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 2

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. II

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 2005

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.

ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to thank Dott.ssa Gabriella Marino, Dott. Lorenzo Rumori and Dott.ssa Alessandra Petrillo of the Pontifical Academy of Sciences for their valuable help in the preparation of this volume.
A.L.

ISBN 88-88353-06-2

© Copyright 2005

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS
VATICAN CITY

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.

SOMMARIO/CONTENTS

Discorso di S.S. Giovanni Paolo II alla Pontificia Accademia di San Tommaso XVII

Pórtico Abelardo Lobato, O.P. XXI

Portico – English version XXVI

SEZIONE CRISTOLOGICA/CHRISTOLOGICAL SECTION

Las tentaciones de Cristo y su impecabilidad según Santo Tomás
Gabriela Aybar 3

La libertad de Cristo y sus consecuencias para la libertad humana según Tomás de Aquino
Lluís Clavell 10

Christocentrism According to Thomas Aquinas
Mariasusai Dhavamony, S.J. 22

Redemptor humanae rationis
Štěpán Martin Filip, O.P. 40

Amor divino – amor humano. Reflexiones desde el humanismo cristiano sobre la familia
María Lacalle Noriega 53

Natura assumptibilis. *Die Eignung der menschlichen Natur für die hypostatische Union nach Thomas von Aquin*
Thomas Marschler 65

Alétheia e omòiosis. *Intorno a Cristo come verità in san Tommaso d'Aquino*
Andrea Milano 81

The Human Person as Image and Sign
Alice Ramos 101

SEZIONE METAFISICA/METAPHYSICAL SECTION

Apuntes para una bioética integral de la persona desde la metafísica tomista
Salvador Antuñano Alea 113

La universalidad de la causa primera
Ignacio Mª Azcoaga Bengoechea 130

La evangelización de la cultura en el pensamiento del "Doctor Humanitatis"
María Fernanda Balmaseda Cinquina 148

Bonum Communius Ente. *On the Priority of the Good in St Thomas and the 'Essence' of Thomism*
Hugh Barbour 169

La filosofía como búsqueda de la verdad. Cinco años de la Fides et ratio
José María Barrio Maestre 182

The Connection between M.A. Krąpiec's Existential Thomism and P.F. Strawson's Analytic Philosophy
Gabriela Besler 194

È l'unicità della persona il fondamento metafisico della sua dignità?
Stephen L. Brock 204

El humanismo católico y el futuro. Perspectiva de Santo Tomás de Aquino
Alberto Caturelli 217

La "novità" dell'umanesimo cristiano: il primato della libertà e dell'amore
Santino Cavaciuti 229

Concepto de persona. El "yo contingente" frente al "yo sustantivo"
Aquilino Cayuela Cayuela 239

Risposta di San Tommaso d'Aquino al problema dell'essere dell'uomo odierno
István Cselényi 246

The Semiotic Animal. A Postmodern Definition of Human Being Superseding the Modern Definition 'Res Cogitans'
John Deely 261

Man's Irreconcilable Freedom
Matthew del Nevo 275

The Metaphysical Presuppositions of Freedom
John Dudley 287

La metafísica del acto de ser como recurso interdisciplinario en la comunidad universitaria
María Teresa Enríquez Gómez 296

On Existence. Some Contributions by Antonio Millán-Puelles
José J. Escandell 304

El conocimiento indeterminado de Dios en Tomás de Aquino, Como horizonte trascendental que posibilita y suscita la inferencia demostrativa de Dios
Joaquín Ferrer Arellano 311

Santo Tomás y la concepción cristiana del hombre como unidad sustancial
Silvana Filippi 323

Verso San Tommaso d'Aquino. Percorsi fabriani
Rosa Goglia 339

Inmediación y mediación en el conocimiento de la verdad. La perspectiva de Tomás de Aquino
Cruz González-Ayesta 361

St Thomas Aquinas Metaphysics in China
Matthias Lu 372

La sempiternidad *del alma humana en Santo Tomás*
Gabriel Martí Andrés 379

Cultivar la vida interior
Joan Martinez Porcell 385

Veritas sequitur esse. *Truth as a Consequence of the Existence of Things*
Andrzej Maryniarczyk 396

Metaphysical Aspects of Aquinas' Doctrine of the Spiritual Life
Heather McAdam Erb 408

Las tesis metafísicas de Tomás de Aquino y la física contemporánea
Julio Raúl Méndez 427

Metafísica y humanismo
Fernando Moreno Valencia 440

El debate universitario según el método de Tomás de Aquino, como medio privilegiado de promover la vuelta al humanismo cristiano en el tercer milenio
Miguel Ortega de la Fuente 445

La filosofía de la naturaleza como filosofía segunda en Aristóteles y en Tomás de Aquino
Rafael Pascual, L.C. 454

Fundamentos metafísicos de la persona humana como camino para establecer un humanismo cristiano
María Laura Picón de Alessandrini 467

En torno a la síntesis de Santo Tomás según el P. Ramón Orlandis S.I.
Antonio Prevosti Monclús 474

Thomist Humanism, Realism, and Retrieving Philosophy in Our Time
Peter A. Redpath 484

La semejanza perfectiva de la imagen divina en el hombre a propósito de la Summa Theologiae*, I, 93, 9*
Elisabeth Reinhardt 493

Hermenéutica del hombre, libertad y metafísica del acto
Luis Romera 507

Ser y esperar en el umbral del tercer milenio
José María Romero Baró 517

El "Proyecto Hombre Moderno" y el urgente retorno al actus essendi
Faustino Ruiz Cerezo 525

La metafísica como único modo de vuelta al humanismo cristiano en el tercer milenio
Ana Mª Sánchez-Cabezudo Rodríguez
Miguel Ortega de la Fuente 541

La mente inmaterial en Tomás de Aquino
Juan José Sanguineti 548

Bases filosóficas para una recuperación del concepto de humanismo
Davor Simic Sureda, María Luisa Silva Castaño 561

La ética como filosofía primera; la propuesta levinasiana y la metafísica tomista
Eneyda Suñer Rivas 569

L'ontologia e le implicazioni del reale
Italo Tampellini 576

On a Rejection of Essentionalism
Paweł Tarasiewicz 589

Humanismo y tomismo. Prolegómenos para la re-fundación de la filosofía cristiana
José Vega Delgado 601

La superación de la subjetividad entre la memoria del alma y el historicismo posthumano
Alejandro Verdés i Ribas 609

The Privative Nature of Evil and its Necessity According to St Thomas
Gintautas Vyšniauskas 622

SEZIONE MORALE/MORAL SECTION

Desafíos de la cultura pos-moderna a la perspectiva moral humanista de Santo Tomás de Aquino
Domingo F. Basso 631

La noción de benevolencia en Robert Spaemann
Misericórdia Anglès Cervelló 664

L'amour ignoré. Une critique thomiste de l'humanisme moderne: la thèse de D.-J. Lallement (octobre 1938)
Gilles Berceville 680

Die ethische rolle der Gefühle beim „Doctor des Humanums" Thomas von Aquin
László Boda 697

Note per un'interpretazione sintetica dell'etica di Tommaso d'Aquino
Angelo Campodonico 707

El derecho y la justicia en Tomás de Aquino
Hugo Emilio Costarelli Brandi 716

Reflexiones acerca del método analógico prudencial en la ética según la tradición aristotélica-tomista
Claudia Franco Sentíes..... 731

La intemperancia de una sociedad infantil
Carlos Goñi Zubieta..... 741

Kant and Aquinas on the Grounds of Moral Necessity
John F.X. Knasas..... 748

Tomás de Aquino y su lección sobre la esperanza
Ana Teresa López de Llergo 754

El humanismo personalista en bioética
María Liliana Lukac de Stier 761

Las referencias de Santo Tomás a la ética estoica
Margarita Mauri..... 772

Consenso y justicia legal. Contemporaneidad y carácter histórico-permanente de la cuestión
Evaristo Palomar Maldonado 781

Sobre los fundamentos morales del valor económico en Santo Tomás
Antonio Páramo de Santiago 787

"Instinto del Espíritu Santo" y filiación divina, en Santo Tomás de Aquino
Llucià Pou Sabaté 805

La quiebra del humanismo en la cultura moderna
Modesto Santos Camacho..... 821

Aquinas, Ockham and the Negative Authority of Conscience
Takashi Shogimen..... 830

Contemporary Problems in Property in the Light of the Economic Thought of St Thomas Aquinas
Garrick Small 843

Synderesis in Moral Actions
Dalia Marija Stancienė 856

Algunas consideraciones en torno a la ley natural y el bien común
Julián Vara Martín 863

Prospettive tomiste per l'etica del XXI secolo
Aldo Vendemiati 874

SEZIONE SCIENTIFICA/SCIENTIFIC SECTION

Science, Reason and Faith in the Third Millennium
Mariano Artigas 893

Dalla physica *alla* fisica. *Galileo e i gradi di astrazione*
Lorella Congiunti 909

Realismo y ciencia: volver a Tomás
Rafael Fayos Febrer 928

La finalidad en el mundo natural y los datos de la ciencia experimental
Pablo López Martín 941

Modern Science and the Material World
Patrick Mason 953

L'anima in Tommaso D'Aquino, morte cerebrale e problemi in bioetica
Elena Postigo Solana 962

La estructura de la filosofía de la naturaleza y su conexión con la antropología, en Tomás de Aquino
Héctor Velázquez Fernández 977

Pasado y presente de la doctrina de los grados de abstracción. Notas sobre su valor epistemológico
María Ángeles Vitoria 988

Elenco dei Partecipanti/List of Participants..... 999

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, prol.
[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'oblìo 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 peldaño 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 las 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 plenarias, y de diversas secciones. En todas ellas había un tiempo para la exposición y otro para la discusión. Las plenarias 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 sito *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.
Julio 2004

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.
July 2004

SEZIONE CRISTOLOGICA

CHRISTOLOGICAL SECTION

LAS TENTACIONES DE CRISTO Y SU IMPECABILIDAD SEGÚN SANTO TOMÁS

GABRIELA AYBAR

Saint Thomas devotes question 41 of the III *Pars* of the *Summa Theologiae* to the study of the temptations of Christ in the desert. Aquinas considers this event as having an important role in the divine plan of salvation. On the one hand, the certainty of the temptations of Christ is unquestionable, since the Sacred Scripture makes this very clear (cf. *Mt* 4, 1-11; *Mk* 1, 12-13; *Lk* 4, 1-23). However, Aquinas wants to defend its viability. On the other hand, the fact that Christ was free from the *fomes peccati* means that He did not experience what Saint Thomas calls *tentatio carnis*. Therefore the question lies in the relationship between Christ's impeccability and the temptations. The only temptation that Jesus could have experienced is the *tentatio ab hoste* (of the world and the devil). Christ is subject to this type of temptation – like all men – by suggestion, persuasion or presentation of a desirable object whether visible or invisible. Saint Thomas shows how Satan 'persuades' Christ in each one of these temptations, trying to achieve complicity of the sensitive appetite. Aquinas also shows how in each of the three temptations there is the matter of different types of sin. The temptations of Christ indicate to us His profound solidarity with the sinner.

Jesús fue tentado. Es una afirmación estremecedora, que parece en neto contraste con la realidad divino-humana de Cristo, el Verbo Encarnado.

Por otro lado, sabemos por Revelación que nuestros primeros padres fueron sometidos a una prueba antes del pecado original. Este "probar" o "tentar" iba a demostrar la calidad de la libertad humana, capaz de elegir voluntariamente cumplir o no la voluntad de Dios.

Los Evangelios sinópticos nos narran que Cristo quiso también estar sometido a la tentación del diablo. Podemos afirmar entonces que la tentación forma parte del diseño salvífico del Padre de enviar su Hijo al mundo para destruir la obra del demonio.

Se trata, en efecto, de un acontecimiento que viene considerado por los teólogos como uno de los principales misterios de la vida del Verbo Encarnado. A lo largo de los siglos se ha profundizado en él desde un punto

de vista exegético y espiritual, dejando más en un segundo plano su estudio cristológico-soteriológico.[1]

En este trabajo intentaremos mostrar la perspectiva cristológica que ofrece Santo Tomás al misterio de las tentaciones de Cristo en el desierto.

Ahora bien, cabe preguntarnos: ¿qué cosa puede decir sobre esta temática la cristología del Doctor Angélico al teólogo cristiano del tercer milenio? ¿Contiene todavía lecciones válidas que pueden ayudarlo a formular de modo correcto el misterio del Hijo de Dios Encarnado?

La respuesta presupone una precisa valoración de la obra cristológica del Angélico. Entre los cultivadores de la ciencia teológica, la cristología de Santo Tomás siempre ha suscitado gran admiración y continúa a suscitarla aún en nuestros días.[2] Por otra parte, la razón que nos movió a estudiar este misterio de la vida de Cristo a la luz de la doctrina del Aquinate, ha sido la constante insistencia de la Iglesia, Madre y Maestra: "el Magisterio ha elogiado repetidamente los méritos del pensamiento de Santo Tomás y lo ha puesto como guía y modelo de los estudios teológicos".[3]

Impulsados por estos motivos, nos decidimos a abordar el tema de las tentaciones de Cristo en la *Summa Theologiae*. Estamos convencidos que el Aquinate, en muchas cuestiones y específicamente en ésta, contiene virtualidades aún por desarrollar, que pueden resultar de gran ayuda para aclarar cuestiones que, en mayor o menor medida, interesan al teólogo de hoy.

