. La edad media para casarse se ha elevado notablemente: oscila entre los 29 y 30 años, como edad media, por ejemplo en Italia.

La familia como “útero espiritual” debe hacer que los valores humanos y cristianos arraiguen en la personalidad de los hijos. No se puede renunciar a la tarea de la educación que hoy suele ser puesta en tela de juicio. Abundan los temores en los padres en relación con la superprotección respecto a los hijos, y el temor de que al educar se invada su libertad. Tales temores deben

ser convenientemente superados con un conocimiento de la edad evolutiva y con los ingredientes de una sana antropología. Esto tiene valor muy especial en lo relacionado con el deber que tienen los padres de asegurar también, en unión con la escuela y con la parroquia, una adecuada educación sexual, digna de este nombre. No se puede aceptar que los progenitores sean una especie de intrusos en la formación de los hijos, cayendo así en formas de individualismo que hacen imposible la educación. Desterrar a los padres de la educación de los hijos, y en concreto en todo el campo de la educación sexual, ha sido uno de los golpes más fuertes que tienen sus raíces en la Conferencia del Cairo, de Pekín, y en ciertos procedimientos hoy recomendados. Los llamados “derechos sexuales” y “derechos reproductivos”, no pueden lanzar al ostracismo, a quienes son puestos por Dios como los primeros evangelizadores, formadores, y responsables de los mismos.

Conclusión

He hecho un recorrido rápido de los aportes que desde un pensamiento tomista enriquecen la antropología, la verdad del hombre, la realidad de su misterio, tanto en cuanto a la sacralidad de la vida humana, como también de los fundamentales derechos de la familia.

Para superar la deshumanización del hombre convertido en objeto, es clave profundizar en la “irrefrenable sed de dignidad humana” que la concepción de persona asegura, como también en toda la riqueza que representa la entrega de los esposos para su vocación de amor conyugal. Esto en referencia también no sólo a la niñez sino también a la adolescencia. Más que privilegiar unos textos de Santo Tomás, cuenta la armonía de un conjunto antropológico en el cual el hombre emerge al misterio de imagen de Dios, que ha de suscitar estupor, la admiración, en la familia, estupor originario que en la mañana de la creación empuja a Adán a exclamar delante de Eva: “Es carne de mi carne y hueso de mis huesos (*Gn 2, 23*)” (*Gratissimam sane*, n. 19). Es este conjunto de verdades lo que sustenta la tarea, la realización del hombre, el sentido de su libertad para responder a una vocación que ha de despuntar en la realidad del hombre en plenitud.

¹ “En los últimos confines de Libia se extendían los dominios de la Medusa, la hija de Forcis, en eriales sembrados de rocas surgidas por la mirada de su dueña ... ¿quién no murió si miró a la Medusa? ... Ningún ser vivo podía mirarla y la mismas serpientes que eran su cabellera se deslizaban por su espalda para evitar su visión”, Lucano, *Farsalia*, IX.

² Pontificio Consiglio per la Famiglia (a cura del). *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, EDB, Bologna 2002.

³ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. 1, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 61. Cit. en A. López Trujillo, "Prólogo" en Pontificio Consiglio per la Famiglia (a cura del). *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*, op. cit. p. 8.

⁴ *Summa Theologica*, I, q. 29 a. 3. Cf. *De potentia*, 9, 4.

⁵ Cf. R. Spaemann, "Sobre el concepto de dignidad humana", en *El derecho a la vida*, EUNSA, Pamplona 1998, p. 91.

⁶ Cf. R. Spaemann, "Sobre el concepto de dignidad humana", pp. 86-87.

⁷ Cf. R. Spaemann, "Sobre el concepto de dignidad humana", pp. 82-83.

⁸ H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Nueva York-Oxford 1968, p. 107 (trad. esp.: *Los fundamentos de la bioética*, ed. Paidós Ibérica, Barcelona 1995).

⁹ *Evangelium vitae*, n. 6.

¹⁰ V. Possenti, *L'embrione è persona?*, citado por Massini, "El derecho de la vida en la sistemática de los derechos humanos", en *El derecho a la vida*, EUNSA, Pamplona 1998, p. 198.

¹¹ Cf. Massini, "El derecho de la vida en la sistemática de los derechos humanos", p. 197.

¹² Santo Tomás de Aquino, *Commento al II Libro delle Sentenze*, Prologo; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 293: "aperta mano, clave amoris, creaturae prodierunt".

¹³ Cf. X. Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza, Madrid, 1997.

¹⁴ San Bonaventura, *Commento al II libro delle Sentenze*, 1, 2, 2, 1.

¹⁵ "Anima est quaedammodo omnia". Aristóteles, *Metafísica*, I, 1.

¹⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 356.

¹⁷ Santa Caterina da Siena, *Dialoghi*, 4, 13.

¹⁸ Cf. San Ignacio de Antioquia, *Lettera ai Romani*.

¹⁹ San Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, 4, 20, 7.

I LUOGHI CONTESI DELLA NASCITA DI S. TOMMASO D'AQUINO

MARIO SCARPELLI

The birthplace of St Thomas Aquinas is claimed, particularly in Southern Italy, by: Naples and Foggia, Aquino (Frosinone), Rocca Imperiale (Cosenza); Belcastro, Crotona and San Magno D'Aquino (Catanzaro). San Marco Argentano (Cosenza) dedicated an academy (1882-1915) to him. The author of the communication analyses this problem through declarations of men of letters and ecclesiastics of the past.

Il grande amore, la devozione e il trasporto spirituale conservato, sempre, verso il Santo d'Aquino, mi spingono, da molto tempo, alla ricerca della terra che diede i natali a San Tommaso.

Questa ricerca che consegno, con intima letizia, al Congresso Internazionale "L'Umanesimo Cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino", parte dal fatto concreto che nella mia città normanna di San Marco Argentano (Cosenza), fu fondata, nel 1882, l'"Accademia di cultura" e dedicata a S. Tommaso d'Aquino.

Fondatori furono Vescovi, letterati e storici del tempo. Tra i suoi membri uomini di scienza, di arte e di poesia.

Dedicata a S. Tommaso d'Aquino, "proclamata per l'acume della mente e la sublimità delle dottrine, l'aquila dei dottori, l'angelo della scuola", ma anche perché si venne allora a conoscenza che questo grande pensatore e celebre dottore della Chiesa vide la luce in Calabria, e precisamente nel castello di Rocca Imperiale (CS), l'antica Belcastro, feudo della sua famiglia, come sostennero il Fiore¹ e, due secoli dopo, l'Arcidiacono Campagna.²

In un trentennio di feconda attività ebbe un ruolo di grande rilievo nella promozione di varie iniziative culturali.

Cessò la sua attività poco dopo l'inizio del primo conflitto mondiale. Fu riaperta di nuovo l'11 luglio 2000 e dedicata al poeta romantico calabrese, Vincenzo Selvaggi (S. Marco Argentano 1823-1845), sotto la Presidenza

effettiva del pronipote Prof. Dr. Francesco Selvaggi e la presidenza onoraria di chi ha l'onore di scrivere la presente nota.

L'Arcidiacono Campagna dei Baroni di San Demetrio tenne un elevato discorso nella monumentale Cattedrale Argentanese, regalando subito alla città di San Marco e ai Soci dell'Accademia il tesoro del suo cuore e la posanza del suo amore: "Agli Accademici del Dr. D'Aquino presso il Duomo della Città di S. Marco, non ultima della terra calabra, stanza di Pitagora, cuna dell'Aquilate, Patria di altri Sommi". L'inizio del Suo accorato saluto lo rivolse a S.E. il Vescovo, Mons. Pistocchi, Presidente, ai Soci, agli amati Soldati novelli e ai dilette Aspiranti, su cui implorò "la guida di Tommaso D'Aquino, Angelo dei Dotti, dal Sommo Gerarca, sapientissimo Leone XIII ...". Tommaso, bimbo, che respirò l'aria della nostra terra di Calabria, fu posto con vivezza nelle pagine 32 e 33 dell'opera del Campagna: "... S. Tommaso, che bimbo respirò le auree di vita in questa nostra classica terra di Calabria Citerione, ed adulto oprò tanti miracoli di scienza, quanti sono gli articoli della Sua Somma Teologia ...". Più avanti:

... Infine vive e vivrà sempre Tommaso d'Aquino, nato a Rocca Imperiale, feudo di Sua casa, in provincia di Cosenza, il quale per la Sua Somma Teologica, che, come divina e miracolosa, fu riconosciuta sì dalla sapienza increata, Cristo crocifisso, e sì da chi quaggiù faceva le veci dello stesso Cristo, Giovanni XXII, Sommo Pontefice Romano ...

Di Belcastro, in provincia di Catanzaro, ne scrissero e ne parlarono e ne scrivono e ne parlano in tanti, a fiume!

Da *Gli scrittori calabresi*:³ "Non solo Barrio e Zavarroni, accomunati dal Giustiniani, ma anche Di Somma, Grano, Fiore, Marafioti, Anannia, D'Amato, Romei, Peppi, Sirleto, Sirgiovanni, Fico, Salimena, Falcone e altri". E Lucio d'Orsi⁴ scrisse:

Che sia nato a Belcastro è tanto chiaro che non può negarsi con verità anche dagli appassionati. Il Barrio apporta molte ragioni, e dice di averlo veduto nella genealogia di questa illustrissima famiglia. Il medesimo Tommaso nelle opere chiama suo compatriota Pitagora, che era di Crotone; nella città di Venezia si conserva una sua lettera con la suscrizione fra Tommaso di Belcastro, e più espressamente lo dichiara con ispirito profetico il Beato Giovan Jacchino, onore della Calabria, nei suoi commentari sopra Geremia, nei quali va rassomigliando Calabria, ove nacque Tommaso santo, con Nazareth, ove la Vergine fu dall'Angelo annunziata e nacque il Salvatore del mondo ...

Continua d'Orsi:

... L'abate Gioacchino – che Dante riconobbe di 'spirito profetico dotato' e che, in un commento alla 'Divina Commedia' lo Scartazzinio osò insinuare che 'fu forse profeta, forse impostore' – nacque nella Calabria Celico quasi un secolo prima del d'Aquino.

E fu veramente profezia la sua se questa, indicata dell'Orsi, sia assolutamente da attribuirsi alla nascita del Santo Calabrese – e non potrebbe ad altre – per quanto sembri esagerato il confronto con quella del Salvatore del mondo: miracolosa ed unica.

Certo lo storico – che vide Nazareth nella sua Belcastro – è vissuto nel XVI/XVII secolo ed è ancora tenuto in reputazione. Non leggerezza e superficialità: si spiega che, letto l'evento preconizzato, egli lo giudicò realizzato nella nascita di Colui che illuminò il mondo con la Sua sapienza: con Colui che Dante definì "la benedetta fiamma", in quel canto dove continua i suoi lamenti contro i domenicani, e poi la "Luce" che gli narrò la vita meravigliosa di San Francesco d'Assisi. Esaltando la "infiammata cortesia" nel divino poema il Nostro è collocato nella Corona dei beati ed è più volte rievocato in grandezza.

Nel giornale *Vox Urbis* di Roma (anno V, n. 3, 1900) T. Paci scrivendo "De anno et loco in quo natus est sanctus Tomas valgo Aquinas", pubblica l'atto integrale ed in forma legale, ricevuto dal Vescovo Bernardo, di Belcastro, il quale nel 1226 battezzò un infante, ivi nato dai coniugi Landolfo De Aquino e Teodora Caracciolo, cui fu imposto il nome di Tommaso, tenuto al sacro fonte dal nobile Sofia Staffa di quella città.

La copia dell'atto fu rilasciata dal Segretario e notaio apostolico Silvio Garganio: confermo "de verbo ad verbum" al registro dei battezzati esistente nell'archivio episcopale.

Il d'Orsi così conclude:

Allo stato è assodato ed è assoluto che nessuna città pretendente può addurre – ed è ciò abbastanza valido ad autorizzare la Calabria all'orgogliosa affermazione – tanti elementi di origine seria e non sospetta, quanti ne adduce Belcastro.

* * *

Belcastro è una piccola città. Ha per protettore S. Tommaso d'Aquino e viene festeggiato il 7 marzo.

Fu sede vescovile suffraganea di Santa Severina, soppressa nel 1818. Assai antiche le origini di questo paese, posto sulle falde sud-orientali della

Sila Piccola. Il nome deriverebbe da Gheneocastro. L'attuale denominazione venne assunta nel 1331, quando l'antica baronia di Genitocastro fu elevata a contea per i d'Aquino. Ai tempi dei Normanni, in Belcastro, trovarono rifugio i Greci di Sicilia, scacciati dalle invasioni degli Arabi. Già baronia dei Falluc (o Falluca) di Catanzaro, Belcastro passò ai d'Aquino, famiglia estintasi nel 1375, a cui si deve il potenziamento e l'ampliamento del castello. E proprio nel castello di Belcastro nacque Tommaso d'Aquino: Santo-filosofo. A contendersi la nascita di Lui sono, oltre Belcastro, pure i centri di Napoli, di Aquino, Crotone, San Mango d'Aquino, Foggia, anche se la disputa è ristretta alla stessa Belcastro e alla città di Roccasecca (Frosinone).

Del castello dei d'Aquino vi sono ora resti di mura e di una "Torre Quadrilatera detta Mestra"; sono anche presenti alcune torrette cilindriche (secolo XIII-XV), la Cappella (in una delle sale sarebbe nato S. Tommaso), la Torre di S. Nicola con prolungamento di muraglie.

"Thomae de Aquino" – Comiti di Bellicastri.⁶

* * *

Dal libro di Mons. Salzano apprendiamo, invece:⁷

Era l'anno 1228 allorché in Roccasecca, castello del tenimento di Aquino, nacque San Tommaso, detto generalmente d'Aquino. Furono suoi genitori Landolfo Conte d'Aquino, signore di Loreto e di Belcastro e Teodora Caracciolo dei Conti di Chieti discendente dai Principi Normanno, entrambi di famiglia nobilissima ...

Nell'Enciclopedia *I Grandi del Cattolicesimo*,⁸ leggiamo che:

Tommaso d'Aquino, santo, domenicano, è universalmente ritenuto il massimo filosofo e teologo del Cattolicesimo. Nacque nel 1224 o nel 1225, forse ad Aquino, forse a Roccasecca, di nobile famiglia dove si incontravano, sotto il cielo di Napoli, il sangue svevo e quello normanno. Il padre Landolfo, conte di Aquino e di Belcastro, era nipote dell'Imperatore Federico I il Barbarossa; la madre, Teodora, discendeva dalla stirpe dei Normanni.

Nel corso della manifestazione relativa alla presentazione del Dizionario Bio-Bibliografico di Luigi Aliquò Lenzi e Filippo Aliquò Teverriti, svoltasi nel Salone della Provincia di Reggio Calabria il 5 aprile 1955,⁹ prelati, letterati e politici innalzarono la suprema dignità la poliedrica figura di Tommaso d'Aquino, riconfermando gli scritti di Lucio d'Orsi, secondo cui il Santo appartiene alla Calabria e, quindi, a Belcastro.

Ne parlarono, anche se a volo d'aquila, Gennaro Cassiani, ministro della Repubblica; Vito Giuseppe Galati, letterato, storico e politico, e S.E. Mons.

Giovanni Ferro, il dotto Arcivescovo metropolita di Reggio Calabria e Bova.

Sulla stessa scia luminosa il Prof. don Luigi Nicoletti, scrittore e oratore sacro, il “don Sturzo della Calabria”; il Prof. Luigi Fiorito, latinista e storico, e S.E. Mons. Demetrio Moscato, calabrese, Arcivescovo Primate di Salerno e molto amico dell'Ordine Domenicano.

E, anche recentemente, ne ha parlato e scritto il Prof. Umberto Massimiani, docente presso la Pontificia Università Urbaniana; il Prof. Francesco Selvaggi, Presidente dell'Accademia di Cultura Mediterranea; la Prof.ssa Olga Mulino Fiorillo, studiosa e V. Presidente della medesima Accademia, e il Prof. Angelo Argondizzo, scrittore felice. E altri ancora.

* * *

A proposito del già citato Prof. Luigi Fiorito, latinista e storico calabrese di Mongrassano (CS) docente nei licei di Cosenza e poi di Roma, dirò che tenne, nel 1955, una particolare lezione ad un gruppo di studenti della capitale, allo scopo di rinverdire la memoria di illustri uomini di Calabria.

Prima parlò di Bernardino Telesio (filosofo calabrese) e poi di S. Tommaso d'Aquino, “entrambi conterranei”, rilevando, tra l'altro, che quest'ultimo poteva vantare una parentela (Maria dei Conti d'Aquino) con Giovanni Boccaccio, così esprimendosi:

Giovanni Boccaccio, nato a Parigi, da una gentile donna francese, fu condotto, ancora bambino, in Italia. Prima a Firenze e poi a Napoli. Si avviò agli studi giuridici e fu ammesso alla Corte di Re Roberto, della cui figlia naturale, Maria dei Conti d'Aquino, conosciuta il 30 marzo 1336, si innamorò e che cantò col nome di Fiammetta.

* * *

I d'Aquino in Calabria non sono pochi. Tutti appartennero e appartengono a famiglie note e nobili, per lettere, scienze e costumi. Mi piace segnalare, a questo proposito, una grande opera: *Settecento calabrese e altri scritti*¹⁰ di Von Lobstein. La pubblicazione è presentata da un d'Aquino, Conte di Caramanico. E a p. 165, II volume, troviamo: 1747, don Carlo d'Aquino, già Sindaco di Tropea (CZ). E poi a p. 190: “... possedevano Rossano con titolo di Principe dei tempi di Carlo II e a quelli di Alfonso II ... e gli Aquino, Signori di Belcastro e i Caracciolo e poi i Grimaldi padroni di Gerace ...”; p. 533: “... e lungo tempo signoreggiata dagli illustrissimi Conti d'Aquino, di quali è fama durevole sino ad oggi, con una stella appariscente in occa-

sione della festiva memoria in Palazzo, che vi sortisse natali quel gran dell'Angelico Dr. Tommaso ..."; p. 562 "... Dibattuti assai, in ogni tempo, la questione della città che possa andar orgogliosa di avere dato i lumi al Doctor Angelicus ..."; p. 563 II volume: "... notevoli tra gli altri avanzi del castello dei D'Aquino, la ex Cattedrale ora Chiesa Arcipretale, intitolata a San Michele, il cinquecentesco Palazzo dei feudatari, detto Poerio, e una porta stemmata di Casa (Caracciolo di) Fiorino ..."; p. 564 II volume: "... G. Valente in O.C."; p. 88 e 89 ricorda: "... Baronia dei Falloch, cadetti degli omonimi Conti di Catanzaro, dai quali, per successione femminile, verso il 1290, passò ai d'Aquino, conti di Belcastro".