Santo Tomás dedica la q. 41 de la III *Pars* de la *Summa Theologiae* al estudio del misterio de las tentaciones de Cristo en el desierto. En razón de la unión hipostática, Cristo era esencialmente impecable y carecía del *fomes peccati*, es decir, del desorden introducido en el hombre por el pecado original. La pregunta teológica que surge entonces es acerca de la realidad de la tentación de Cristo, de la manera en que el Hijo de Dios hecho hombre ha podido realmente padecer la tentación. A lo largo de este trabajo veremos el modo en que el Aquinate busca responder con coherencia teológica a la pregunta planteada.[4]

Dentro de la III *Pars* de la *Summa Theologiae*, la q. 41 se encuentra en la sección donde el Angélico desarrolla el *progressus* de la vida de Cristo en este mundo que abarca desde las qq. 40 a 45. Lafont opina que en este apartado Santo Tomás no pretende, por lo demás, hacer un comentario al Evangelio hablando estrictamente, sino que lo que le interesa son los aspectos de la vida humana de Cristo, esenciales para manifestar su Persona y su misión.[5] Desde el primer artículo de esta sección encontramos – como destaca Lafont – los temas principales de la cristología del Angélico: Cristo vino al mundo primeramente para manifestar la verdad,

para librar a los hombres del pecado y para que por Él tengamos acceso a Dios.[6] El Evangelio tiene por objeto manifestarnos esta realidad de Cristo a través de una vida humana concreta, de la que el Angélico quiere considerar las etapas características: tras las consideraciones generales sobre la manera de vivir del Señor en este mundo,[7] se pregunta sobre la tentación de Cristo, sobre su doctrina, sobre sus milagros y finalmente sobre la Transfiguración.[8]

Una vez contextualizada la q. 41, pasemos ahora a desarrollar el tema que nos ocupa: cómo el Hijo de Dios ha podido sufrir la tentación.

Lo primero que Santo Tomás busca responder al iniciar el estudio de este misterio de la vida de Cristo es la razón de su conveniencia. De entrada el Angélico pone de relieve el valor soteriológico que revela este misterio:

> Cristo quiso ser tentado: primero, para darnos auxilio contra las tentaciones. Por lo que dice San Gregorio: "no era indigno de nuestro Redentor querer ser tentado, puesto que vino para ser muerto, para que así venciese nuestras tentaciones con las suyas, como venció nuestra muerte con la muerta suya".[9]

Santo Tomás no reduce la Redención del género humano a la Pasión y Muerte de Cruz, sino que ve en todo el obrar de Cristo la eficiencia salvífica: todos los *acta et passa Christi in carne* tienen valor de redención. Se podría decir que las tentaciones de Cristo son "instrumento" de salvación, capaces de tener un influjo activo de la gracia – del "auxilio" – por parte de Dios. Aportan algo propio a la salvación: la gracia para no dejarnos caer en la tentación.[10]

Ahora bien, al preguntarse sobre la realidad de la tentación de Cristo, sobre qué tipo de tentación ha experimentado Cristo, Santo Tomás excluye absolutamente la *tentatio a carne*, aquella que viene del interior del hombre.[11] Dicha tentación, que proviene del *fomes peccati* o concupiscencia – secuela del pecado original – no puede darse sin pecado.[12] La tentación que viene del interior implica un movimiento desordenado y pecaminoso del apetito sensible, que emancipado del imperio de la razón, tiende de manera autónoma al "mal que se presenta bajo apariencia de bien". Dicha inclinación desordenada del apetito sensible busca tentar o inducir a la razón y a la voluntad a consentir.

En razón de su impecabilidad, Cristo permaneció inmune a este tipo de tentaciones.

El Aquinate deduce entonces que el único tipo de tentación que Cristo ha podido sufrir es la *tentatio ab hoste* o del enemigo, que viene del mundo y del demonio. Dice Santo Tomás: "Aunque Cristo no tuvo que luchar inte-

riormente contra el *fomes peccati*, luchó en cambio exteriormente contra el mundo y el diablo".[13]

Este tipo de tentación puede acaecer sin pecado, porque se verifica por sola sugestión exterior.[14]

Ahora bien, este modo de tentación por vía de sugestión exterior, el Aquinate lo toma de la distinción dada por San Gregorio Magno, que diferencia un triple grado en la tentación: por vía de sugestión, por vía de delectación y por vía de consentimiento.[15] Dice Santo Tomás:

> La primera – la sugestión – procede del exterior (*ab extrinseco*), y puede darse sin pecado. La segunda – la delectación – viene del interior (*ab intrinseco*), y aquí comienza a darse el pecado, que llega a su perfección por medio del consentimiento. Sólo el primer grado pudo darse en Cristo, no los restantes,[16]

concluye Santo Tomás.

¿Qué implica para Cristo sufrir la tentación *ab extrinseco* o *ab hoste* y por vía de sugestión? ¿Se puede decir que fue verdadera tentación?

Para responder debemos acudir a las *Quaestiones disputatae De Malo*, donde Santo Tomás trata de manera precisa y clara sobre el primer grado de tentación: la sugestión exterior. Al preguntarse sobre la causa del pecado, se interroga sobre la parte que posee el demonio en el pecado del hombre.[17] Descarta absolutamente la idea de que el diablo pueda ser la causa del pecado como aquel que mueve directamente la voluntad humana, pero admite que puede ser el que la persuada (*per modum persuadentis*).[18] "El demonio es la causa del pecado" escribe también el Aquinate en la *Summa Theologiae* "sólo en cuanto que persuade a obrar o en cuanto que propone un objeto apetecible."[19]

Esta persuasión puede cumplirse de una doble manera:

a) visible: el demonio se aparece bajo forma sensible, como por ejemplo cuando tienta a Adán en el paraíso o a Cristo en el desierto;

b) invisible: el diablo se presenta como proposición posible a los sentidos internos. Así lo explica el Santo:

> Toda la operación interior del demonio se ejerce sobre la fantasía y el apetito sensitivo, moviendo los cuales puede inducirnos a pecado, bien presentando a la imaginación alguna forma imaginaria, bien estimulando el apetito sensitivo a alguna pasión.[20]

Ambas operaciones entenebrecen la razón para que consienta al pecado. Este es el modo en que el demonio induce interiormente a pecar.[21]

Santo Tomás reconoce que estas maneras que tiene el demonio de persuadir las aplicó al tentar a Cristo en el desierto: se le apareció bajo forma

sensible y le presentó a sus sentidos internos formas imaginarias buscando estimular su apetito sensible.[22]

En la primera tentación – seguimos la narración del Evangelio de San Lucas – Satanás apela al apetito sensible de Cristo, presentándole a sus sentidos internos la imagen de un objeto apetecible como es el convertir las piedras en pan: "si eres Hijo de Dios, di a esta piedra que se convierta en pan".[23] De este modo, el diablo esperaba inducir a Cristo – hambriento puesto que llevaba cuarenta días de ayuno – a consentir en lo que Aquino llama "deleite de la carne" (*carnis oblectatio*).[24]

Las otras dos tentaciones también buscan implicar el apetito sensible de Cristo. La segunda tentación de Cristo – "te daré el poder y la gloria del mundo"[25] – trata de persuadir la "concupiscencia de los ojos" (*concupiscentia oculorum*) o el deseo codicioso de poseer placenteramente dinero y cosas materiales.

La tercera tentación – "si eres Hijo de Dios, arrójate desde aquí porque escrito está: dará órdenes acerca de ti a sus ángeles para que te protejan y te lleven en sus manos"[26] – apela a la "soberbia de vida" (*superbiam vitae*) o el desordenado deseo de grandeza.[27]

De este modo, Cristo padeció sobre sí verdadera y humanamente la presión del tentador. Con total dominio de su apetito sensible y reconociendo el desorden natural de lo presentado por el diablo, Cristo rechaza con su voluntad humana las tentaciones.[28]

Como destaca Gondreau, Santo Tomás atribuye un gran valor soteriológico al rechazo de estas tentaciones, ya que, siguiendo a San Ambrosio, el Teólogo dominico ve en ellas la materia de todo tipo de pecado.[29] En este misterio de la vida del Verbo Encarnado se ve cómo Cristo rechaza el pecado en su totalidad y nos manifiesta, a la vez, su profunda solidaridad con el hombre pecador: "porque no tenemos un Sumo Sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras debilidades, sino que siendo (Cristo) como nosotros, ha sido tentado en todo, excepto en el pecado" (*Heb* 4, 15).[30]

[1] Citamos algunos artículos y libros que pueden interesar para un estudio en el área exegética: B. Prete, "La tentazione di Gesù nell'ermeneutica della Summa Theologiae (III, q. 41)", *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. 4, Edizioni Dominicane Italiane, Napoli 1977, pp. 169-186; M. Vosté, "Exegesis Novi Testamenti et Sancti Thomae Summa Theologica", *Angelicum* 24 (1947), pp. 3-19; G. Cavalcoli, "La lotta contra il tentatore", *Sacra Dottrina* 31 (1986), pp. 179-224; J. Dupont, *Le tentazioni di Gesù nel deserto*, Paideia,

Brescia 1970; L. Panier, *Récit et commentaires de la tentation de Jésus au desert. Approche sémiotique du discours interprétatif*, Éditions du Cerf, Paris 1984; B. Rey, *Les tentations et le choix de Jésus*, Éditions du Cerf, Paris 1986; S.R. Garrett, *The Temptations of Jesus in Mark's Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids 1998.

[2] Cf. B. Mondin, *La Cristologia di San Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità*, Urbaniana University Press, Roma 1997, p. 229.

[3] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Fides et Ratio*, en AAS 91 (1999) p. 78.

[4] Citamos alguna bibliografía de utilidad para profundizar en el tema: J.P. Torrell, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin. Tome 1*, Desclée, Paris 1999 y P. Gondreau, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Aschendorff Verlag, Münster 2002.

[5] Cf. G. Lafont, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1964, p. 430.

[6] Cf. *S.Th.*, III, q. 40, a. 1, in c. Santo Tomás también lo indica en la introducción general de la III *Pars*: "Quia Salvator noster Dominus Iesus Christus, teste Angelo, 'populum suum salvum faciens a peccatis eorum' (*Mt* 1, 21), viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur" (*S.Th.*, III, prol).

[7] Cf. *S.Th.*, III, q. 40.

[8] Cf. *S.Th.*, III, qq. 41-45.

[9] "Christus tentari voluit, primo quidem, ut nobis contra tentationes auxilium ferret. Unde Gregorius dicit, in homilia, non erat indignum Redemptori nostro quod tentari voluit, qui venerat et occidi, ut sic tentationes nostras suis tentationibus vinceret, sicut mortem nostram sua morte superavit" (*S.Th.*, III, q. 41, a. 1, in c).

[10] Afirma Santo Tomás: "omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam" (*S.Th.*, III, q. 48, a. 6, in c). No pretendemos tratar el tema de la eficiencia de los misterios de la vida de Cristo porque nos excederíamos en la extensión del desarrollo del argumento que nos ocupa. Por otro lado, en el presente estudio nos centramos en el aspecto cristológico, es decir, en el modo en que Cristo pudo ser tentado, y no en el soteriológico.

[11] El Aquinate se sirve de la distinción dada por Alejandro de Hales, Hugo de San Victor y Pedro Lombardo, entre *tentatio ab hoste* – que es exterior – y *tentatio a carne* – que surge del desorden interior –. "Dividuntur tentatio quae est a carne et tentatio quae est ab hoste; tentatio enim quae est ab hoste dicitur exterior; quae vero interior, a carne. Est tamen quaedam ab hoste interior, et illa tentatione non fuit tentatus Christus" (Alejandro de Hales, *Summa Theol. (Summa hal.)* Pars II, Libro II, inq. 2, tr. 2, sect. 2, q. 1, a. 3, II. Hugo de San Victor escribe: "Porro sciendum est duo esse tentationum genera, unum exterius, alterum interius. Exterior tentatio est quando nobis extrinsecus malum sive visibiliter sive invisibiliter faciendum suggeritur. Interior tentatio est quando ex motu pravae delectationis intus animus ad peccandum sollicitatur" (*De sacr. Christ. fidei*, Libro I, pt. 7, c. 9) (PL 176, 290). Cf. Pedro Lombardo, *II Sent.*, d. 21, c. 6.

[12] "Tentatio autem quae est a carne, non potest esse sine peccato, quia haec tentatio fit per delectationem et concupiscentiam ... Et ideo Christus tentari voluit ab hoste, sed non a carne" (*S.Th.*, III, q. 41, a. 1, ad 3). Cf. *De Malo*, q. 3, a. 3, ad 8.

[13] "Licet non sustinuerit impugnationem interiorem ex parte fomitis, sustinuit tamen exteriorem impugnationem ex parte mundi et diaboli" (*S.Th.*, III, q. 15, a. 2, ad 3).

[14] "Tentatio autem quae est ab hoste, potest esse sine peccato: quia fit per solam exteriorem suggestionem" (*S.Th.,* III, q. 41, a. 1, ad 3).

[15] "Sed sciendum nobis est quia tribus modis tentatio agitur, suggestione, delectatione et consensu" (San Gregorio Magno, *Homiliarum in Evangelia*, Libro I, hom. 16, n. 1 [PL 76, 1135]).

[16] "Gregorius dicit, quod est triplex tentationis gradus, scilicet per suggestionem, delectationem et consensum. Prima ab extrinseco est, et potest esse sine peccato; secunda est ab intrinseco, in qua incipit esse peccatum; quae quidem perficitur per consensum. Primus gradus potuit esse in Christi, non alii" (*In Matth.* 4, 1, lect. 1, n. 311).

[17] Cf. *De Malo* q. 3, aa. 3-4.

[18] Cf. *Ibid.*, q. 3, a. 3 c.

[19] "Diabolus sit causa peccati ... sed solum per modum persuadentis, vel proponentis apetibile" (*S.Th.,* I-II, q. 80, a. 1, in c). Y en otro texto nos dice también: "quod daemon etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut supra dictum est, aliqualiter immutare inferiores hominis vires, ex quibus etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur" (*S.Th.,* I, q. 114, a. 2, ad 3).