Il "Regesto Vaticano della Calabria" informa altresì che i D'Aquino in quella regione sono non pochi: ben 22 in provincia di Cosenza e Catanzaro, da Belcastro a Martirano, a Nicastro a Tropea.

E in un caso Tommaso lascia nella storia di Padre Russo un "desiderio" o una "disposizione", in latino, interessante la Calabria (pagina 163 – 1 vol. – 1030, del 14 luglio 1267):

Thomne de Aquino. Ord. Fr. Predicatorum, mandat ut Gualtiero de Calabria, episcopo Gabulensi, duos frates, Ord. Praed assignet, qui enudem associat cidenque obbedient.

Dat viterbii, II idus, anno tercio.

Traduzione (?)

Tommaso d'Aquino, dell'Ordine dei Predicatori, comanda a Gualtiero di Calabria, vescovo Gabulensi, di assegnare due fratelli all'ordine dei Predicatori, i quali si uniscono allo stesso e allo stesso obbediscono.

Datato a Viterbo, secondo giorno delle Idi di luglio anno 3°.

Così sia ben fatto.

I d'Aquino – afferma Luigi R. Stanizzi – erano Signori di Belcastro sin dal 1114, cioè 114 anni prima della nascita dell'Angelico Dottore. Infatti un decreto del 1112 Atenolfo d'Aquino, Conte di Belcastro, (allora Geniocastro) dava il suo "assenso, consenso e beneplacito" alla erezione del Capitolo di Belcastro.

Infine "nella Chiesa Madre esiste una lapide commemorativa dei lavori di restauri fatti eseguire nel 1214 da Landolfo D'Aquino, Conte di Belcastro e padre di Tommaso".¹¹

¹ P. Giovanni Fiore, *Della Calabria illustrata, opera varia storica*, stamperia Parrino e Mattia, Napoli, 1695, pp. 216/388/389/390.

² Vincenzo Arcidiacono Campagna, *Sovrannaturale delle lettere, scienze e belle arti*, p. 41, stamperia del Fibreno, Napoli, 1884, Presidente Onorario dell'Accademia.

³ *Gli scrittori calabresi* di Aliquò-Lenzi, Reggio Calabria, 1955, vol. I.

⁴ Lucio d'Orsi di Belcastro, visse nel XVI secolo, scrittore, storico in parziale, autore di *I terremoti delle due Calabrie*, 1640.

⁵ *Castelli e Torri*, vol. 1 (R.O.) di Sergio Dragone, editrice C.B.C. Catanzaro Lido, 1997, pp. 27/28/31/34/36.

⁶ *Regesto Vaticano* di Padre Francesco Russo, n. 7170 dell'1.2.1931.

⁷ *Breve racconto della vita di S. Tommaso d'Aquino* di Mons. Tommaso Michele Salzano, Arcivescovo di Edessa (Turchia), storico, letterato e scrittore, Tip. Immacolata, Napoli, 1882, p. 31.

⁸ Enciclopedia *I grandi del Cattolicesimo* diretta da Mons. Carlo Carbone, Tip. "Cremona nuova", vol. II, Roma, 1958.

⁹ *Gli scrittori Calabresi*, Editrice Corriere di Reggio, Reggio Calabria, 1955.

¹⁰ Franz Von Lobstein. Tipolitografia Eliseo, Napoli, febbraio 1978, Traversa Antonino Pio, 64, due volumi, pp. 1200.

¹¹ Pagina del Catanzarese, venerdì 9 agosto 1985.

NEW CONCEPTIONS IN THE UNDERSTANDING OF MAN AT WARSAW SCHOOL OF CONSEQUENTIAL THOMISM

TOMASZ STĘPIEŃ

One of the new propositions of interpreting the texts of St Thomas and of developing his philosophy is the School of Consequential Thomism in Warsaw. The founder of that school, M. Gogacz, believes that the texts of Aquinas contain a complete philosophical system and proposes to study them without the support of modern philosophical schools. The most important feature of the metaphysics of St Thomas is the discovery of the act of existence (*ipsum esse*) as a principle of the individual being. The scholars of the Warsaw school consequently place an emphasis on the role of the act of existence in the field of metaphysics and other philosophical disciplines, including philosophical anthropology. The two most important results of the studies on the act of existence in understanding the human being are: a new theory of person, and the modification of the theory of creation. The new understanding of the person is related to the new approach to the essence of man which can be described as subsistence (*subsistentia*). This is made possible to formulate the new definition of person which is an individual being of intellectual subsistence (*intellectualis subsistentia individuum ens*). The second presented issue concerns a new approach to the understanding of creation. God as the subsistent act of existence creates the act of existence of an individual being but does not create form, which is made into a real and individual being by a created act of existence in cooperation with other external principles. Those principles are called end principles, and are related to the essence of man.

Introduction

In Poland there are some Thomistic schools that try to study philosophical anthropology in the spirit of St Thomas. One of them is a school in Warsaw called 'Consequential Thomism'. M. Gogacz, founder of that school, has proposed a specific approach to the writings of St Thomas.¹ This new approach is an attempt to understand the texts of St Thomas more precisely, but it also develops certain problems, which had only been alluded to by St Thomas. A very accurate reading of the texts goes hand in hand with an effort to develop the pure thought of St Thomas without the

support of phenomenology or other modern philosophies. In the writings of Aquinas we can find a complete theory of being that is the basis of all parts of the philosophical system, including philosophical anthropology. Therefore there is the conviction at our school that attempts to better understand human nature can be fruitful only in the light of the metaphysics of St Thomas. The metaphysics of St Thomas is revolutionary because it is not a metaphysics of essence but of existence. That is why following the path shown by Aquinas means underlining the role of the act of existence (*ipsum esse*) in individual beings. Scholars of our school consequently place an emphasis on the role of the act of existence which leads to new conceptions in the field of philosophical anthropology.

Orders of matters in a metaphysics of man

In the introduction to the treatise about man in the *Summa Theologica*, St Thomas explains the proper order of problems in the metaphysics of man. The distinction must be made between the problem of how man exists, the nature of man and how man comes into being, and the production of man.² M. Gogacz called these two aspects of understanding of man a structural approach and a hereditary approach.³ To understand human nature is to show the metaphysical principles of the man. These principles are set in a metaphysical structure and therefore this first aspect of the understanding of the human being was called structural approach. The term *nature* used by St Thomas means essence of man with all accidents which are needed to operate, that is, an essence in operation. To understand being is of course to understand its essence, but essence itself is not a full metaphysical structure. The term proposed by M. Gogacz – *structural approach* – is also a proposition to take a broader look at the human being. Human is not only an essence or nature, but an individual being. Men do not differ in nature and when one comprehends nature, one comprehends the common essence of all men. The act of existence (*ipsum esse*) is the principle which makes man a concrete and real individual being. The act of existence, the first act of individual being, is for M. Gogacz the most important principle of man. This is a full identification of the principles (*principia*) of man, which are: act of existence (*ipsum esse*), form (*forma*) which is the soul (*anima*) and matter, which is the body (*corpus*). It is worth noticing that this development of St Thomas's thought is made in his spirit because probably one of the most important features of Thomistic philosophy is that it is realistic. This means that man as an individual being exists

first before our cognition of human nature and structural approach is an attempt to understand man as it is in the real world which differs from an existence of man in our cognition.

The second aspect, called by St Thomas *a production of man*, was renamed *hereditary approach*. This change is not only a change of words but also an attempt to show that coming into being is something more than a production. In the modern world the term *production* can be understood as the composition of a structure from previously existing elements. The metaphysical structure of man cannot be made in this way because it is not only a physical structure. The structure of man is a metaphysical structure of being. It must be created, not only composed. The term *hereditary approach* excludes an understanding of man only as composition of bodily organs. There is also another linguistic problem which comes with this terminology. In Polish M. Gogacz uses term *ujęcie genetyczne*, which can be simply translated in English as *genetic approach* but this term can be taken as referring to genetics which is part of biology, so we decided to translate it as hereditary approach.

It is worth mentioning that the sequence of these two aspects of understanding man, structural and hereditary approach, seems to be natural. Firstly we must understand the structure of existing man, and only then we can ask how this structure came into being. Now I would like to highlight the two most profound new conceptions in the understanding of man developed at the Warsaw School of Consequential Thomism, which are the consequences of the importance of underlining the role of the act of existence in the individual being. These new conceptions are: conception of man as a person in the structural approach and a new understanding of creation in the hereditary approach.

The new understanding of man as a person

To better understand the new conception of man as a person we must start with a more specific identification of the principles of man. The first act of man is an act of existence (*ipsum esse*), which is an act to essence (*essentia*). This is the first composition of act and potency in human being. Essence is composed of form (*forma*) which is the soul (*anima*) and of matter, which is the body (*corpus*), and this is a second composition of act and potency in the human being. However we must broaden the commonly held opinion that the human body consist only of matter. When St Thomas talks about matter, he understands it in the metaphysical sense, which is

material potentiality. The key to this problem is in the distinction between primary and secondary matter. The terms primary matter and secondary matter are used by Aristotle. St Thomas does not use these terms because they were wrongly understood by other medieval Aristotelians (eg. David of Dinant said that God is primary matter). St Thomas always uses the term *matter* in a metaphysical sense. In the school of Consequent Thomism matter in the metaphysical sense is called *material potency*. Secondary matter (matter in the physical sense) is described with many terms, like proper matter (*materia propria*), matter as dimension (*materia sub dimensione*), matter as quantity (*materia sub quantitate*) etc. The human body can therefore be described as physical matter with a certain dimension and quantity, which is in material potency. I mentioned the problem of understanding the human body, because it is also an issue developed by P. Milcarek, a scholar of our school in Warsaw.⁴ P. Milcarek in his book about understanding the human body in the texts of Aquinas also gives a good introduction to the problem of person. He proposes that a human body in a philosophical anthropology should be described in relation with a specific approach to an essence of human being.⁵ The new understanding of human as a person is also linked with an approach to human essence. There are three basic aspects in which we can understand human essence. Human essence can be taken as *quidditas*, which is the essence described in the definition of man. And to define a man it is sufficient to show the matter only, from which genus can be taken, and form, from which species difference (*differentia specifica*) can be taken. If the *quidditas* is a basis of the definition so there can only be the one *quidditas* of all man.⁶ But even in a common sense human essence is not only pure essence, because every human being has accidents which are not included in the definition of the man. Therefore there is a second approach to man's essence which is *nature*. Nature as we mentioned above is an essence with all accidents taken in a common sense as the powers of human soul. St Thomas says that there are several definition of nature, but all of them underline form as the principle of motion and form can be a principle of motion through its powers.⁷ As we know, there is also only one nature of man, which we can call humanity. We are not different in our humanity but each of us is an individual being, so finally there is a third approach to human essence, which is subsistence (*subsistence*). Subsistence is an essence understood with transcendental qualities like realness, difference and unity.⁸ Subsistence therefore is an approach to essence as it is in the individual human being. Individualization is the most important feature in understanding the human being as a per-

son. The word *individual* is always present in the definition of person, because the concept of person always refers to an individual human being.

St Thomas accepts the classical definition of person as proposed by Boethius (*rationalis naturae individua substantia*), and when he discusses the problem of Divine Persons in *Summa Theologica*, he makes a great analysis of it.⁹ This analysis is based on the problem of individualization, because he would like to show how one God can be three Divine Persons. In my opinion this article shows not only that a person is an individual being of a certain substance. It seems that Aquinas wants to tell us more, namely that a being which has a rational nature is more individual than non intellectual beings. So in the personal being there must be a specific reason of individualization and the matter cannot be the only source of that individualization. The person differs from other individuals of the same species not only in body but also in intellect so this reason of individualization must be related to the intellect, which has an immaterial nature. As I mentioned above, the principle which makes the essence a real and individual being is the act of existence. One of the transcendental qualities which are the effect of the act of existence in the essence of being is difference (*aliquid*). Therefore this principium which is a reason of special individualization of the intellectual being is the act of existence related to intellect. That is why the proper understanding of the person must be related not only to the essence of man but also to the act of existence, and the definition of Boethius seems to be insufficient.

We can see more clearly the unique role of the act of existence in understanding the person with a closer look at another aspect of personal being proposed by St Thomas in the *Summa Theologica*. In the 3rd article of the 29th question he asks if the term *person* can be applied to God. Answering that question, Aquinas says something very important, that person means some kind of perfection in creatures so God, who is not only perfect but is perfection, must be a person.¹⁰ In another place in the *Summa Theologica* St Thomas tells us that to be perfect means to be in an act.¹¹ He refers to God who is the subsisting act of existence so, to say it more precisely, to be more perfect means to exist in a more perfect way. The first act of being is not the form which is the act in essence but the act of existence (*ipsum esse*), which is an act of being. Perfection of being is not only perfection of form, but also perfection of existence. The well-known 4th way of proving God's existence taken from the degrees of perfection tells us more about the perfection of being. Aquinas says that: 'Among beings there are some more and some less good, true, noble and the like'.¹² Truth and good are tran-

scendental qualities which are the effects of the act of existence present in the essence of being. Thanks to the act of existence we can recognize being as something true or good. Therefore to be more or less perfect means to present transcendental qualities in a more or less intensive way. Now we can come back to the problem of person. The person exists in a more perfect way, so its act of existence causes the transcendental qualities to be present in the essence of the person in a more intensive way. The person is simply more distinctive, more unified, more real, truer, more good and more beautiful than a non personal being. It can be illustrated using the example of transcendental truth. This transcendental quality means that being itself can be apprehended as it exists. Being is a condition for all apprehension. But a personal being which has an intellectual essence cannot only be apprehended, but can also inform us about itself, so that its openness to apprehension is more perfect.

That is why at the school of Consequential Thomism there appeared the conviction that the definition of Boethius should be modified in the light of the new *existential* metaphysics of St Thomas. Boethius associates his definition with the act of essence, which is form, but it should be associated to the first act of being – act of existence, because persons exist in a more perfect way than non personal beings. M. Gogacz has proposed a new definition of person. The person is an individual being of intellectual subsistence (*intellectualis subsistentia individuum ens*).¹³ As we can see, the term *natura* used by Boethius was replaced by *subsistentia*, which is another approach to the essence of being. Subsistence is an essence of the individual being understood as having transcendental qualities, which refers the definition of person to the act of existence. The term *rationalis* was replaced by *intellectualis*, which refers the definition to the power of the human soul rather than to operations made by the intellectual being. The term reason describes the intellectual powers in operation when reasoning and evaluating, so the definition of Boethius described the person in the aspect of operation. A being who can operate reasonably is a person. The new definition refers to the metaphysical structure of the person who is intellectual, so it describes a person more precisely and according to the metaphysical method of Aquinas. Operation is an accident, but accidents are always posterior to substance so the proposed definition says that a being can operate reasonably because it is a person.

The new definition of person is certainly a very interesting attempt to understand human nature better. It is also very important as a basis for other problems of philosophical anthropology, like the dignity of the person, and specific relations between personal beings.

New conception of creation

The second consequence of underlining the role of the act of existence in a human being, which I would like to present, is a new approach to the problem of creation. The structural approach does not indicate all the principles of man, because the principles in a man that exists are not sufficient to explain how that man came into being. Man cannot create himself and therefore there must exist an external principle or principles. The first and most important external principle is God who is the supreme act of existence and the causal principle. The most obvious description of the creation of man is that God as the subsisting act of existence (*ipsum esse subsistens*) creates the act of existence (*ipsum esse*) of man. However, in the texts of St Thomas we cannot find such a description. In all places where the creation of man is discussed Aquinas makes a distinction between the creation of the human soul and the creation of the human body.¹⁴ This does not help us understand this problem. In the questions about human nature, he is arguing that man is a substantial unity of body and soul.¹⁵ These arguments are very strong because of a common opinion held in his age that the human soul is in itself a substance and is only linked to a body.¹⁶ This unity of body and soul seems to be broken in the hereditary approach. It seems natural to say that the creation of man is a creation of his act of existence. To create is to give existence to something which did not exist. St Thomas discusses the creation of body and soul in specific questions saying that the human soul is created by God but that the body comes from the parents.¹⁷ So after placing the emphasis on the substantial unity of the human being in the structural approach we observe a very severe distinction between body and soul. This issue seems to be even more problematic when we add what Aquinas says, namely that only the human soul needs to be created directly by God, because only the human soul is subsistent. The human soul is subsistent so it has existence itself but non rational souls have existence as a composition of form and matter.¹⁸ It is clear that Aquinas, by saying that, is defending the immortality of the human soul, but this does not remove the difficulty of a division between body and soul in the creation of the human being.