[20] "Tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum. Quorum utrumque commovendo, potest inducere ad peccatum: potest enim operari ad hoc quod imaginationi aliquae formae imaginariae praesententur; potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem" (*S.Th.,* I-II, q. 80, a. 2, in c).

[21] Cf. *Ibid*.

[22] Cf. *S.Th.,* III, q. 41, a. 1, ad 3.

[23] Cf. *Lc* 4, 3.

[24] Cf. *S.Th.,* III, q. 41, a. 4, ad 4. Santo Tomás toma este término de San Ambrosio.

[25] *Lc* 4, 6.

[26] *Lc* 4, 9.

[27] "Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quae per sensum carnis sustentationem aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicuis huiusmodi acceptionis, sicut sunt pecunia, ornatus vestium, et alia huiusmodi; et haes quidem animalis concupiscentia vocatur concupiscentia oculorum ... Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad superbiam viate; nam superbia est appetitus inordinatus excellentiae" (*S.Th.,* I-II, q. 77, a. 5, in c).

[28] A quien se plantea la "incompatibilidad" en Cristo de que pueda padecer la tentación y poseer a la vez la visión beatífica, Torrell argumenta que se puede aplicar lo mismo que explica Santo Tomás sobre la Pasión: mientras que Cristo era viador, la gloria de lo más profundo del alma no redundaba ni en la parte inferior del alma ni en el cuerpo; y viceversa, lo padecido en la parte inferior de su Humanidad no privaba a su alma de la fruición de Dios. Lo mismo sucedía al padecer Cristo las tentaciones (cf. J.P. Torrell, *Le Christ en ses mystères* ..., p. 241).

[29] Cf. *S.Th.,* III, q. 41, a. 4, ad 4. Desde el punto de vista soteriológico Santo Tomás relaciona también las tentaciones con el mesianismo de Cristo. Este aspecto podría ser otro tema a estudiar y desarrollar en una comunicación.

[30] Cf. P. Gondreau, *The Passions of Christ's Soul* ..., p. 357.

THE HUMAN PERSON AS IMAGE AND SIGN

ALICE RAMOS

In this new millennium, Pope John Paul II is exhorting Christians to live in consonance with their faith, to be conformed to the light of Christ, and so to bear witness to Him, to become, as it were, a sign of divine life. Just as the beauty of nature has led in the past to the knowledge of God, now the beauty of a life lived in consonance with the light of Christ can become for many a 'new' access to God. Such an access requires, in my estimation, a theology of light, of glory, which has been called a theology of beauty, and which is present in the writings of Pope John Paul II, as well as of St Thomas Aquinas, although not as explicitly as in the former. According to John Paul II, 'the religion founded upon Jesus Christ is a religion of glory'. Glory here can be understood as divine radiance, the irradiation of the good. Since light is one of the essential features of beauty, a theology of glory will obviously be concerned with beauty. The purpose of this paper will be to set the foundations for a theology of glory or beauty by concentrating briefly on what Aquinas says regarding the human person as image and the task which man as image of God has with respect to the rest of creation.

1. *Introduction*

There is a great convergence of thought between Pope John Paul II and St Thomas Aquinas, although as is well known, the Holy Father is also indebted to the phenomenological school. Concerning the latter, I wish only to point to the Holy Father's sensitivity to the language of signs – what appears as purely physical is the bearer of meaning and as such can be 'read' and known. It is interesting to note that while contemporary culture is to a great extent very secularized, it is nonetheless also sensitive to the presence of signs in its midst.[1]

Now from the beginning of his pontificate, John Paul II has directed our gaze to Christ the Redeemer because as he puts it the human person can only understand and find himself by contemplating and assimilating the mystery of the redemption. Christ reveals man to himself, because He

is the revelation of God's love for man, and man can only comprehend himself and his life in an encounter with this love.[2] It becomes therefore imperative that the human person draw near to Christ, and in so doing he will be struck by a sense of wonder at the mystery of God and of man himself. Christ enlightens men's minds and hearts; His light is transformative provided we seek to live the truth He makes known to us. Our lives transfigured by the light of Christ will bear witness to the love of God, and the eloquent language of a transfigured life will be capable of amazing the world.[3]

In embarking on the new millennium, the Pope focuses our attention on the light of Christ and calls us to respond to this light in such a way that we become its reflection. The magnificence of his words in a passage from *Novo Millennio Ineunte* should be cited; he says:

> A new century, a new millennium are opening in the light of Christ. But not everyone can see this light. Ours is the wonderful and demanding task of becoming its 'reflection.' This is the *mysterium lunae*, which was so much a part of the contemplation of the Fathers of the Church, who employed this image to show the Church's dependence on Christ, the Sun whose light she reflects. It was a way of expressing what Christ himself said when he called himself the 'light of the world' (*Jn* 8:12) and asked his disciples to be 'the light of the world' (*Mt* 5:14). This is a daunting task if we consider our human weakness, which so often renders us opaque and full of shadows. But it is a task which we can accomplish if we turn to the light of Christ and open ourselves to the grace which makes us a new creation.[4]

As we journey in this new millennium, John Paul II is reminding us of the great responsibility which Christian men and women have; he is exhorting Christians to live in consonance with their faith, to be conformed to the light of Christ, and so to bear witness to Him, to become, as it were, a sign of divine life.

Although the Christian vision leads to the expectation of 'new heavens' and 'a new earth', this does not lessen, but rather increases our responsibility for the world today.[5] Christians

> are called to restore to creation all its original value. In ordering creation to the authentic well-being of humanity in an activity governed by the life of grace, they share in the exercise of the power with which the Risen Christ draws all things to himself and subjects them along with himself to the Father, so that God might be everything to everyone' (cf. 1 *Cor* 15:28; *Jn* 12:32).[6]

The man or woman who is or has become a Christian has in fact become Christ Himself; this dignity of the Christian also brings with it the demand

of acting as Christ did. Union with Christ leads to mission: to reveal to others the face of God as Christ did and so to initiate them into the paths of divine life. As Pope John Paul II puts it, the communion of each individual with Christ 'will become a *sign* for all the world and a compelling *force* that will lead persons to faith in Christ'.[7] From an observation of Christian life, of men and women who through their actions and being 'shine out'[8] with the light of Christ because they have become deified, people will be struck with wonder, with a desire to understand the cause of such a life. Just as the beauty of nature has led in the past to the knowledge of God, now the beauty of a life lived in consonance with the light of Christ can become for many a 'new' access to God. Such an access requires, in my estimation, a theology of light, of glory, which has been called a theology of beauty, and which is present in the writings of Pope John Paul II, as well as of Thomas Aquinas, although not as explicitly as in the former. According to John Paul II, 'the religion founded upon Jesus Christ is a religion of glory'.[9] Glory here can be understood as divine radiance, the irradiation of the good.[10] Since beauty chiefly consists in light, a theology of glory will obviously be concerned with beauty. The purpose of this paper will be to set the foundations for a theology of glory or beauty by concentrating briefly on what Aquinas says regarding the human person as image and the task which man as image of God has with respect to the rest of creation.

2. *Aquinas on Divine Art and Man as Image*

To describe and understand God's creative activity, Aquinas often uses the metaphor of the divine artist. The knowledge of God which is one with His being is the cause of all things in so far as His will is joined to it. God's knowledge is to creatures as the knowledge of the artist is to the things made by his art.[11] Just as the artist works through the word conceived in his intellect and through the love of his will for some object, so also, Aquinas says, 'God the Father [makes] the creature through His Word, which is His Son, and through His Love, which is the Holy Spirit'.[12] The Word that is begotten immaterially from the Father is called the Son to show that He is of the same nature as the Father; He is also called Image to show that He is altogether like the Father.[13] The Word that is perfect, 'perfectly reflecting that of which He is the Image', is said to be beautiful.[14] In fact, all the three conditions of beauty are attributed to the Son or the Word: first, integrity or perfection, because the Son has in Himself 'truly and perfectly the nature of the Father', there is in Him 'supreme and primal life'; second, harmony

or due proportion, because there exists in Him as Image of the Father 'wondrous proportion and primal equality'; third, brightness or clarity, since the Son as Word 'is the light and splendor of the intellect', 'the art of the omnipotent God'.[15] In attributing the name Image to the Son, Aquinas also relies on Scripture, as in the words: 'Who is the Image of the invisible God, the first born of creatures' (*Col* 1:15), or 'Who being the brightness of His glory, and the figure of His substance' (*Heb* 1:3).[16]

Now since all things have been created through the Word or the Son, they participate through their being and form (through which the creature is determined to a species, and Aquinas says that species is appropriated to the Son)[17] in the beauty of the perfect Image. The relationship between the latter and the production of man is expressed in terms of the Exemplar and its copy. While the Son is the perfect Image of the Father, being equal and identical in nature to Him,

> in man there is some likeness to God, copied from God as from an exemplar; yet this likeness is not one of equality, for such an exemplar infinitely excels its copy. Therefore there is in man a likeness to God; not, indeed, a perfect likeness, but imperfect. And Scripture implies the same when it says that man was made to God's likeness; for the preposition *to* signifies a certain approach, as of something at a distance.[18]

Aquinas explains that man is said to be an image by reason of his likeness to the Exemplar, that is, by reason of his intellectual soul, and that man is also said to be created to the image of God, since he is an imperfect likeness of God.[19] The image of God exists in man as in something of a different nature from God; therefore, Aquinas says, 'in order to express the imperfect character of the divine image in man, man is not simply called the image, but to the image, whereby is expressed a certain movement of tendency to perfection'.[20] This tendency can also be considered in terms of a greater likeness of the image to the Exemplar, whereby the image becomes more like God and is assimilated to Him.[21] For this reason, Aquinas says that likeness may be considered as subsequent to image, since it is said that an image is like or unlike what it represents, and according to the degree of likeness the representation is either perfect or imperfect.[22] The perfection or completion of the image thus consists in representing the Exemplar, or the original, of which it is a copy, by its likeness to it, and so the end of the image, its purpose, is to acquire divine similitude.[23] Since to the Exemplar are attributed all the features of beauty, as was explained above, man as image is meant to imitate divine beauty in some way. Aquinas in fact notes that 'no one cares to make an image, except for the sake of the beautiful'.[24] Aquinas also attrib-

utes beauty to the act of reason,[25] and so man images God, participates in beauty, through his intellectual nature. Man can more perfectly be like God by imitating the being and activity of God which are those of a pure spirit knowing and loving itself. To the degree that man knows and loves God, he will become more like God and thus bring to completion the image that he is and participate more fully in beauty.

Aquinas makes clear how the proper or improper use of man's intellectual nature contributes to the approach to or the distancing of the image from the Exemplar. As he puts it:

> [It] is natural that the mind, in order to understand God, can make use of reason, in which sense we have already said that the image of God abides ever in the soul; *whether this image of God be so obsolete*, as it were clouded, *as almost to amount to nothing*, as in those who have not the use of reason; *or obscured and disfigured*, as in sinners, or *clear and beautiful*, as in the just; as Augustine says (*De Trin* xiv.6).[26]

In order to further explain how the image that is man will be perfected, how it will achieve a greater likeness to God, Aquinas also relies on the authority of another Father of the Church, namely, Damascene who says (*De Fid. Orth* ii.12) that

> the image implies an intelligent being, endowed with free will and self-movement, whereas likeness implies a likeness of power, as far as this may be possible in man. In the same sense likeness is said to belong to the love of virtue: for there is no virtue without love of virtue.[27]

In virtuous living man acts in accordance with his rational nature, and such action Aquinas characterizes as spiritually beautiful.[28] Virtue makes man more like God, whereas sin makes him unlike God. Since human nature by reason of the act of sin is not perfect, Aquinas tells us that man by himself cannot rise from sin.[29]

In the state of original justice, man possessed all the virtues;[30] his reason was subject to God and his lower powers subject to reason. It is interesting to note that the first man Adam before his fall into sin is described as 'refulgent with brightness'.[31] After the fall, however, 'he incurs a stain, inasmuch as he forfeits the lustre of grace through the deformity of sin'.[32] Disorder enters man's nature, as well as the world, through sin; man no longer possesses the light of grace. Just as order is 'the chief beauty in things',[33] it may be said that disorder is the privation of beauty. Man's nature can only be restored by God, and so Aquinas says: 'For since the lustre of grace springs from the shedding of Divine light, this lustre cannot be

brought back, except God sheds His light anew'.[34] So for man to become like God, to imitate Him, man as image had to be re-created. While it is true that the light of natural reason whereby we discern good from evil is nothing else than the imprint on us of the divine light,[35] and that sin cannot entirely take away from man the fact that he is a rational being, it is nevertheless the case that the sin of the first man not only destroyed the gift of original justice which held together all the powers of man in a certain order but also diminished the good of nature, viz., the natural inclination to virtue. Man's nature wounded by sin cannot do all the good natural to it; it cannot be restored by itself. So the Son of God, Light from Light, who assumes human nature, restores man's nature and thus reconciles man with God. What Aquinas calls 'the image of re-creation' is found in the just,[36] in those justified by God's grace through the redemptive work of the Incarnate God, the Son. And yet the recreated image is for an ulterior image, which Aquinas calls 'the image of glory', and which is found only in the blessed, that is, in those who have attained eternal life.[37]

Now the God who creates is also a provident God, directing all things towards their end. Since the end of man, life everlasting, which consists in seeing God, in the vision of the divine essence, exceeds created nature, the rational creature is led towards its end, directed, as it were, by God. That part of divine providence which directs rational creatures towards the end of eternal life is called predestination; Aquinas says that,

> predestination is a kind of type of the ordering of some persons towards eternal salvation, existing in the divine mind, [and that] [t]he execution of predestination is the calling and magnification [or justification], according to the Apostle (*Rm* viii.30).[38]