Those problems were the inspiration to develop the theory of the creation of man in the Warsaw School of Consequential Thomism in the light of the metaphysics of existence. God is pure act of existence and as existence he gives existence. The effect must be proportional to the cause and therefore to create means to give existence, not form.¹⁹ The act of existence in the moment of creation gives realness to the essence, which

is forming thanks to the other external principles which are effecting on the new being.²⁰ This process cannot be understood in a physical way like the moments in time but in a metaphysical way. The act of existence is firstly only metaphysical and we cannot say that there was a moment in time when the human being existed without the essence. However we can clearly see that the act of existence is no longer only the existence of essence in a passive way. It is rather active; it makes essence something real. The basic consequence of understanding creation in that way is that God can no longer be an exemplar cause. St Thomas says that God as a creator of form must have the ideas, exemplar and ideal forms of all created forms.²¹ Therefore M. Gogacz proposed a new understanding of other external principles in place of an exemplar cause. These external principles are related to the essence of man and are called *end principles*. The understanding of these principles is another subject developed in the Warsaw School of Consequential Thomism. According to M. Gogacz the *end principle* operates in a way that is different from that of the causal principle. The former operates by making being like itself. The essence of man is the composition of body and soul.²² The chief *end principle* of the body is the DNA of the parents, and also food and everything else which is necessary to build the human body.²³ The human soul is different than that of an animal and therefore it needs a special *end principle* which is appropriate to the human soul. This principle is an immaterial substance which is traditionally called angel. The necessity of an angel as the *end principle* of the human soul is also proposed by M. Gogacz.²⁴

Probably the most important difficulty which appears with this new understanding of the origins of man is how God, the causal principle, knows what he creates. If he is not the creator of form, how does he create man as a man? We must notice that this question can also be posed when we accept St Thomas's understanding of creation but then it concerns non intellectual beings, whose form is not created by God. The answer to that question is simple. God does not create the act of existence anywhere but in a certain place and in the environment of other end principles. Human beings cannot be created without cooperation of the parents, and in this new conception without the cooperation of a substance separated from matter. It is worth noticing that this approach to the genesis of the human being indicates that man becomes man at the very moment of conception, because at this moment man has all the principles which make him what he is, that is, a human being. This ends all theories that an intellectual soul can be created later and then joined to a body, as

was suggested by many commentators of St Thomas. This new theory of creation certainly needs more careful study, but it also an attempt to solve the above mentioned problems in the spirit of St Thomas.

Conclusion

I believe that by presenting these two problems of philosophical anthropology I showed an example of the attempts to develop the thought of St Thomas in the Warsaw School of Consequential Thomism. These attempts testify that the writings of Aquinas are not only worth studying but that they could be an inspiration to formulate new conclusions to the problems which had only been alluded to by St Thomas, as I believe the doctrine of Aquinas is not a fully closed system, but rather it permits the intellect to search for new paths to the truth.

¹ Differences between Thomistic schools are well shown in: K. Bańkowski, "Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu", *Studia Philosophiae Christianae*, XXXII/1996 nr 2, pp. 211-219; and also: M. Gogacz, "Współczesne interpretacje tomizmu", in *Znak* 113, (1963), pp. 1339-1353.

² *S.Th.*, I, q. 75, intr.: "Et primo de natura ipsius hominis et de eius productione".

³ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki* (Warszawa 1987), pp. 33-38.

⁴ P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, (Warszawa 1994).

⁵ *Ibid.*, pp. 153-179.

⁶ *De ente et essentia*, II.

⁷ *S.Th.*, III, q. 2, a. 1, corp.

⁸ The term subsistence has many meanings in the text of Aquinas. A definition of subsistence as an approach to essence was worked out in our school. M. Gogacz, *Próba heurystyki subzystencji i osoby*, *Studia Philosophorum Medii Aevi*, t. 8, *Subzystencja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, (Warszawa 1987), pp. 119-131.

⁹ *S.Th.*, I, q. 27, a. 1.

¹⁰ *S.Th.*, I, q. 29, a. 3, corp.

¹¹ *S.Th.*, I, q. 4, a. 1, corp.

¹² *S.Th.*, I, q. 2, a. 3.

¹³ M. Gogacz, *Próba heurystyki subzystencji i osoby*, *Studia Philosophorum Medii Aevi*, t. 8, *Subzystencja i osoba według św. Tomasza z Akwinu* (Warszawa 1987), p. 14.

¹⁴ St Thomas describes creation of human in this way in: *In Sent.*, II, 18, 2, 1; *S.c.G.*, II, 87; *S.Th.*, I, q. 90-91.

¹⁵ *S.Th.*, I, q. 75.

¹⁶ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej wieków średnich* (Warszawa 1987), p. 326.

¹⁷ There is a distinction between an origin of first and all other men. The body of Adam was made by God of the slime of the earth. *S.Th.*, I, q. 91, a. 1.

¹⁸ *S.Th.*, I, q. 91, a.1.

¹⁹ M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje* (Warszawa 1985), p. 21.

²⁰ *Ibid.*, p. 22.

²¹ *S.Th.*, I, q. 15, a. 3.

²² M. Gogacz, *op. cit.*, p. 36.

²³ *Ibid.*, pp. 36-39.

²⁴ M. Gogacz, *Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich, Człowiek we wspólnocie Kościoła* (Warszawa 1979), pp. 87-116.

THOMAS ABSCONDITUS
PRESENZA DI TOMMASO D'AQUINO
NEL PENSIERO DI MAX SCHELER

DANIELA VERDUCCI

1. Max Scheler's *Gesammelte Werke* hosts frequent references to Thomas Aquinas, though in them it always seems that Scheler does not know how to reach the authentic heart of Thomistic thought and rather remains entangled in equating it with the rationalistic and formalizing tendencies of the neo-Thomistic renewal. In fact, Scheler declares more than once that he considers himself an Augustinian and expects to see the interaction of phenomenology with the seeds of Augustinianism bring forth a new flowering, both philosophical and religious. In addition, Scheler rigidifies the reflection of Saint Thomas into the mould of the partial identity of philosophy (metaphysics) and religion, which means that a sure knowledge of God's existence is gained only indirectly through the conclusions constructed on the existence and nature of the world, thus excluding, because it is an ontologism, the possibility of an immediate natural knowledge of the divine.

2. In substance, however, Scheler is much more open to Thomistic penetration than any other modern thinker up to and including Heidegger. In fact, Scheler shares with Thomas "the real plexus of the *ens*" to use the expression of C. Fabro, *Introduzione a San Tommaso*, Ares, Milano 1997, p. 14, a shared living of "the essence and the *esse* as *actus essendi*, that keeps in action ... essence with all the properties that it has in the ultimate plexus of the composition with *esse ut actus essendi*". Notwithstanding the biographical events that distanced him from the Catholic Church, one cannot deny that Scheler had perhaps an unaware but essential Thomistic authenticity.

1. INTRODUZIONE

La figura di Tommaso d'Aquino giganteggia ambigualmente sulla cultura filosofico-religiosa del XX secolo, rispetto alla quale funge tanto da benevolo argine difensivo dagli eccessi gnoseologici e prassistici della modernità esausta quanto da arcigna sentinella di un assetto di pensiero pre-moderno, forzato nell'astratta forma di un'insuperabile immutabilità.

L'esemplare congruenza del pensiero tomistico con il cristianesimo cattolico dichiarata dall'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII, dove si auspicava anche una ripresa dello studio di quel pensiero in vista di una nuova primavera filosofica del cristianesimo cattolico, suscitò infatti reazioni discordanti: se da un lato la filosofia cristiana riprese nuova vita con il diffondersi dei movimenti neoscolastico e neotomista in particolare, dall'altro vanno registrate anche forti reazioni oppostive a volte addirittura scomposte.

Max Scheler mantiene in questo panorama una posizione singolare. Egli si era formato con Rudolf Eucken e, almeno sino al 1908, aveva partecipato attivamente al cenacolo intellettuale che intorno a quest'ultimo si era costituito a Jena. Vi si veicolava la filosofia modernista francese, che promuoveva uno "spiritualismo modernista" basato sulla messa a confronto delle acquisizioni filosofico-religiose moderne e kantiane con il sistema di pensiero tomistico.¹ Tuttavia, se la critica euckeniana del monismo epistemologico moderno conseguente al predominio della tecnica trova Scheler d'accordo ad intendere e praticare la filosofia quale forma di eticità, radicata nell'imperativo spirituale di dar corso ad "un autonomo mondo dell'azione",² connesso con il divino, crescente è in Scheler il disagio nel constatare che Eucken non intende spingersi a precisare la genesi dello spirito né nella sua valenza metafisica né nelle sue condizioni di possibilità: Eucken, soddisfatto o prigioniero dell'assolutismo etico, ritiene di poter considerare risolta la questione dell'unione dello spirito divino con quello umano con la posizione di principio per cui quella continuità antropo-teologica "deve compenetrare e mantenere in vita l'intera storia universale";³ né sembra preoccuparsi di dar conto della concreta continuità dell'essere spirituale, da lui pure così opportunamente enfatizzato, procedendo ad esaminare le forme positive in cui lo spirito si articola come sapere o almeno le correlate e ineludibili esperienze di forme di mancata attuazione dello spirito.⁴