Aquinas quotes Scripture (*Eph* i.4-5) to further explain what is meant by predestination: 'God chose us in Him before the foundation of the world'.[39] 'He hath predestined us unto the adoption of children of God'.[40] Man is adopted as to the gifts of grace and glory. By bestowing His grace, which is according to Aquinas 'a certain beauty of the soul',[42] God makes man whom He adopts worthy to receive the inheritance of eternal life, of divine beatitude.[43] Those foreknown by God have also been predestined by Him to 'become conformed to the image of His Son' (*Rm* viii.29). Now man is likened to the Son or the Eternal Word since he was made through the Word. He is also likened to the Word of God due to his intellectual nature. Man is, moreover, likened to the Eternal Word 'as to the oneness of the Word with the Father, which is by reason of grace and charity. ... And this likeness perfects the adoption: for to those who are thus like Him the eternal inheritance is due'.[44] By the work of

creation God communicates to man a certain likeness to Himself, whereas by the work of adoption God communicates to those whom He foreknew the likeness of natural sonship. Aquinas says:

> [M]an is likened to the splendor of the Eternal Son by reason of the light of grace which is attributed to the Holy Ghost. Therefore adoption, though common to the whole Trinity, is appropriated to the Father as its author; to the Son, as its exemplar; to the Holy Spirit, as imprinting on us the likeness of the exemplar.[45]

Just as the work of creation has as its exemplar the radiance of the Father, divine art, so also the work of adoption is described in terms of divine artistry, for the Spirit 'restores nature to the beauty of the divine model, and returns to man his resemblance to God'.[46]

The restoration and elevation of man's nature to divine sonship is made possible, as was said above, through the Incarnate Word. As Aquinas so clearly puts it: 'The only-begotten Son of God, wanting to make us sharers in his divinity, assumed our nature, so that he, made man, might make men gods'.[47] God therefore becomes man so that man might become God.[48] Man becomes a 'son of light'; he does indeed become 'light' itself. The mystery of the Incarnation thus lays the foundations for an anthropology that moves toward God Himself and toward man's 'divinization'.[49]

Now since each thing acts according to its nature, man's nature restored by grace, made a participant of divine life, has the capacity to act in consonance with Christ, the perfect Image, the model. Aquinas tells us that an effect is most perfect when it returns to its source, and that the intellectual creature returns to God not only in likeness of nature but also by its activity. Those that have been predestined to be 'sons in the Son'[50] have been sent, as it were, to play a special role in the perfection of the universe, in the return of all things to God. The initial order of the universe is in view of the order of the whole to God, and divine providence is responsible for the ordination of things to their end. In ordering and directing creatures to the end, the intellectual creature, man, is made a special participant in God's providence, for it belongs to intellect to order. Thus, the intellectual creature by means of his proper activities, illuminated by the light of grace, can move and rule all other creatures, returning them to their end. Imbued with the light of grace and that of Christ, the Christian or adopted son has as his task 'the building of a more human world, a world fully in harmony with God's plan'.[51] Just as God freely brought into existence the order of the universe, man also is called upon to freely execute the order established by divine wisdom. It is not surprising then that the true development of this world by

the work of humanity should be the prelude for the definitive kingdom of God.[52] In fact, in speaking of the end time and the cleansing of the world, Aquinas says: '[A]ll that is ugly and vile will be cast with the wicked into hell, and all that is beautiful and noble will be taken up for the glory of the elect'.[53] Through activity governed by the light of grace and the light of Christ, man will be able to bring about what is 'beautiful and noble' for the ultimate renewal of the universe, drawing all things, as Christ did, to God the Father. Man's works are not therefore irrelevant to the kingdom of God.

In freely cooperating with grace, man's activities will moreover transform him, as Paul says, 'from glory to glory' (2 *Cor* 3:18), from the re-created image to the image of glory. Just as the re-created man, the predestined son, journeys toward his final glorification, the world too will be renewed, for the world as man's dwelling place should befit the dweller. And since the world was made to be man's dwelling and man will be renewed, so also the world.[54] Everything will at last be bathed in the light of God's glory; everything will 'shine out with greater brightness' and beauty,[55] for God will at last be 'all in all' (1 *Cor* 15:28). While man's intellect, assisted by the light of glory will see God in His essence, man's carnal eye will see God in His corporeal effects. As Aquinas says: 'The renewal of the world is directed to the end that after this renewal has taken place God may become visible to man by signs so manifest as to be perceived as it were by his senses'.[56] In this regard, Aquinas also quotes from Augustine:

> It is very credible that we shall so see the mundane bodies of the new heaven and the new earth, so as to see most clearly God everywhere present, governing all corporeal things, not as we now see the invisible things of God as understood by those that are made, but as when we see men ... we do not believe but see that they live.[57]

While at the present moment, we are merely imperfect images, imperfect signs, that can by grace and the light of Christ lead others to knowledge of God, we are not to forget that our light and beauty is a participation in God's unfathomable light and so that the glory, the beauty, is all His.

[1] Pope John Paul II, *Vita Consecrata* (Boston: Pauline Books & Media, 1996), n. 25.

[2] See Pope John Paul II, *Redemptor Hominis* (Boston: St Paul Editions, 1979), chap. II, n. 10.

[3] *Vita Consecrata*, n. 20.

[4] Pope John Paul II, *Novo Millennio Ineunte* (Boston: Pauline Books & Media, 2001), n. 54.

[5] Pope John Paul II, *Ecclesia de Eucharistia* (Boston: Pauline Books & Media, 2003), n. 20.
[6] Pope John Paul II, *Christifideles Laici* (Boston: St Paul Books & Media, 1988), n. 14.
[7] *Ibid*., n. 31.
[8] *Ibid*., n. 14.
[9] *Tertio Millennio Adveniente* (Boston: Pauline Books & Media, 1994), n. 6.
[10] Karol Wojtyla, *Sign of Contradiction* (New York: Seabury Press, 1979), p. 181.
[11] St Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 8, resp. Hereafter cited as *S.Th*.
[12] *S.Th.*, I, q. 45, a. 6, resp.
[13] *S.Th.*, I, q. 34, a. 2, ad 3.
[14] *S.Th.*, I, q. 39, a. 8, resp. See q. 93, a. 1, ad 2.
[15] *S.Th.*, I, q. 39, a. 8, resp.
[16] *S.Th.*, I, q. 35, a. 2, resp.
[17] *S.Th.*, I, q. 39, a. 8, resp.
[18] *S.Th.*, I, q. 93, a. 1, resp.
[19] *S.Th.*, I, q. 93, a. 1, ad 2: 'The First-Born of creatures is the perfect Image of God, reflecting perfectly that of which He is the Image, and so He is said to be the *Image*, and never *to the image*. But man is said to be both *image* by reason of the likeness; and *to the image* by reason of the imperfect likeness. And since the perfect likeness to God cannot be except in an identical nature, the Image of God exists in His first-born Son; as the image of the king is in his son, who is of the same nature as himself; whereas it exists in man as in an alien nature, as the image of the king is in a silver coin, as Augustine explains in *De decem Chordis* (*Serm*. ix. *al*. xcvi, *De Tempore*)'.
[20] *S.Th.*, I, q. 35, a. 2, ad 3.
[21] *S.Th.*, I, q. 93, a. 9, resp.: 'Likeness is a kind of unity, for oneness in quality causes likeness, as the Philosopher says (*Metaph*. v. Did. iv. 15). Now, since one is a transcendental, it is both common to all, and adapted to each single thing, just as the good and the true. Wherefore, as the good can be compared to each individual thing both as its preamble, and as subsequent to it, as signifying some perfection in it, so also in the same way there exists a kind of comparison between *likeness* and *image*. For the good is a preamble to man, inasmuch as man is an individual good; and, again, the good is subsequent to man, inasmuch as we may say of a certain man that he is good, by reason of his perfect virtue. In like manner, likeness may be considered in the light of a preamble to image, inasmuch as it is more general than image, as we have said above (A. 1): and, again, it may be considered as subsequent to image, inasmuch as it signifies a certain perfection of the image. For we say that an image is like or unlike what it represents, according as the representation is perfect or imperfect'.
[22] *Ibid*.
[23] *Summa contra Gentiles*, III, chap. 19.
[24] *In De Div. Nom.*, chap. 4, p. 273. I am using Vernon J. Bourke's translation of chap. 4, lect. 5-6, of the *Exposition of Dionysius on the Divine Names* found in *The Pocket Aquinas* (New York: Washington Square Press, 1960).
[25] *S.Th.*, II-II, q. 180, a. 2, ad 3.
[26] *S.Th.*, I, q. 93, a. 8, ad 3.
[27] *S.Th.*, I, q. 93, a. 9, resp.
[28] *S.Th.*, II-II, q. 145, a. 2, resp.
[29] *S.Th.*, I-II, q. 86, a. 1, resp.: 'Now man's soul has a twofold comeliness; one from the refulgence of the natural light of reason, whereby he is directed in his actions; the other, from the refulgence of the Divine light, viz. of wisdom and grace, whereby man is also per-

fected for the purpose of doing good and fitting actions. Now, when the soul cleaves to things by love, there is a kind of contact in the soul: and when man sins, he cleaves to certain things, against the light of reason and of the Divine law, as shown above (q. 71, a. 6). Wherefore the loss of comeliness occasioned by this contact is metaphorically called a stain on the soul'.

[30] *S.Th.*, I, q. 95, a. 3, resp.
[31] *S.Th.*, I, q. 95, a. 3, sed contra.
[32] *S.Th.*, I-II, q. 109, a. 7, resp.
[33] *S.c.G.*, III, chap. 71.
[34] *S.Th.*, I-II, q. 109, a. 7, resp.
[35] *S.Th.*, I-II, q. 91, a. 2, resp.
[36] *S.Th.*, I, q. 93, a. 4, resp.
[37] *Ibid*.
[38] *S.Th.*, I, q. 23, a. 2, resp.
[39] *S.Th.*, I, q. 23, a. 4, sed contra.
[40] *S.Th.*, III, q. 23, a. 1, sed contra.
[41] *S.Th.*, III, q. 23, a. 1, ad 1.
[42] *S.Th.*, I-II, q. 110, a. 2, sed contra.
[43] *S.Th.*, III, q. 23, a. 1, resp.
[44] *S.Th.*, III, q. 23, a. 3, resp.
[45] *S.Th.*, III, q. 23, a. 2, ad 3.
[46] St Cyril of Alexandria, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, 34 (PG 75, 609).
[47] St Thomas Aquinas, *Opusc*. 57:1-4 n.
[48] Pope John Paul II, *Novo Millennio Ineunte*, n. 23.
[49] *Ibid*.
[50] Pope John Paul II, *Veritatis Splendor* (Boston: St Paul Books & Media, 1993), n. 18.
[51] Pope John Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*, n. 20.
[52] Pope John Paul II, *God, Father and Creator* (Boston: Pauline Books & Media, 1996), p. 257.
[53] *S.Th.*, Suppl. q. 74, a. 9, resp.
[54] *S.Th.*, Suppl. q. 91, a. 1, sed contra.
[55] *S.Th.*, Suppl. q. 91, a. 3, sed contra and resp.
[56] *S.Th.*, Suppl. q. 91, a. 3, resp.
[57] *S.Th.*, Suppl. q. 92, a. 2, resp.

SEZIONE METAFISICA

METAPHYSICAL SECTION

APUNTES PARA UNA BIOÉTICA INTEGRAL DE LA PERSONA DESDE LA METAFÍSICA TOMISTA

SALVADOR ANTUÑANO ALEA

This essay reviews the weak foundations of postmodern Bioethics and the moral background of its beginning, and then reflects on the need for re-building this 'new science of life' on the solid ground of the Thomistic Metaphysics of the Person. Thus, the paper underlines the value of the human life of the person as the 'first principle' of Bioethics, and derives from this *praevium* the principles of solidarity, common good, subordination of science to the person and the place and order of the 'admitted principles' of autonomy, justice, beneficence, non maleficence. All these principles are understood not in the wrong way of modern social philosophy, but rather in the manner of medieval Scholastic thought. The article also analyses the method and object of Bioethics from this Thomistic point of view, as well as its importance in today's culture.

Introducción

Desde el inicio de la Bioética, los autores más renombrados se han esforzado en presentar su propia visión de esta nueva ciencia y establecer cada uno su sistema bioético, con sus principios, su metodología, sus aplicaciones. No obstante, cuando se analizan tales sistemas de forma más detenida, se descubre fácilmente que, a pesar de ciertos elementos verdaderos y buenos y de las – en la mayoría – indudablemente rectas intenciones de sus autores, son insuficientes para dar cuenta de la experiencia moral en el ámbito de la ciencia y la tecnología actuales y los problemas humanos – morales – que éstas suscitan. Cuando por otra parte se constata la urgencia de una reflexión auténticamente humana y honesta y de una conciencia moral justa sobre tales avances científicos y técnicos, es fácil percibir la necesidad perentoria de una verdadera bioética que apueste por la defensa de la vida y la dignidad de la persona, de toda la persona y de toda persona. En la presente comunicación señalaremos brevemente algu-

nas de esas insuficiencias más relevantes, recordaremos los requisitos para una recta fundamentación de un sistema moral y apuntaremos algunas ideas de la metafísica tomista que pueden ayudar a cimentar sólidamente una auténtica bioética integral de la persona.