È precisamente su tale questione della storicità dello spirito che Scheler prende congedo da Eucken, ritenendo che il maestro non solo l'abbia lasciata irrisolta ma addirittura abbia mancato di impostarla a causa dei limiti intrinseci all'unilateralismo della sua posizione "spiritualista", che ricusava sia ancoraggi antropologici che radicamento metafisico. Sullo stesso livello di rigidità teoretica d'altra parte si collocava agli occhi di Scheler la speculazione tomistica, almeno nella rappresentazione di W. Windelband⁵ con cui era entrato in contatto: il tomismo vi risultava perdente nel confronto con la storia, dal momento che, interpellato dalle nuove esigenze investigative portate avanti dal complesso degli incipienti interessi scientifici ed economici, tutti puntati sull'efficacia realizzativa e di trasformazione, aveva

voluto pervicacemente ribadire l'unicità della verità teologico-filosofico-scientifica, pur analogicamente articolata. Né aveva saputo approfittare della flessibilità teoretica che, almeno in apparenza, lo strumento della doppia verità consentiva agli scotisti, i quali potevano così asserire in metafisica l'univocità dell'essere. Nel medioevo maturo, infatti, i domenicani intendevano soprattutto preservare il moderno pensiero scientifico dal relativismo che incombeva su di esso nella misura in cui abbandonava il nesso con il fondamento metafisico-teologico, fino a quel momento in vigore: per questo accusavano gli scotisti di indurre allo scetticismo veritativo. Le loro preoccupazioni sortirono però l'effetto opposto: il nuovo pensiero, indotto a porsi sempre più sulla difensiva, rispetto alla prospettiva metafisico-teologica tradizionale, giunse infatti a recidere con questa ogni legame, proprio in forza della considerazione che la scienza moderna avrebbe potuto essere libera di ricercare e di efficacemente operare, solo dopo che si fosse conquistata uno spazio a-metafisico, *etsi Deus non daretur*.

Il pensiero di Tommaso d'Aquino è dunque inizialmente recepito da Scheler come strutturalmente pre-moderno e così rigido nella sua flessione antico-razionalistica da non poter essere ri-utilizzato in alcun modo, neppure applicandogli il metodo fenomenologico d'indagine, quella "ragazza tuttofare" (*Mädchen für alles*)⁶ che tanto aveva potuto nella ripresa di efficacia speculativa dell'agostinismo.

2. MOMENTI DELLA PRESENZA DI SAN TOMMASO NEL PENSIERO DI SCHELER

2.1. *Nel 1914*

Anche nel saggio del 1914, *Der Bourgeois und die religiösen Mächte*, Scheler sottolinea con forza il carattere anti-moderno del tomismo, in dialettica con Werner Sombart che, nel volume *Der Bourgeois*, aveva invece voluto rappresentare "le dottrine morali e la prassi della confessione ad esse conformi di Tommaso d'Aquino e della sua scuola", come concause o almeno cause "derivate e retroattive" rispetto alla configurazione dello spirito capitalistico, precedentemente e autonomamente avvenuta.⁷ Secondo Sombart infatti già l'affermarsi, sullo spirito agostiniano della chiesa più antica, del razionalismo della prima scolastica, portatore della specificità e del valore dell'elemento naturale-razionale su quello della rivelazione e della grazia, e in generale dei fattori mondani su quelli sovramondani, documenta la presenza e l'attività del "tipo biologico borghese" anche all'in-

terno della religione e delle chiese cristiane.⁸ Coerentemente a tale posizione formale, Sombart trova nel sistema dottrinale tomistico “la prima giustificazione relativa di un impulso puramente mondano all’acquisizione, indipendente dalla tendenza verso beni salvifici”. Su tale impulso originario all’acquisizione egli innesta poi, al contrario di quanto ritiene Max Weber, anche il nuovo impulso al lavoro.⁹

Scheler osserva che se va riconosciuto che Sombart documenta la sua tesi con molte citazioni tratte dalla letteratura tomistica¹⁰ nelle quali testualmente “viene affermato il diritto razionale e (indirettamente) voluto da Dio di un tale impulso, insieme con le abilità che ad esso si collegano (astuzia, la ‘regina della virtù’, moderazione, parsimonia)”, non si può tuttavia sottacere che, in tale operazione sombartiana di collegare la lettera della dottrina morale di Tommaso con la vita economica coeva, all’etica tomistica viene imposto uno spirito che non le appartiene. Infatti, continua Scheler, per confermare la sua idea di un tomismo moderno, in quanto pienamente partecipe dello spirito razionalistico-borghese, Sombart deve operare l’extrapolazione violenta dell’etica razionale della legge naturale, presente in Tommaso, “dall’insieme organico di questa grande espressione sistematica della coscienza etico-cristiana tardo medioevale”, strappandola a forza dall’etica dell’ordinamento etico-religioso di salvezza. Sombart deve spingersi addirittura a negare che abbia un qualunque effetto pratico nella configurazione dell’ethos economico, quella componente essenziale e qualificante della dottrina morale tomistica, che è l’idea già agostiniana “dell’amore per Dio come scopo finale, assoluto e sommo, semplicemente etico”.¹¹

Scheler si diffonde a stigmatizzare quanto l’ermeneutica sombartiana sottoponga la dottrina morale di Tommaso ad una autentica spoliazione essenziale, privandola proprio “dell’elemento specificamente cattolico e tomistico”, per il quale essa è costituita come totalità organica e come continuità, avvertita in maniera viva, di due fattori ovvero “della dottrina razionale in senso naturale e della dottrina della grazia e della redenzione in senso specifico”. Tale articolata unità vivente di natura e grazia vale poi per ogni ambito di azione e di vita, né può far parte dello spirito di Tommaso d’Aquino l’attribuire tutta la vita economica e politica esclusivamente all’etica naturale razionale, dal momento che la stessa legge etica naturale è per Tommaso “soltanto la voce che comincia a diventare percepibile nella ragione dell’uomo della *lex divina* unitaria”.¹² Anche nella coeva prassi della confessione, continua Scheler, attraverso la quale le dottrine di Tommaso potevano avere un’incidenza allargata, oltre lo strato colto del clero cui immediatamente si rivolgevano, si manteneva del resto una configurazione

unitaria e interrelata del piano naturale e di quello soprannaturale della vita: come se il sistema naturale dei costumi e delle virtù si “ri-tirasse” spontaneamente per lasciar spazio alla grazia soprannaturale e godere dell’incremento etico che ne conseguiva. Insomma, ribadisce Scheler, l’etica razionale in senso moderno e capitalistico ha potuto acquistare la sua specifica forza d’urto soltanto dopo la dissoluzione di quella unità e continuità di natura e grazia, propria della prima scolastica, che fu operata dal nominalismo e volontarismo francescano, “i cui rappresentanti (Duns Scoto e Guglielmo d’ Occam) pongono per principio, la volontà e lo scopo in Dio come nell’uomo al di sopra dell’idea della legge razionale”, separando così ciò che sottostà alla ragione da ciò che sottostà alla rivelazione. Fu a partire di qui, e non dal razionalismo aristotelico tomista, che connette per contiguità analogica teologia naturale e teologia rivelata, che l’etica razionale poté evolvere nel senso di un complessivo distacco dall’ethos cristiano dell’amore e della grazia attraverso il socinianesimo, la teologia progressista e la moderna teoria del diritto naturale dell’Illuminismo.¹³

Sombart ha così sottaciuto, secondo Scheler, “il carattere rigorosamente intellettualistico e contemplativo” dell’etica di Tommaso insieme alla sua concezione organica di ogni “umana società”, che nel concetto aristotelico di forma raccoglie tanto uomini quanto generi di attività umane. Egli ha pure minimizzato la superiorità che nell’etica tomistica appartiene alle virtù dianoetiche rispetto a quelle pratiche, misconoscendo che la razionalizzazione della vita che Tommaso persegue, con il suo sistema di virtù e di educazione, serve “per far scorrere, anche nella vita mondana di tutti i giorni, la corrente delle forze della grazia, e per farle lievitare grazie a questa corrente”. Non si tratta, come nel moderno sistema razionalistico di virtù, seppure identicamente denominate, di promuovere “il risparmio di forza nell’uso del tempo e delle forze vitali, al fine di realizzare buoni affari”, secondo la massima per cui “il tempo è denaro”.¹⁴ Né ha niente a che fare con l’ascesi erotica dell’uomo capitalistico, che vede nelle passioni le “guastafeste di un agire economico razionale”,¹⁵ l’arginamento cristiano delle pulsioni erotiche, proposto nell’etica di Tommaso. Quest’ultimo è infatti, piuttosto, il “libero sacrificio del piacere sessuale allo scopo di rendere libero lo spirito per la contemplazione di una sfera divino-celeste”¹⁶ e per la confluenza del suo potenziale energetico “nell’unica grande passione concentrata che dai tempi di San Bernardo caratterizza la religiosità cattolica: l’amore per Cristo e l’emulazione di Lui nella vita povera”.¹⁷

Anche sul piano della pulsione all’accumulazione e al lavoro, “il tipo dell’imprenditore capitalistico ascetico, sicuramente non ha alcuna conti-

guità con l'asceti cattolica",¹⁸ nella quale la passione "viene trasformata in un'energia d'amore religiosa e quindi rivolta verso l'alto".¹⁹ Secondo l'autentico spirito dell'etica tomista infatti "lo scopo di tutta l'inquietudine umana viene spostato nella visione, piena di quiete, della maestà divina" al cui servizio d'amore e di contemplazione sta ogni attività della volontà. A dominare l'asceti dei moderni è viceversa una sorta di tensione infinita verso un infinito perfezionamento: ed è solo l'implacabilità di quella a conferire a tutte le imprese terrene l'assoluta "serietà" e l'importanza indiscutibile che esse hanno per l'uomo capitalistico.²⁰