1. La insuficiencia de las bioéticas dominantes

MacIntyre explica el proceso de desolación moral del Occidente contemporáneo por una fábula al inicio de su obra *Tras la virtud*. Allí presenta una sociedad ficticia que logra destruir todos los conocimientos de la ciencia experimental. Alguna generación posterior comienza a recuperar fragmentos de las perdidas Física, Química y Biología y entonces los hombres "hacen ciencia" mezclando elementos de la teoría del flogisto con otros de la teoría de la relatividad, aprenden de memoria elementos aislados de la tabla periódica y los sazonan con fragmentos de los teoremas de Euclides, sin saber qué significan unos y otros. Sólo tienen conocimientos dispersos, sin conexión real entre sí y sin el fundamento de un sistema que les daba validez. A continuación MacIntyre extrae la moraleja de su fábula:

> ¿A qué viene construir este mundo imaginario habitado por pseudocientíficos ficticios y una filosofía real y verdadera? La hipótesis que quiero adelantar es que, en el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está en el mismo grave estado de desorden que el lenguaje de las ciencias naturales en el mundo imaginario que he descrito. Lo que poseemos, si este parecer es verdadero, son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado. Poseemos, en efecto, simulacros de moral, continuamos usando muchas de las expresiones clave. Pero hemos perdido – en gran parte, si no enteramente – nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral.[1]

La hipótesis de MacIntyre es estrictamente cierta y verdadera en el ámbito de la Bioética actual, al menos en las corrientes bioéticas dominantes en el Occidente postmoderno. Cuando la Bioética surge como parcela del saber, lo hace en ambientes desprovistos de sistemas morales coherentes y sólidos – de hecho, surge precisamente para intentar remediar esa carencia; la filosofía más "completa" de esas latitudes en ese momento, y la más difundida, es el utilitarismo – cuyas graves deficiencias morales son ampliamente conocidas. Por eso, cuando uno analiza las obras de los grandes autores de la Bioética actual, encuentra, en el mejor de los casos, que

están a medio hacer, que les falta solidez y rigor en la estructura, que caen fácilmente en el error de reducir al ser humano a uno de sus aspectos, que hablan mucho de términos como "Ética, Moral, norma, libertad, responsabilidad, compromiso, valores, sociedad, individuo, justicia, equidad, prudencia", pero que no tienen un conocimiento claro y distinto de las realidades a las que apuntan esos conceptos, pues los sistemas morales que los generaron han desaparecido. Vamos a detenernos, aunque sea muy brevemente, en alguno de estos autores.

El término "Bioética" lo acuñó Potter, tras la estela del ecologista Aldo Leopold, a inicios de los años setenta y con él pretendía tender un puente entre el mundo de los valores – Ética – y las ciencias de la vida – bio –, encuadrada en el marco de una supervivencia de la humanidad de corte ecológico y trasfondo utilitarista,[2] con un concepto unívoco de vida – vegetal, animal y humana –, sin fundamentación racional seria.[3] Su principio moral sería el equilibrio ecológico que garantizaría la supervivencia de la humanidad. La ética ecológica es la nueva moral y la Bioética una especie de nueva Metafísica que ayuda a superar el abismo entre las ciencias experimentales y las ciencias humanas. Supera el estricto campo de la Biomedicina y se proyecta a todo un estilo de vida – por eso y por su vinculación al medio ambiente se llama global.[4] Puntales de esta Bioética son la lucha por la supervivencia, el evolucionismo, la reducción a categorías materiales del mundo moral, el sincretismo y el ecologismo.

André E. Hellegers, también a inicios de los años setenta, diseña y sistematiza una disciplina bioética para el Instituto para el Estudio de la Reproducción Humana y la Bioética en la Universidad de Georgetown de Washington, circunscrita a problemas biomédicos, sobre el trasfondo de los problemas éticos, entre otros los del Hastings Center de Nueva York.[5] No logra superar el concepto unívoco de vida, hace prevalecer el componente biomédico sobre el ético.[6] Hellegers, desde el Kennedy Institute, centra su Bioética en el ámbito médico. Por medio de la reflexión conjunta de su equipo y de otras personas, va logrando que la Bioética sea una síntesis de ciencia y Ética, aunque en algunos momentos parece que esta segunda parte se diluye en la primera. Se logra corregir la marcha y la ciencia se pone al servicio de la Ética. Desde esta posición y en general el Kennedy Institute ha aportado notables avances bioéticos. Pero queda pendiente la cuestión, ardua, de definir el modelo ético más adecuado.

Más tarde, hacia 1986, H. Tristam Engelhardt[7] pretende lo que él mismo considera imposible: una ética secular dotada de contenidos. Parte del pensamiento débil de la postmodernidad y de la separación fideísta de fe y razón

y deriva en el consenso como principio básico de su Bioética. Tal consenso se materializa en los principios de permiso – no hagas a otros lo que ellos no se harían a sí mismos y haz por ellos lo que te has comprometido a hacer –, beneficencia – haz el bien a los demás – y propiedad – las personas se poseen a sí mismas, lo que ellas hacen y lo que otras personas les transfieren.[8]

Como se ve, las propuestas de estos tres autores, considerados como los padres fundadores de la Bioética, son muy diferentes entre sí. Sin embargo, sobre todo la primera y la tercera – pero también la segunda – tienen elementos comunes que importa destacar. Para empezar, ninguno de los autores tiene formación filosófica seria, y esto se nota en sus sistemas – si el de Hellegers puede obtener algunos logros morales se debe a la participación en su equipo de filósofos y teólogos. Los tres desconocen o marginan la ley natural. Potter y Hellegers mantienen un sentido unívoco de vida – lo que lleva directamente a la pérdida del sentido de dignidad humana. El sistema de Potter termina en un utópico ecologismo naturalista de corte darwiniano mucho más cercano al panteísmo que a la realidad. Hellegers tiene una clara tendencia al cientificismo, que le lleva a fagocitar la ética dentro de la medicina. Engelhardt – el más admirado y seguido – parte de posiciones postmodernas abiertamente irracionales – fideísmo, nihilismo, sentimentalismo, subjetivismo – y desemboca en un sistema lleno de contradicciones, basado en un consenso imposible que llega a legitimar las peores aberraciones.[9] Y el punto que está en el fondo de las tres propuestas, como inconsciente pero real, además de un fuerte sabor utilitarista de resultados prácticos inmediatos, es la disolución del ser humano en las realidades infrahumanas – sean estas la tierra, la ciencia, el consenso social.

Tras la estela de los padres fundadores vinieron muchos bioéticos de segunda generación – y tercera y cuarta, según el mandato de "creced y multiplicaos". Es imposible aquí abarcarlos a todos. No podemos ni siquiera elencarlos. Nos detendremos brevemente en dos modelos representativos.

En el ámbito de la ética médica tienen particular relevancia dos autores que escriben en conjunto, Beauchamp y Childress. El primero de ellos participó en la Comisión Nacional Americana de 1974 y en la preparación del Informe Belmont, en el que se mencionaban ya los principios de respeto por la persona, de beneficencia y de equidad. Él y Childress publicaron en 1978 los *Principios de Ética Biomédica*, en donde dan su particular posición bioética. El primer capítulo ilustra perfectamente la fábula de MacIntyre antes citada: es un discurso con conceptos morales, éticos y filosóficos carentes del fundamento que les debía servir de sustrato. El segundo capítulo es una especie de recorrido por la historia de la ética con el carrito

del supermercado, y así sirve de base para la justificación de un cierto eclecticismo y sincretismo morales. A partir del tercer capítulo exponen su "sistema", que consiste en afirmar una serie de principios etiquetados *prima facie* que teóricamente son universales y obligatorios, pero a continuación se argumenta que hay que "evitar normas absolutas"[10] y se sostiene que hay que "especificar" y "ponderar" tales principios en función de las circunstancias particulares, de tal forma que en determinados casos la "obligación moral" termina yendo en contra de aquellos principios. Así, lo que primero se prohíbe, más tarde se justifica en función de los intereses puntuales del individuo, del grupo, de la autoridad... Por eso, puede decirse que su principio fundante es un utilitarismo de conveniencia y circunstancias, ya sean estas individuales, sociales, políticas o científico-sanitarias: es bueno lo que en determinadas circunstancias y en función de ciertos intereses, el individuo, la sociedad, el poder o la ciencia y la sanidad consideran como útil. Esto puede verse muy claro en los casos que los propios autores ponen para ilustrar su teoría; por ejemplo, en su postura sobre la eutanasia.[11]

El utilitarismo es un sistema ético de gran predicamento y extensión en el Occidente contemporáneo, y, en el ámbito de la Bioética, llega a sus grados más radicales – y aberrantes – con un autor australiano, Peter Singer, profesor de Bioética en Princeton (Ira W. DeCamp, University Center for Human Values), co-editor de la revista *Bioethics* y cofundador de la Asociación Internacional de Bioética.[12] Su principio fundante es el utilitarismo sensitivista: es bueno lo que es útil para la vida sensible y consciente. En función de este principio se hace apología no ya de la eutanasia y el aborto, sino del infanticidio y la exterminación de deficientes; se prefiere la vida de una cobaya a la de un embrión humano; se clama por los derechos de los animales, particularmente los simios y los delfines al tiempo que se promueve la esterilización de poblaciones *non gratas*. Uno no comprende el alcance y la hondura de la fábula y tesis de MacIntyre hasta el momento en que se da cuenta del "fenómeno Singer" – su éxito, sus adeptos, sus defensores, la devoción ingenua, pasmosa, descerebrada con que se le escucha, aplaude y alaba... En ese momento uno constata en toda su crudeza y desolación el desierto y la ruina moral de nuestro Occidente.[13]

Aunque haya sido de forma muy sucinta, puede verse que las corrientes bioéticas de los autores reseñados caen en diversas formas de reduccionismo: consideran como punto fundamental un aspecto, un elemento, una dimensión del ser humano y a su luz enfocan todo el universo físico y moral, material y espiritual, olvidando el resto de aspectos y facetas de la existencia, que es mucho más rica y compleja. Por eso, las aberraciones a

las que pueden llegar no son pocas, ya que se olvidan del ser humano real para crear una ficción caricaturesca del hombre. Lo grave es que sus propuestas son recibidas como oráculos y puestas en práctica por muchos sectores, principalmente del mundo anglosajón, pero también en otras latitudes como la nuestra. Por eso, parece particularmente necesario reflexionar sobre el auténtico fundamento de la Bioética – es decir, de la Ética – y contrarrestar, con una propuesta acorde con nuestra tradición humanista, aquellos empeños de deshumanización.

2. Sobre la fundamentación de los sistemas morales

Encontrar un sistema moral, que justifique plenamente esa experiencia íntima e innegable del hombre que es la conciencia de que "hay que hacer el bien y evitar el mal", que dé cuenta de la universalidad del hecho moral, de su obligatoriedad y de su autonomía o identidad con el propio individuo, ha sido, a lo largo de los siglos, uno de los grandes empeños de la Filosofía, y en torno a él se han construido las diversas escuelas éticas, de tal forma que la historia de ese empeño coincide con la historia de la Ética. Ahora bien, hay distintos modos de establecer un sistema ético – y todos se basan en concepciones antropológicas y en principios metafísicos indiscutidos e indemostrables. Un modo es buscar una regla ética o criterio moral o principio para distinguir el bien y el mal: son las éticas arquetípicas – de *arché* = principio y *typos* = modelo – y buscan un principio que está fuera de la libertad humana – pues tiene que ser ajeno e independiente de la voluntad humana para ser norma y regla obligatoria, porque si no, la moral no existe, ni la libertad tampoco. Así se puede establecer el canon en el placer – hedonismo –, en la felicidad – eudemonismo –, en la utilidad – Stuart Mill –, en la evolución – Darwin –, en la psicología – Freud –, en la sociedad – Comte –, en la economía – Marx –, en el lenguaje – Saussurre –, en la vida biológica sensitiva – Singer – en la ecología – Boff – ... .[14] Otra forma es buscar la autónoma y libre determinación dentro de la conciencia humana: estas son las éticas de la libertad. La regla tiene que ser autónoma para que la acción humana sea realmente propia y libre – de otra forma, el hombre queda alienado. Así establecen el canon en la razón humana especulativa y universal – Kant –, en la ciencia – Positivismo –, en la voluntad propia – Nietzsche –, en la libertad absoluta – Sartre.

A poco que se reflexione se ve que, si la moral tiene que ser conjuntamente heterónoma y autónoma, quizás el mejor camino para fundar un sistema ético consista en la síntesis metafísica y realista de autonomía y hete-

ronomía, en lugar de ese divorcio esquizofrénico. Así, según el criterio o canon que tomen, las corrientes bioéticas dominantes oscilarán entre autonómicas y heteronómicas, pero en ambos casos adolecen de un flagrante reduccionismo. Los criterios que se suelen tomar son: el placer, la evolución, la libertad, el dinero, la ciencia, el progreso, el interés político, la mayoría, el consenso, la psicología, la vida biológica y sensitiva, la ecología y, de una manera insidiosamente persistente, la utilidad – que en cierto modo engloba a todas las demás.

No es que esos criterios sean en sí mismos falsos o completamente inválidos. Todos ellos son realidades que forman parte de la existencia humana como tal y por tanto afectan a la responsabilidad y a la libertad. No sólo: en sí mismos son medios para la plenitud del hombre y en ese sentido son buenos – son valores. Sin embargo, por sí mismos son insuficientes para explicar el actuar moral del hombre y por tanto no pueden fundar una ética auténtica. Más aún: si los tomamos separadamente – lo que significa que los sacamos de su lugar propio – y los hacemos cimiento y base de toda la existencia humana, estaremos tomando la parte por el todo y perpetraremos así un enorme error sobre la condición moral del ser humano – y sobre su existencia. Porque, como valores, tienen que darse, pero en su orden y proporción – y ese orden ya no existe.

Ese orden fragmentado es lo que nos presentaba MacIntyre al inicio: vivimos en un mundo que ha perdido su unidad y por eso hay muchas ideas perdidas y sueltas que estaban en otro tiempo unidas en un mosaico magnífico, pero que ahora son absurdas cada una por su lado. Debemos por tanto buscar una nueva visión de la vida y la existencia. Una visión basada en la realidad misma de las cosas – y del hombre. Una nueva visión fundada en unidad y en un sólido suelo metafísico.[15]

3. La persona humana como principio fundamental de la bioética

Para establecer un sistema ético lo primero que se necesita es poner un supuesto, un primer principio indiscutible, indiscutido e indemostrable, del cual parta todo el sistema, especialmente los primeros principios derivados. Tal principio debería cumplir las tres condiciones de la experiencia moral: universalidad, obligatoriedad y autonomía – de otra forma resultaría insuficiente, como pasa con los sistemas bioéticos hoy dominantes.

Una Bioética que quiera ser de verdad auténtica, debe apostar por la primacía de la vida humana individual, por el valor de la persona en sí misma.

Este es su primer principio: la vida humana integral como una realidad digna. Lo que supone poseer y desarrollar una antropología personalista bien fundada, que defina que la vida humana no se agota en la vida biológica u orgánica, ni siquiera en la vida emotiva o psíquica, como tampoco consiste en una mera vida espiritual para la cual el cuerpo es un simple utensilio. La Bioética integral de la persona debe considerar la vida humana como una unidad completa de espíritu y materia en un sujeto humano concreto. Este principio nos ayudará a restringir el área de la Bioética a la sola especie humana – excluyendo del mundo moral a otros seres que no son libres; y nos ayuda también a incluir en ella a todos los individuos de la especie sin excepción, porque todos son capaces de libertad.[16]

Así, el primer principio, indiscutido, indiscutible – y en ese sentido también indemostrable – es el obvio y evidente del valor y dignidad de toda vida humana individual. En una recta jerarquía de valores, la vida humana individual cae fuera de toda consideración porque es anterior a cualquier valor, incluida la libertad. Es la condición previa para cualquier determinación posterior. Es el ser frente al no-ser. Todo valor es ulterior a ella y la supone. Podemos discutir si es más importante la libertad o la conciencia, la economía o la política, el honor o el amor. Pero ninguna de estas realidades es superior a la vida ni anterior a ella. Más aún: sin ella estas realidades, estos valores, sencillamente no se dan. Es absurdo y estúpido defender la libertad por encima de la vida, porque puede darse la vida sin libertad pero sin vida no puede haber libertad. La autonomía tiene un sentido y orden, una razón de ser y un valor positivo y necesario para la realización de la persona. Pero es una facultad de un sujeto. Luego no puede tener prioridad sobre el sujeto, sino que está en función de él. Y mientras la libertad y la autonomía son *atribuciones* del sujeto – son facultades que *tiene*, la vida no es atribución ninguna, no es el predicado del sujeto, sino el sujeto mismo: la vida humana no es una abstracción metafísica ni una hipóstasis platónica; la vida humana *es* la persona humana viva: no es que yo *tenga* vida, sino que yo *soy* mi vida – y esto, con la misma extensión y comprensión no lo puedo decir de la autonomía o de la libertad.

Ahora bien, para que la vida humana pueda ser realmente el principio fundante de toda Bioética – y de toda Ética – es necesario considerarla como es en sí misma. Esto significa en primer término lo que hemos dicho ya: que está ahí, que es un dato primigenio y fundante de toda experiencia. Es decir, que es vida, presencia viva de alguien. Pero no sólo eso, sino que también – y en esto está su valor específico, superior a todo otro tipo de vida que es así cualitativamente distinto de ella – es vida humana. No es

sólo *bíos* – un conjunto de reacciones químicas orgánicamente estructuradas en un ser material. Ni es sólo *psiché* – un haz de sensaciones con una mera continuidad más o menos consciente. Es eso, sí, pero también y sobre todo *zoé*: vida consciente y libre y afectiva al modo humano.

Vida consciente y libre y afectiva al modo humano no significa que en todo instante se sea consciente y libre y afectivo, sino que, de acuerdo con el modo propio de nuestra existencia, tenemos esas capacidades radicales y si se dan las condiciones objetivas y subjetivas necesarias las podemos ejercitar en determinados momentos. Porque lo que define a la persona es precisamente esa vida personal, no los actos ni las facultades en sí mismos: uno no *es* persona por los actos que realice, aunque esos actos *manifiesten* que detrás de ellos hay facultades propias de una persona; uno tampoco *es* persona porque posea una serie de facultades más o menos funcionales, aunque estas facultades sean propias de un modo de ser – *naturaleza*; uno no *es* tampoco persona ni siquiera por una naturaleza determinada *en la que* existe. Lo que realmente *constituye* a la persona en cuanto a su ser, lo que la hace *ser* ella y no otra cosa, está por debajo de los actos, de las facultades y de la misma naturaleza: es el *acto mismo de existir*, de estar allí presente.[17]

Todo esto es lo que querían indicar los mayores cuando desde la más alta metafísica definían la persona como "Rationalis naturae individua substantia"[18] y mejor aún como lo precisa el Doctor de Humanidad "Subsistens in rationali natura".[19] En esta expresión preñada de sentido metafísico y de realidad, el acento constitutivo de la persona pasa de la naturaleza impersonal y de la facultad de un sujeto al individuo existente concreto, cuyo acto de existir – subsistere – es el de más alta densidad ontológica; mientras que esa naturaleza, expresada en ablativo con *in*, indica más el "ambiente" el "mundo" o "universo" en el que el individuo tiene vocación de realizarse: su "hogar existencial" – pero el hogar no lo define como lo que es; y la racionalidad – la facultad del sujeto – reducida a un mero adjetivo de tal mundo o modo de actuar – que no de ser – es así reconocida como una manifestación de la persona, pero no como su elemento constitutivo. Algo de esto intuyó también de alguna forma la filosofía griega si se entiende en sentido universal la expresión de Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas".[20] Lo que implica la primacía radical de la persona sobre la política, la economía, la técnica, la información, el arte, la ciencia – porque el sábado es para el hombre y no el hombre para el sábado. De otra forma, estas realidades se convierten en inhumanas, en ídolos a los que hay que sacrificar hombres – sus vidas, conciencias, libertades y derechos.

Y es necesario tener todo esto en cuenta cuando se tratan cuestiones bioéticas, pues de otro modo se cae en reduccionismos absurdos e inicuos, en

conceptos unívocos que no distinguen a un hombre de un mosquito y que llevan, según el interés de turno, a preferir al mosquito antes que al hombre.

4. Principios de la bioética integral de la persona

De este primer principio y fundamento se derivan ontológicamente otros: el de solidaridad, bien común integral y subordinación de la ciencia a la persona. La Bioética debe tenerlos en cuenta para ser fiel a sí misma y debe encuadrar adecuadamente los principios admitidos de justicia, no maleficencia, beneficencia y autonomía.

Acabamos de indicar que el hombre tiene una dimensión social y una dimensión histórica, además de su dimensión individual. Es un hecho evidente de su vida: nadie viene a la existencia por sí mismo, sino a partir de otros – y si viene como corresponde a su dignidad humana, viene a partir de la relación de amor de otros. Nadie puede mantenerse en una existencia razonablemente humana sin otros – el modo de vida de los misántropos no es el adecuado a los hombres y el modo de vida de los ermitaños supone una vinculación con los hombres. Y lo que es más importante: nadie puede alcanzar la plenitud humana sin darse a los otros, porque la plenitud humana – según muestra la experiencia común de la humanidad – se alcanza en el amor. De esta forma, la relación con los otros es uno de los elementos fundamentales del desarrollo humano. Por eso, lo que sucede a otros me afecta también a mí, para lo bueno y para lo malo: los éxitos de los demás son también mis éxitos y los fracasos de los demás son también mis fracasos. Por eso también, en expresión del Magisterio,[21] "todos somos responsables de todos".[22] Es en este principio de solidaridad donde se fundan legítimamente aquellos otros de beneficencia y de justicia y su traducción más inmediata es el principio del bien común.

A diferencia del concepto ilustrado del interés general, que se fija por consenso de la mayoría, la tradición antigua y medieval considera que el bien común integral, para ser legítimo tiene que ser realmente común, es decir, de todos y no sólo de la mayoría; debe ser bien, o sea, algo realmente bueno – un bien que está más allá del consenso de subjetividades; y tiene además que ser integral, esto es, debe tener en cuenta todas las dimensiones de la persona. Esta concepción marca un orden y una reciprocidad de deberes entre el individuo y la sociedad, y así el individuo aporta lo que está en su mano para el beneficio de los demás y de la sociedad recibe lo necesario para su recto desarrollo. Si la Bioética quiere ser honesta y justa, debe

hacer valer esa noción de bien común integral en el ámbito de la ciencia, la técnica y el poder.

En una relación real, los efectos siguen a las causas y los actos dependen de los sujetos que los realizan. Por eso las causas y los sujetos son anteriores y superiores respecto de sus efectos y actos. La ciencia y la técnica – como el ejercicio del poder, la comunicación, el arte... – son efectos y actos del hombre; lo que significa que están orientados al bien del hombre – de todo hombre y de todo el hombre. Es lo que enseña el Doctor Angélico cuando explica que "todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre, que es su felicidad". Este principio que subordina las realidades humanas a la persona, y que se basa en el sentido común y en la experiencia universal de la humanidad, desenmascara los sofismas que postulan una ciencia sin límites que termina siendo inhumana, o un arte desligada de criterios morales, o una política o una economía puestas por encima del hombre. La Bioética debe garantizar que tales realidades sirven efectivamente al hombre.

La Bioética integral de la persona asume, obviamente, los cuatro principios universalmente admitidos, pero con la particularidad de iluminarlos a la luz del principio de la vida y la dignidad de las personas. Esto implica, en primer lugar, un cambio de prelación de la que generalmente se tiene: El primero es el de justicia, después el de no maleficencia seguido del de beneficencia y en último término el de autonomía. Además, se considera que tales principios no son absolutos, sino derivados directa o indirectamente del primero y fundamental, y relacionados – es decir, relativos – al de solidaridad, bien común, etc.

5. El método y los contenidos

Fundar bien la Bioética significa, en cuanto al método que debe seguirse, admitir que toda bioética se deriva de una ética; que toda ética se deriva de una antropología; que toda antropología es una aplicación de una metafísica y que toda metafísica es una cierta concepción de la existencia basada en principios indiscutidos e indemostrables. Por eso, fundar bien la Bioética significa asentar bien sus cimientos éticos, antropológicos y metafísicos. Una bioética bien fundada tiene que tener un método apto. Pero el método sólo es apto si se ajusta al objeto y permite conocerlo adecuadamente. Y el objeto de la Bioética es la complejidad humana: Puesto que el ser humano es complejo, el objeto de estudio – la vida humana – de la

Bioética es complejo. Por eso el modo de acercarse a ella – el método – debe ser igualmente complejo – lo que significa que tiene que tener muchas perspectivas. Esto se traduce en la necesidad de un estudio interdisciplinar.

Para que el enfoque interdisciplinar sea realmente auténtico y eficaz, debe estar jerarquizado – esto es ya algo que no todos reconocen, en el sentido de que hay ciertas perspectivas que deben tener prelación a otras.[23] Así, lo racional y sensato parece que las primeras en hablar deben ser las ciencias biomédicas y experimentales, puesto que aportan los datos objetivos del problema. Después debe venir la reflexión filosófica – ética, antropológica, metafísica – que debe iluminar el problema a la luz del valor de la vida y la dignidad de la persona.[24] Y en un tercer momento la legislación debería generar normas públicas que garantizaran el respeto a esa vida y esa dignidad. El lugar central que ocupa la reflexión filosófica no es gratuito: el hombre no es simplemente un montón de *quanta* de energía o un saco de células más o menos reguladas por procesos químicos. Por eso, la realidad humana no la puede explicar exhaustivamente la ciencia experimental; necesitamos que nuestra razón reflexione sobre unos datos científicos y los relacione con algo que no se ve ni con los más poderosos microscopios: el bien y el mal, la libertad, el honor y el amor, los valores morales, la dignidad humana. De esta forma, la ciencia y la legislación están al servicio de la filosofía – porque ésta está al servicio del hombre: es la reflexión del hombre sobre sí mimo –: la ciencia en cuanto que le aporta los conocimientos básicos para poder desarrollar su reflexión, la legislación en cuanto que garantiza en un orden social y jurídico la justa protección de la dignidad humana.

Esa es precisamente nuestra apuesta, la Bioética integral de la persona. Y sus contenidos son esos y no otros: *Bioética / integral / de la persona*.