Sorprendentemente, dunque, proprio mentre ribadisce la propria valutazione anti-moderna della dottrina tomistica e prende le distanze dall'immagine di un Tommaso d'Aquino promotore dello spirito capitalistico, tratteggiata da Sombart, Scheler mostra di trovarsi in grande consentaneità con l'autentica dottrina cattolica, che Tommaso aveva mirabilmente sistematizzato per i suoi contemporanei. Anzi, egli sembra qui ritenere che una riproposizione di essa, purché magistralmente immedesimativa e vivente, anziché meramente imitativa e dottrinale, sarebbe opportuna per il presente della Germania e dell'Europa. Invece, annota con amarezza Scheler, Sombart e i suoi ispiratori appartenenti a "un cattolicesimo di centro, *soi-disant* progressista" hanno inteso di dover aggiornare il dettato di uno dei massimi pensatori cattolici, "per respingere il rimprovero della cosiddetta arretratezza del cattolicesimo, confrontato, naturalmente, agli ideali del liberale borghese moderno". Per questo hanno spogliato il tomismo di ogni elemento religioso e mistico e ne hanno ricavato ciò che "può adattarsi alle tre figure tipiche del cattolicesimo pubblico tedesco, cioè al politico, al corporativista e al maestro di scuola", gonfiando le parti secondarie ed elevandole a idee centrali, a scapito dell'autentico spirito tomistico, l'unico tuttora capace di indurre sviluppi innovatori, anche se pre-moderno nel contenuto.²¹

2.2. Nel 1920

Quando nel 1920 Scheler tiene agli accademici cattolici di Colonia la conferenza sul valore e la dignità del lavoro, la sua prossimità al cattolicesimo tomista è massima: non solo perché il suo atteggiamento finora solo cattolicizzante lo aveva condotto nel 1916 alla cosiddetta "seconda conversione" ma soprattutto perché la sua idea del lavoro umano come processo psico-fisico "sempre spiritualmente condizionato",²² qui espressa, non può trovare altrove fondamento metafisico. In questo senso, non può infatti consentirgli la dottrina marxiana del lavoro come "merce" "che andrebbe

stimata unicamente in base ai costi di riproduzione (o rispettivamente in base al loro valore di lavoro) necessari per il mantenimento della vita dell'operaio",²³ né quella del liberalismo, che elimina tutte le motivazioni di carattere assoluto al lavoro e le sostituisce con "l'egoismo", "il solo vero fuoco che spinge la nostra volontà di lavorare".²⁴ Neppure il razionalismo alla Fichte può sostenerlo, dal momento che in esso "l'attività senza tregua, che si serve dell'uomo più che appartenere a lui, diviene effettivamente Dio".²⁵ Anche all'interno delle confessioni cristiane non cattoliche vige una concezione del lavoro che Scheler giudica ridotta e unilaterale: da una parte c'è infatti il quietismo lavorativo dei cristiani ortodossi, dall'altra l'iperattivismo dei protestanti, sia luterani che liberali, calvinisti, puritani.²⁶

Stupisce a questo punto, che Scheler dichiari nella Prefazione alla prima edizione di *Vom Ewigen im Menschen*, l'opera che nel 1920 lo consacrò come pioniere del rinnovamento della filosofia della religione di orientamento cattolico, non solo che "i primi fondamenti della costruzione sistematica di una teologia naturale", esposti nel volume, sono ritenuti dall'autore "più sicuri di quelli tradizionali ed anche più adatti ad essere intesi e apprezzati dall'uomo contemporaneo" dei sistemi tradizionali edificati sul fondamento della religione, come quello di Tommaso d'Aquino. Ma nella pagina si legge addirittura che è profonda convinzione di Scheler quella per cui, mantenendosi sul terreno della filosofia di Tommaso, non si potrà giungere mai più ad una conoscenza naturale di Dio in grado di accomunare i popoli europei. A promuovere una tale unità della conoscenza può riuscire ormai soltanto "una teologia dell'esperienza del divino" come quella che Scheler stesso ha abbozzato, ponendosi con il metodo fenomenologico sulle tracce di Agostino.²⁷

Nella sezione intitolata *Problemi di religione*, la questione dell'attualità o attualizzabilità del tomismo viene approfondita: Scheler spiega che a suo parere nel tomismo si esprime una particolare modalità di rapporto tra filosofia come metafisica e religione. Tale configurazione può essere denominata sistema dell'identità parziale nella misura in cui si distingue sia dal fideismo, che nega alla stessa religione naturale una fonte di conoscenza filosofica sia dal sistema dell'identità totale, proprio della gnosi e del tradizionalismo.²⁸ È vero che il tomismo rappresenta "una grande tradizione spirituale"²⁹ che ha attraversato tutta la cultura europea dall'epoca di Tommaso d'Aquino fino ad oggi, ma esso, soprattutto nella recente ripresa da parte di Leone XIII, si affida per la conoscenza dell'esistenza di Dio al "sapere sicuro" ovvero al solo percorso gnoseologico oggettivo, che muove sulla base delle conclusioni tratte dall'esistenza e dall'essenza del mondo. Essa può apprendere qualcosa dell'intima essenza divina esclusivamente

tramite “l'accettazione del contenuto offerto nella teologia positiva dalla rivelazione di Cristo”.³⁰ In questo modo però il tomismo si irrigidisce a dismisura in un unilaterale oggettivismo, perché viene emendato anche delle tracce di quell'agostiniano *cognoscere in lumine Dei*, che deve appartenere ad ogni anima se la sua adesione al dato rivelato deve aver luogo con un'adeguata motivazione soggettiva: infatti solo l'esperienza di una corrispondenza interiore con le verità rivelate, in un “contatto diretto e immediato con Dio, che [l'anima individuale] potrebbe poi trasporre nella sua coscienza riflessa”, può consentirla.³¹ Scheler mostra comunque di ritenere già schiettamente tommasiano il privilegio accordato, nella relazione della ragione umana al divino, alla flessione causale oggettivante: fu Tommaso infatti a intendere per primo l'agostiniano *cognoscere in lumine Dei* come un *cognoscere per lumine Dei*, nel quale cioè la relazione conoscitiva dell'uomo verso Dio da esistenziale e vissuta si trasformava “in senso oggettivamente causale”. Scheler auspica tuttavia di poter dimostrare in uno studio apposito, che non sarà mai realizzato, aggiungiamo noi, che “in Tommaso d'Aquino le tracce delle concessioni fatte a questa corrente [agostiniana] della conoscenza di Dio siano più numerose di quanto la scuola tomistica moderna non sia incline a riconoscere”.³²

2.3. *Nel 1926*

Quando Scheler propone sulla rivista di Berlino, “Die neue Rundschau”, una ricognizione storica sulle opinioni riguardanti «l'essenza e l'origine dell'uomo», ricostruendo una sorta di «storia dell'autocoscienza che l'uomo ha di se stesso» ovvero ri assemblando in ordine cronologico i “generi tipico-ideali fondamentali, in cui [l'uomo] ha pensato, osservato, sentito se stesso e si è considerato disposto negli ordinamenti dell'essere”, è mosso dalla esigenza di contribuire a scuotere dai contemporanei il fardello delle categorie tradizionali sull'uomo. Se di quel peso, che opprime l'uomo di oggi senza che egli se ne sappia rendere conto, ci si vuole liberare, occorre infatti, secondo Scheler, in primo luogo, prenderne coscienza fino ad “imparare a conoscere queste categorie nella loro origine storico-spirituale in maniera dettagliata”.³³ In esse confluiscono i livelli di crescente consapevolezza di sé che l'essere umano ha maturato nel corso dell'intera storia della civiltà: al sentimento di unità con tutti i viventi proprio dell'uomo primitivo si è aggiunta con i greci l'individuazione, nel vivente umano, del logos che, “in quanto agente specifico, deve spettare soltanto all'uomo” e che perciò lo pone molto al di sopra di tutti gli esseri, in rap-

porto con la divinità stessa. Con l'avvento del Cristianesimo, poi, e delle sue teorie dell'umanità di Dio e della filiazione da Dio l'uomo ha assunto un'importanza cosmica e metacosmica che il greco e il romano del mondo classico non avrebbero osato ascrivere.³⁴ Un ulteriore incremento nell'autoconsiderazione di sé l'autocoscienza umana l'ha realizzato con l'età moderna, quando Duns Scoto e Suarez elevarono a principio d'individuazione dell'uomo la sua anima spirituale, indipendentemente da una prima materia individuante e in forza del suo solo essere spirituale. Ricordiamo che un tale principio d'individuazione per Tommaso d'Aquino poteva competere soltanto all'*angelus*, alla *forma separata*, alla *substantia completa*. Del resto, in Descartes autocoscienza e coscienza di Dio si compenetrano in maniera così profonda che non occorre più un sillogismo che dal mondo conduca all'esistenza di Dio, ma al contrario "è il mondo stesso che viene conseguito soltanto a partire dalla luce originaria della ragione sciente che si radica immediatamente nella divinità".³⁵

In questo *excursus*, Scheler ribadisce la sua primitiva valutazione del sistema dottrinale di Tommaso: si tratta di una costruzione che se da un lato può essere fatta confluire nella concezione antropologica occidentale dell'uomo come *homo sapiens*, comune fino a Kant, dall'altro è stata abbandonata e sopravanzata dalla modernità;³⁶ né i tomisti hanno voluto dare sviluppo a quei fermenti tommasiani che avrebbero potuto esprimere elementi di congenialità anche nei confronti della sensibilità immanentistica dell'uomo moderno o di quella tutta presa dal lavoro dell'uomo della tarda modernità.³⁷ Ed ora è troppo tardi...