Es *Bioética*, con acento en la ética. Lo que significa que es una ética aplicada a la *bíos*, es decir a las cuestiones de la vida humana en su relación con los avances científicos y tecnológicos: biomedicina, biotecnología, biología, bioquímica... Significa también que es sobre todo una ética, es decir una ciencia teórica normativa de la práctica moral humana. O sea, que trata de la libertad, del bien y el mal, de la conciencia, del deber, de la responsabilidad, de los derechos, de la dignidad humana, de la vida del hombre. En definitiva: de aspectos que tocan esa parte de nuestra existencia que nos hace ser lo que somos como seres humanos. Como ética – ciencia de los actos específicamente humanos –, deja fuera las pretendidas crisis morales sobre el demonio de tasmania y los extraterrestres – con lo cual se libra de buena cantidad de "ética-ficción" –, y se concentra en el actuar humano racional, libre, pleno, porque cree realmente en que la libertad del

hombre existe y es uno de los datos que lo diferencia de otras realidades. Como ética – ciencia categóricamente normativa –, tiene que dejar fuera de sus principios los consensos y componendas, justificaciones y pretextos, intereses subrepticios y los ejercicios de creatividad moral surrealista, así como todas las ideas disparatadas del animalismo y lo políticamente correcto – que no son sino el traje del emperador desnudo. Y esto lo hace porque está convencida de que su carácter normativo es la otra cara de la moneda de la libertad, esa cara que se llama compromiso, sin el cual la libertad, como el propio hombre, es "el sueño de una sombra".[25]

Es *integral*, en dos sentidos: Primero, en cuanto al método, en que no reduce la Bioética a una especie de "código deontológico", o a una especie de elenco de problemas morales y soluciones, o a una especie de "ética-hágala-usted-mismo", o de sentimentalismo superficial, sino que, por el contrario, intenta establecer sus fundamentos sobre una sólida base ética, antropológica, metafísica; que sobre esa base intenta complementar su estudio sobre los datos aportados por la ciencia con una reflexión histórica y fenomenológica; y que puede servir así de orientación al individuo y a la sociedad – lo que se logra por un ordenamiento jurídico justo. En segundo lugar, en cuanto al objeto de estudio, en que evita y rechaza concepciones reduccionistas del ser humano, y de la realidad: rechaza las diferentes interpretaciones bioéticas, antropológicas y metafísicas que reducen al hombre a uno sólo de sus niveles o dimensiones o facultades. Por el contrario, intenta integrar esas facultades, dimensiones y niveles en una unidad ordenada, armónica, bien estructurada: la compleja unidad real del ser humano. Desde esta perspectiva de integración, la vida humana abarca diversos estados de desarrollo – embrión, feto, niño, adolescente, joven, adulto, anciano. Abarca también distintas dimensiones, como se ha dicho: no es sólo *bíos* – vida orgánica – sino también *psiché* – vida psíquica – y *zoé* – vida espiritual. Y es necesario integrar estos ámbitos en una unidad. Si esto se tiene en cuenta, parece claro que una bioética auténtica debe derivarse de una auténtica antropología, de un conocimiento racional cierto de la realidad humana integral. De otra forma, las aporías y contradicciones son inevitables.[26]

Es *de la persona y para la persona*. Porque es absurdo hablar de bioética fuera del "reino de los fines".[27] Porque el punto esencial de la existencia humana es el recto y propio desarrollo de la persona, lo que significa que la Bioética no puede ser – no debe ser – un medio para justificar diferentes tipos de intereses más allá de la persona. Porque, en consecuencia, la Bioética tiene que afirmar la radical e irrenunciable primacía de la persona. Porque tiene que reflexionar sobre las realidades – la ciencia, la técni-

ca, las leyes, la política, la economía – a la luz de la persona. Por persona entendemos a cada ser humano individual, concreto, singular, todos y cada uno de los individuos de la especie *homo sapiens*. No admitimos la entidad real de las utópicas e hipotéticas hipóstasis o personificaciones del hombre – la raza, la nación, la clase, la sociedad, la humanidad. Creemos que si algunas de ellas – la familia, la sociedad, la patria, la humanidad – tienen sentido no es en sí mismas, sino en cuanto que existen como accidentes de relación de personas humanas concretas y singulares y por eso están ontológicamente en función y servicio de ellas. Por eso, la Bioética integral de la persona defiende la primacía y el respeto de la vida y la dignidad de todos y cada uno de los seres humanos. Lo que significa que se tiene que reconocer – reconocer es diferente que otorgar o conceder – el estatuto de persona de cada uno de los individuos de la especie humana.

Conclusión

Frente a las bioéticas dominantes en la cultura y en la sociedad postmodernas – bioéticas utilitaristas, materialistas, de consenso, de justificación de lo injustificable... – hay una tradición perenne que viene generando, desde hace tiempo, una auténtica Bioética integral de la persona y para la persona. Esta Bioética encuentra en la doctrina de Santo Tomás de Aquino – y particularmente en su metafísica de la persona – un sólido fundamento de verdad, de bien y de belleza. Es de todo punto necesario que quienes están implicados activamente en su desarrollo coordinen sus esfuerzos no sólo para contrarrestar la fuerza arrolladora de aquellos reduccionismos que terminan disolviendo y esclavizando a la persona, sino también para imbuir de sentido humano la ciencia, las leyes, la opinión pública, las acciones políticas y culturales, para despertar y formar la conciencia de nuestro tiempo, para hacer verdaderamente compatibles el avance científico y la dignidad de la persona, para trabajar en bien del hombre, de todo hombre, de todo el hombre.

[1] MacIntyre, A., *Tras la virtud*, traducción de A. Valcárcel, Crítica, Barcelona, pp. 13-15, 17-18.

[2] Cf. Pardo Caballos, A., "El punto de vista de las hipótesis secularistas en bioética: una presentación crítica", en: Polaino-Lorente, A., *Manual de Bioética general*, Rialp, Madrid 2000.

[3] Cf. Blázquez, N., *Bioética: la nueva ciencia de la vida*, BAC, Madrid 2000, p. 54.

[4] Cf. Blázquez, N., *o.c.*, p. 46.

[5] Sin embargo, algunos autores del Hastings Center Report, como Callahan, se negaron a usar el término por considerar que la Bioética no es sino la ética aplicada al ámbito de la vida. Coincidimos con esta opinión, aunque entendemos que tal aplicación, por su amplitud, problemática específica e importancia actual, justifica un nombre también específico.

[6] Cf. Blázquez, N., *o.c.*, p. 47.

[7] *The Foundations of Bioethics*, Oxford 1986 (trad. cast.: Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona 1995).

[8] Engelhardt, *o.c.*, p. 136 ss.

[9] Cf. Blázquez, N., *o.c.*, pp. 53-55.

[10] Cf. Beauchamp y Childress, *Principios de Ética Biomédica*, Masson, Barcelona 1999, p. 29.

[10] Cf. *o.c.*, pp. 216-229.

[12] Entre sus obras se cuentan *Animal Liberation*, *Practical Ethics*, *Rethinking Life and Death*, *Animal Rights and Human Obligations*, *Should the Baby Live?*, *How Are We to Live? A Companion to Ethics* (ed.), *The Great Ape Project*, *A Darwinian Left*, *One World*: *The Ethics of Globalization* y muchos otros. En castellano están publicados: *Compendio de Ética*, *El proyecto gran simio* (con Paola Cavalieri), *Ética para vivir mejor* y *Una izquierda darwiniana*.

[13] A estos dos paradigmas tal vez habría que añadir uno que va más allá del campo de la Bioética y pretende abarcar toda la existencia del hombre y su sentido: la Sociobiología, fundada por el entomólogo Edward Osborne Wilson, de la Universidad de Harvard. Basado en sus estudios sobre las hormigas – "animales sociales" – este autor pretende explicar el comportamiento social humano de acuerdo con las determinaciones biológicas, particularmente las derivadas del genoma y de los instintos. De esta forma, las civilizaciones, el arte, la cultura, el pensamiento, las leyes, todo lo que constituye la vida del hombre en sociedad no sería sino efectos de las fijas e inamovibles leyes biológicas aunque, eso sí, mucho más complejas que las del resto de los animales. Es evidente que los críticos de Wilson le reprochan – y duramente – ese determinismo que anula la libertad humana. Pero esto no parece preocupar demasiado a un sistema fundado en una concepción puramente materialista del hombre.

[14] Un buen análisis de esto lo da De Finance, *Etica generale*, PUG, Roma. Otro, más resumido y actualizado: Leonard, A., *El fundamento de la moral*, BAC, Madrid 1997. Desde muy otra perspectiva y tendencia: Beauchamp, T., y Childress, J., *Principios de Ética Biomédica*, Masson, Barcelona 1999.

[15] Antes de ir hacia esa meta, conviene señalar – o denunciar – un hecho mucho más perverso que los reduccionismos sofísticos que se han comentado. Estos, después de todo, pueden fácilmente atribuirse a errores de buena voluntad, a ignorancias posiblemente invencibles en el ámbito cultural contemporáneo, al cataclismo de la fábula de MacIntyre que hace que se pierda la mayor parte del patrimonio ético. Sin embargo, la Bioética dominante cae frecuentemente en un crimen mucho más horrendo: el *auri sacra fames*. Es evidente que detrás de notables cuestiones bioéticas hay ingentes intereses económicos, de los cuales no todos son legítimos. Hay industrias farmacéuticas y sanitarias, empresas, sindicatos, inversiones y mercados bursátiles, hay opciones políticas comprometidas y compradas, lobbis de presión y hondas simas de corrupción y ambición humana. Y no pocas veces los comités de ética, los autores, las fundaciones, los centros de estudios, terminan prostituyéndose a esos intereses y destilan documentos, declaraciones, estudios, tesis, artículos de "Bioética" podrida, que enaltece políticas y productos contrarios a la dignidad y la vida del ser humano. Es lo que algún moralista ha llamado la "ética pagada", que, mediante mistificaciones más que sutiles e intrincadísimos argumentos, llega no sólo a justificar los más horrendos crímenes, sino incluso al descaro y la impudicia de presentarlos como nobles y modélicos

actos de virtud. Ya sucedió otras veces en la historia – no hace ni siquiera un siglo, por ejemplo. Y sucede de nuevo de forma subrepticia y dolosa pero incontestable y avasalladora.

[16] Tomamos este principio del método interdisciplinar de la Bioética: la ciencia nos dice dónde hay vida y vida humana – así tenemos un punto de partida objetivo, real, verificable – y la filosofía nos dice por qué esa vida es digna – y por tanto por qué debe ser respetada, sostenida, protegida, promovida –, y finalmente el derecho debería indicarnos el modo de salvaguardar esa vida y dignidad humanas.

[17] Es necesario recordar que la recta antropología de la filosofía perenne considera que el modo de ser humano – la vida humana – implica en primer lugar la dualidad – que no dualismo – entre cuerpo y espíritu. Implica también necesariamente una dimensión individual – porque cada uno es cada uno – y una dimensión social – porque uno es de otros y con otros y para otros. Implica una dimensión presente – el hoy aquí – y una dimensión histórica – la tradición del ayer y del mañana. Implica un inicio, un desarrollo y un final en el tiempo y postula una continuidad fuera del tiempo. Implica una interioridad – conciencia – y una exterioridad – responsabilidad. Implica una tensión entre lo contingente y lo absoluto. Porque es inteligencia y libertad y amor implica, necesariamente, apertura a la verdad – conocimiento – al bien – moral – a la belleza – arte – y a la unidad – integración. Y por todo esto implica apertura a la trascendencia y una dimensión religiosa.

[18] Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*, PL LXIV 1338-1354.

[19] Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, 29, 4 in c.

[20] Platón, *Teeteto*, 152, A.

[21] Juan Pablo II, Carta encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, 38.

[22] Esto es particularmente importante y verdadero en relación con los más débiles. Porque en contra de lo que puede ocurrir en el mundo extramoral de las determinaciones biológicas de la selección natural, la humanidad ha entendido que entre los hombre la "supervivencia de los más aptos" – o lo que es lo mismo, la ley del más fuerte o la ley de la jungla – era una flagrante injusticia moral. Y por eso todas las culturas han experimentado la compasión – y aunque no todos la hayamos practicado, nuestra omisión ha sido con mala conciencia. Por eso cuidamos al enfermo y ayudamos al pobre y protegemos al niño. Y tanto más grande ha sido el valor moral de un hombre, de una ciudad, de una civilización cuanto más intensamente ha ejercido este principio de protección al débil – como, paralelamente, más salvajes, depravados e inhumanos han sido los que lo han violado, aunque lo hayan hecho mientras recitaban versos de Holderling que les arrancaban lágrimas de emoción y ternura – que es lo que cuenta, con suma razón y juicio, Steiner acerca de los "humanistas" nazis.

[23] Cf. Derrick, Ch., *Huid del escepticismo*, Encuentro, Madrid 1998.

[24] El método concreto que sigue el análisis filosófico puede variar. Usualmente hay tres caminos más o menos seguidos. El primero es el análisis histórico del problema: se estudia lo que los diversos autores han dicho sobre una cuestión particular. Este análisis es útil porque permite encuadrar el problema en su perspectiva histórica, ayuda a evitar errores del pasado y nos aporta las luces de hombres ilustres. Pero debe ser un estudio crítico, pues de otra forma se corre el riesgo de considerar por igual cualquier opinión – y eso derivaría en una amplia erudición inútil – o cerrarse en una visión particular – y eso derivaría en inevitables reduccionismos. El segundo camino es el de la reflexión fenomenológica: observar la experiencia humana e intentar derivar de ella los principios que la rigen. Esta reflexión debe basarse en observaciones que puedan elevarse a lo universal para que pueda ser válida. Tiene la ventaja de que parte de la experiencia misma – de la vida vivida – pero es necesario llevar la reflexión con hondura, precisión y sutileza. Finalmente, el tercer

camino es la reflexión metafísica, que consiste en derivar del análisis del ser en cuanto ser, los principios de la realidad y particularmente de la realidad del ser personal. Esta reflexión es ardua, sutil, eminentemente teórica, pero con implicaciones tremendamente prácticas. Es necesario tener en cuenta que estas tres vías no son caminos alternativos sino más bien complementarios.

[25] Píndaro, *Pítica* VIII, 96.

[26] El objeto – la vida humana en relación con los avances científicos – suscita muchas cuestiones, enmarcadas en los distintos estados de desarrollo: el inicio de la vida – reproducción, embrión, anticoncepción, terapia génica, diagnóstico prenatal, clonación, investigación con embriones, aborto; el desarrollo de la vida – estimulación hormonal, manipulación genética, alimentos, plantas y animales transgénicos...; los desórdenes de la vida – "clonación terapéutica", trasplantes, prevención de enfermedades, experimentación en humanos... –; los momentos finales de la vida – alargarla y acortarla (distanasia y eutanasia), suicidio, muerte natural, muerte digna, muerte cerebral...; el secreto de la vida – el genoma humano, sus alteraciones, su manipulación, los compuestos químicos, sus patentes...; el ambiente de la vida – la acción humana sobre otras especies, ecología...

[27] Kant, I., *Crítica de la Razón Práctica*, A155-159; A237-A266.