3. CONCLUSIONE

In conclusione, la presenza di Tommaso d'Aquino appare nel pensiero di Max Scheler via via sempre più oscurata dall'immagine irrigidita, che di lui e della sua poderosa e innovativa opera, la tradizione storica ha consegnato. L'autentico Tommaso d'Aquino risulta per Scheler sempre più nascosto dalla interpretazione che fonti accreditate forniscono, né egli intende operarne la ripresa fenomenologica che invece ha avviato per Agostino. Resta tuttavia nel pensiero di Scheler, una potente consentaneità, per quanto carsica come s'è visto, con lo spirito autentico della filosofia di Tommaso: tale istintiva consentaneità ha evitato a Scheler di arenarsi nelle interpretazioni essenzialiste della metafisica, fondate sul formalismo della seconda scolastica anziché sul dettato tomistico. Diversamente sarebbe accaduto ad

Heidegger, il quale proprio per sfuggire a quelle secche filosofiche avrebbe optato invece per la distruzione della storia dell'ontologia e l'appiattimento della filosofia sul mero piano esistenziale.³⁸ Fu dunque nella sequela irriflessa allo spirito del tomismo, che Scheler potè intraprendere, oltre le tradizionali cosmologia e metafisica oggettive, ormai esaurite, la via nuova di una "metafisica degli atti" o metaantropologia,³⁹ che nella nostra età contemporanea ripropone un risultato di pensiero analogo a quello raggiunto da Tommaso allorché "partendo dall'affermazione aristotelica dell'atto come *enérgeia* (cfr. *Metaph.*, IX, 9, 11048 b 31 ss.) emergente e anteriore alla potenza, era ritornato, come per un processo di scoperta immanente alla comprensione ultima, alla posizione dell'esse come atto originario ... [sviluppando una] concezione assolutamente originale e unica dell'esse, quale atto distinto dall'essenza".⁴⁰

¹ Cf. R. Eucken, *Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten*, Reuther & Reichard, Berlin 1901; idem, *Geistige Strömungen der Gegenwart*, Veit & C., Leipzig 1904; idem, *Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit*, Haacke, Bad Sach's 1910, già in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1885.

² R. Eucken, *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt: neue Grundlegung einer Weltanschauung*, Veit & C., Leipzig 1899, pp. 25-29. Tr. it. del passo in: G. Caronello, *Dallo spiritualismo al personalismo. Ipotesi sulla genesi del «Formalismo» di Max Scheler*, Saggio introduttivo a M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, tr. it. di G. Caronello, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 21*.

³ R. Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Veit & C., Lipsia 1901, p. 433. Tr. it. del passo in: G. Caronello, *Dallo spiritualismo al personalismo ...*, cit., p. 24*.

⁴ Cf. M. Scheler, "Zur Religionsphilosophie" (recensione a R. Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*), in *Gesammelte Werke*, a cura di M. Scheler e M. Frings, (d'ora in avanti: GW), vol. I, *Frühe Schriften*, Francke, Bern und München 1971, pp. 341-2. Inoltre: idem, *Kultur und Religion* (recensione a R. Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*), in GW I, pp. 344-5 e 348-9.

⁵ Max Scheler, nel saggio giovanile *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (GW I, cit., nota 2 di p. 27), fa esplicito riferimento in proposito all'opera di W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, Mohr, Freiburg 1892, p. 253 (tr. it. di C. Dentice d'Accadia, *Storia della filosofia*, Giuntina, Firenze 1986).

⁶ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, GW 5, 1954, p. 13. Tr. it. di U. Pellegrino, *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano 1972, p. 115.

⁷ M. Scheler, "Der Bourgeois und die religiösen Mächte", in *Die Weissen Blätter*, n. XI-XII, luglio-agosto 1914, pp. 1171-91. Ora in GW 3, *Vom Umsturz der Werte*, 1955, pp. 362-81. Tr. it. di R. Racinaro, "Il borghese e i poteri religiosi", in: M. Scheler, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Guida, Napoli 1988, p. 65. Cf. anche: W. Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, (1913), Rowohlt, Reinbek 1988. Tr. it. di H. Furst, *Il borghese*, Guanda, Parma 1994.

⁸ Ivi, pp. 65-6.

⁹ Ivi, p. 66.

¹⁰ Tra i referenti contemporanei di Sombart, Scheler richiama esplicitamente lo studio di F. Keller, *Unternehmung und Mehrwert: eine sozial-ethische Studie zur Geschäftsmoral*, apparso nella collana *Schriften der Görresgesellschaft* (Schöningh, Paderborn) nel 1912 e lo scritto di A. Wagner, *Das Naturgesetz nach der Lehre des Thomas von Aquino*.

¹¹ Scheler, *Il borghese e i poteri religiosi*, cit., p. 67.

¹² Ivi, pp. 67-8.

¹³ Ivi, p. 68.

¹⁴ Ivi, pp. 71-2.

¹⁵ Ivi, p. 73.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Ivi, p. 74.

¹⁸ Ivi, p. 75.

¹⁹ Ivi, p. 74.

²⁰ Ivi, pp. 69-70.

²¹ Ivi, p. 69.

²² M. Scheler, "Wert und Würde christlicher Arbeit", in: *Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker, zur Pflege der katholischen Weltanschauung*, 1920/21, pp. 75-89. Ora, con il titolo "Arbeit und Weltanschauung", in GW 6, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 1963, pp. 273-90. Tr. it. di R. Racinaro, "Lavoro e 'Weltanschauung'", in: *Lo spirito del capitalismo ...*, cit., p. 233.

²³ *Ibid.*

²⁴ Ivi, p. 237.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Ivi, p. 234.

²⁷ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, cit., p. 8; tr. it., p. 109.

²⁸ Ivi, p. 242.

²⁹ Ivi, p. 407.

³⁰ Ivi, p. 243.

³¹ Ivi, p. 407.

³² *Ibid.*

³³ M. Scheler, "Mensch und Geschichte", in *Die neue Rundschau*, XXXVII, 1926, pp. 449-76. Ora in GW 9, *Späte Schriften*, 1972, pp. 120-45. Tr. it. di R. Racinaro, "Uomo e storia", in *Lo spirito del capitalismo ...*, cit., p. 258.

³⁴ Ivi, p. 259.

³⁵ Ivi, p. 260.

³⁶ Ivi, p. 265.

³⁷ Attribuiamo anche ai tomisti e neotomisti un giudizio che già nel 1924 e poi nel 1926 Scheler esprime in senso generico: "Nelle mani delle chiese dogmatiche, tuttavia, l'arma più temibile contro la metafisica è la proibizione anche del semplice dubbio circa le proposizioni e le cose concernenti la fede. Questo principio considera 'peccato' ogni altro dubbio ad eccezione del 'dubbio metodico' e così – unito all'identificazione con il sistema platonico-aristotelico, cioè con una determinata metafisica storico-positiva, inscindibile dalla caratteristica peculiare di tutta la cultura greca, con una cosiddetta 'philosophia perennis' e con la dottrina del 'sano intelletto umano' e della ragione 'universalmente valida' – esso non solo paralizza di fatto ogni evoluzione del pensiero metafisico, non solo fa

intendere in modo del tutto erroneo, sia sul piano dottrinale che su quello storico, ogni sviluppo di tal genere effettivamente compiuto, costruendo identità dove esistono invece distanze cosmiche (ad esempio tra il Dio di Aristotele, il 'primo motore' e 'pensiero dei pensieri', *nóesis nóeseos*, e l'idea ebraico-cristiana di Dio), ma con ciò pietrifica e dogmatizza anche una determinata metafisica", in: M. Scheler, *Sociologia del sapere*, tr. it. di D. Antiseri, Abete, Roma 1976, pp. 145-146. Tit. orig.: *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW 8, "Die Wissensformen und die Gesellschaft", 1960, p. 82.

³⁸ Cf. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1970, pp. 46-47. Tit. orig.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927, ora in: *Gesamtausgabe*, hrsg. von F.W. von Herrmann, B. II, Klostermann, Frankfurt am Main 1983.

³⁹ M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, GW 9, cit., pp. 75-84. Tr. it. di R. Racinaro, "Weltanschauung' filosofica", in *Lo spirito del capitalismo ...*, cit., p. 253.

⁴⁰ C. Fabro, *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Edizioni Ares, Milano 1997, p. 16.