LA UNIVERSALIDAD DE LA CAUSA PRIMERA

IGNACIO Mª AZCOAGA BENGOECHEA

The third part of the 24th thesis of St Thomas Aquinas was proposed by the Church as a definitive teaching because its connection with the truth of faith in God the Creator was stated in the Catechism of the Catholic Church (Part 1, Section 2, Chapter 1, Article 1, Paragraph 4, n. 308): 'The truth that God is at work in all the actions of his creatures is inseparable from faith in God the Creator. God is the first cause who operates in and through secondary causes ...'. In the 22nd metaphysical dispute, Francisco Suárez calls for cooperation to the action of the first Cause that concurs to the production of the effect of the second Cause and analyses it from different points of view. He considers the cooperation as an action of the first Cause. This action is founded in the second Cause, but F. Suárez denies that the first Cause must move, apply to or determine the Second Cause. 'Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit' (*De pot.*, q. 3, art. 7). In the subordination of the causes that concur in the production of one effect, and the necessity of arriving to one first cause that is not caused (second way to demonstrate the existence of God), one part of the argumentation is sustained and completed with the comparison 'ipsum esse subsistens' and 'ens' for participation that leads to the necessity of the divine virtue in the production of the being.

En torno a la tesis tomista 24: si el agente creado para influir en el ser, necesita la moción de la causa primera, *El Catecismo de la Iglesia Católica*, al tratar de *la providencia y las causas segundas*, en el número 308 afirma:

> Es una verdad inseparable de la fe en Dios Creador: Dios actúa en las obras de sus criaturas. Es la causa primera que opera en y por las causas segundas: "Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar, como bien le parece" (*Flp* 2, 13; cf. 1 *Co* 12, 6). Esta verdad, lejos de disminuir la dignidad de la criatura, la realza. Sacada de la nada por el poder, la sabiduría y la bondad de Dios, no puede nada si está separada de su origen, porque "sin el Creador la criatura se diluye" (*GS* 36, 3); menos aún puede ella alcanzar su fin último sin la ayuda de la gracia (cf. *Mt* 19, 26; *Jn* 15, 5; *Flp* 4, 13).[1]

Es digno de notar que una cuestión debatida entre distintas escuelas filosóficas de la escolástica, quede formulada de una forma definitiva, al afirmar que Dios actúa en las obras de sus criaturas, *Dios es la causa primera que opera en y por las causas segundas, es una verdad inseparable de la fe en Dios Creador*. De manera que en el primer artículo del credo: *Creo en Dios Padre Todopoderoso creador del cielo y de la tierra*, no se menciona de forma expresa ni la conservación, ni la providencia, ni el gobierno del mundo. Ahora, sin embargo, el Catecismo de la Iglesia Católica, enseñanza del Magisterio Ordinario de la Iglesia, afirma, que la fórmula: *la causa primera opera en y por las causas segundas*, es una verdad inseparable de la fe en Dios Creador.

La cuestión que nos ocupa, *la universalidad de la causa primera*, o lo que es lo mismo, que ninguna causa segunda puede obrar si no recibe previamente la moción de la Causa primera, es una cuestión filosófica muy debatida. Vamos a partir de la formulación de la tesis tomista número 24, después realizaremos un resumen de la postura de Suárez, luego sintizaremos la enseñanza de Santo Tomás al respecto, y concluiremos mostrando las diferencias. Esta comunicación, en resumidas cuentas, trata de expresar filosóficamente que Dios no sólo ha creado el mundo y cuanto hay en él, sino que también que lo conserva y gobierna para lo que ha dado a las criaturas virtudes operativas que obran por moción de Dios, si bien con causalidad propia.

El olvido de esta cuestión filosófica conduce a la desaparición de la criatura como pone en evidencia el Concilio Vaticano II en la Constitución *Gaudium et Spes* n. 36

> Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores ... responde a la voluntad del creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar. ... Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios ... no hay creyente alguno al que se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el criador se esfuma.

1. La tesis tomista sobre Dios Creador – Tesis 24

La Sagrada Congregación de Estudios, el 27 de julio de 1914, promulgó las XXIV Tesis tomistas. El texto termina diciendo:

> Esta Congregación, después de consultarlo al Santo Padre, y por mandato del mismo, responde que estas tesis contienen los principios y proposiciones mayores (*principia et pronunciata maiora*) del Santo Doctor.

La tesis 24, de la que una parte se refiere a lo que en esta comunicación se trata, dice lo siguiente:

> Así pues, por la misma pureza de ser se distingue Dios de todas las cosas finitas. De donde se infiere, en primer lugar, que el mundo sólo pudo proceder de Dios por creación; además, que ni milagrosamente es comunicado a ninguna naturaleza finita el poder de crear, que alcanza principal y esencialmente al ente en cuanto ente y, por último, ningún agente creado puede influir en el ser de cualquier efecto, si no recibe previamente la moción de la Causa primera (AAS 6, 1914, 383-386).[2]

Tratamos de la tercera parte de la tesis, de la afirmación: "ningún agente creado puede influir en el ser de cualquier efecto, si no recibe previamente la moción de la Causa primera". Entendemos que se afirma la universalidad de la causa primera, de manera que el obrar de las causas segundas no puede darse sin la moción de aquélla. Por otra parte, esta cuestión incluye el obrar de las causas segundas naturales y libres.

Ahora bien, el obrar de las causas segundas en el orden sobrenatural, lleva anexa una polémica enconada entre escuelas diferentes sobre la relación entre libertad y gracia, conocida con el nombre *De auxiliis*, términos con los que comenzaba la fórmula enviada por Paulo V a los Superiores Generales de la Orden de Predicadores y de la Compañía de Jesús el 5 de septiembre de 1607 para zanjar la polémica pero sin solucionar el problema de fondo de la misma. Esta cuestión no se va a tratar en esta comunicación que se mueve en el ámbito filosófico de la causación de las causas segundas en el orden natural.

La tesis tomista número 24 afirma que en la distinción entre Dios y las demás cosas, por ser Dios el mismo ser subsistente y las demás cosas ser por participación, se funda que el mundo sólo puede proceder de Dios por creación, poder que no puede ser comunicado al ente finito o criatura ni milagrosamente y la necesidad de la moción de la causa primera para la acción de la causa segunda. El Catecismo de la Iglesia Católica afirma, que Dios actúa en las obras de las criaturas es una verdad fundada en la fe en Dios creador, añadiendo a la formulación de la tesis 24 que la universalidad de la causa primera en la acción de las causas segundas es una verdad inseparable de la fe en Dios creador.

1.1. *El término "concurso"*

Conviene advertir que en la polémica entre escuelas filosóficas escolásticas, a la influencia de Dios sobre la criatura en la causación de ésta, se le denomina *concurso*. Nótese que este término así como el de *premoción* y el de *predeterminación física*, formulados para explicar la enseñanza de Santo Tomás, no se encuentran en sus escritos.

El término *concurso* es el que se aplica para señalar la participación de Dios y de la criatura en la producción de un efecto de esta última. Aunque Santo Tomás no emplea el término *concurso* que tiene una connotación de participación de dos agentes cada uno en una parte para la realización de un efecto, en la tradición tomista se ha aceptado el término *concurso previo*, para diferenciarlo del empleado por Molina, *concurso simultáneo*, cuando explica la participación de la gracia divina en el alma del hombre para la realización del acto bueno meritorio.

Santo Tomás emplea el término *moción previa*, la escuela tomista dice *premoción*, para designar la influencia de la causa primera para que se mueva a obrar la causa de la segunda. Así como el término concurso se refiere a la segunda vía, el término premoción se refiere a la primera vía para demostrar la existencia de Dios. En cualquier caso, el Aquinate deja claro que nada se mueve, sin una intervención previa de la causa primera que no sólo da el ser a la criatura, lo conserva y le da las facultades apropiadas para obrar, sino que no se movería, entendiendo movimiento en sentido amplio sin una moción previa de Dios.

Durando negó la existencia en el orden natural de todo concurso o cooperación de Dios en las acciones y en los efectos de las criaturas. Para él, toda la causalidad de Dios respecto de las causas segundas concluye con dar y conservar las virtualidades operativas de las cosas creadas. Suárez en la *Disputación Metafísica* XXII, s. n. 6 afirma, contra Durando, que Dios influye inmediata y *per se* en toda acción de la criatura, pero niega, contra lo afirmado por Santo Tomás, la *moción divina*, en el sentido tomista de *premoción* por la que Dios realiza algo, sin lo que no se daría el movimiento que da lugar a la acción de la causa segunda.

2. Disputación metafísica XXII de Suárez[3]

Suárez trata de esta cuestión en la *Disputación Metafísica* XXII, que titula: "la primera causa y otra de sus acciones que es la cooperación o concurso con las causas segundas". En relación con *la necesidad del con-*

curso divino[4] considera dos opiniones: la primera, la atribuye a Durando, Alberto, Enrique y otros, que piensan que Dios hizo el mundo y las demás cosas son producidas por el mundo mismo. Según esta concepción, el concurso no es nada esencial e inmediato de Dios. La segunda opinión, es la que sostiene que Dios interviene esencial e inmediatamente en el causar de las causas segundas.

2.1. *Naturaleza del concurso divino*[5]

Considera el concurso divino como *una acción o principio de acción* y expone *tres modos de entenderlo*. Primero, el concurso es algo por modo de principio esencial, la posición de Durando y otros. Segundo, el concurso es una realidad procedente de la causa primera y recibida en la causa segunda que la completa y determina a realizar un efecto, la de los tomistas. Tercero, el *concurso divino* es esencialmente algo por modo de *acción de producción de la misma acción o de efecto de la criatura*.

El primero: el concurso es algo por modo de principio esencial.
Rechaza que el concurso es algo por modo de principio esencial, porque en realidad así se viene a negar la real participación divina en el concurso para la acción de la causa segunda.
El segundo:[6] *el concurso sería una realidad procedente de la causa primera y recibida en la causa segunda que la completa y la determina a realizar un efecto.*
Suárez señala que esta forma de entender el concurso se funda en unos principios de las obras de Santo Tomás.

Primer principio: Los agentes segundos no obran si no son movidos por el primero.

Segundo principio: la causa segunda es aplicada por la primera a obrar.

Tercer principio: la causa primera excita a la segunda para la operación.

Cuarto principio: la causa segunda es determinada por la primera y exige esencial y necesariamente tal determinación.

Quinto principio: Las causas segundas están esencialmente subordinadas a la causa primera, como los instrumentos al artífice.

Sexto principio: Este modo de concurrir de la primera causa, utilizando mediante su moción a la causa segunda y sometiéndola perfectamente de esta manera a sí misma, implica una mayor perfección en el modo de obrar de la causa primera con las segundas y no incluye ninguna contradicción.

Suárez rechaza esta manera de concebir el *concurso* porque, o bien es concebido como una condición previa, pero que no tiene ninguna eficacia en la causa segunda, o bien es incoado por esta moción o aplicación de la

causa segunda, pero se consuma en la realización inmediata y esencial del mismo efecto o acción de la misma causa segunda. Suárez considera que la opinión de los tomistas discrepa extremadamente de la de Durando, pero añade a la verdad algo como la moción previa, la determinación, la excitación, la subordinación esencial, que ni es necesario, ni resulta inteligible y que puede ofrecer ocasión de caer en algún error principalmente sobre el uso de la libertad humana.

El tercero: el modo de concebir el concurso divino por Suárez.[7]

Se puede resumir la explicación de Suárez en la *Disputación Metafísica* XXII con las siguientes afirmaciones:

• El *concurso divino* en cuanto que es algo *ad extra*, es esencialmente algo por modo de acción que emana inmediatamente de Dios.

• El *concurso de Dios está incluido íntima y esencialmente en la misma acción de la criatura y también tiende esencial e inmediatamente al mismo término al que tiende la acción de la criatura*. Luego, por sí mismo y esencialmente, *es algo por modo de acción*; *de producción de la misma acción o de efecto de la criatura*.

• El *concurso de la causa primera*, además de aquello que es por modo de acción, contra lo que afirman los tomistas, *no incluye por necesidad intrínseca algo infundido de nuevo a la misma causa segunda*, *que sea principio de su acción* o condición necesaria par ello. El concurso de la causa segunda supone en ella la virtud activa dada y conservada por la causa primera. No es preciso que se añadido por parte de la causa primera, además de aquella virtud.

Suárez niega que las causas segundas sean aplicadas a obrar por la primera. Porque, según él, no puede concebirse ninguna condición semejante. A este respecto, niega que la aplicación de la causa segunda a obrar que aparece en los textos de Santo Tomás sea algo real previo a la acción, tampoco moción previa porque sería tanto como negar la acción de la causa segunda, tampoco excitación de la virtud y menos aún que la causa segunda sea determinada por la eficiencia de la causa segunda, porque no tiene sentido en las que obran naturalmente ya determinadas en su naturaleza, no por concurso sino por infusión y conservación de la naturaleza. Y en el caso de las libres, se negaría la autonomía de la libertad.

2.2. *Aclaraciones de Suárez. De qué modo es determinada la causa segunda por la primera a un efecto individual*

Suárez considera que en el caso de admitir una determinación de la causa segunda por la primera, no es necesario imaginar que dicha deter-

minación se lleve a cabo mediante alguna acción de la causa primera sobre la segunda. Lo cual es mucho menos necesaria en las causas segundas libres, en virtud de la esencial subordinación y dependencia de la causa segunda con respecto a la primera.

La predeterminación física inferiría necesidad a la causa libre.

Para Suárez, la condición llamada predeterminación no sólo no es necesaria a la causa libre, sino que incluso le repugna si ha de obrar libremente en cuanto al ejercicio y a la especificación porque el uso de la libertad quedaría impedido, en lo concerniente a ambas partes por tal predeterminación. En cuanto a la especificación del acto, pues como se dice que solo la primera causa realiza esta predeterminación, la voluntad se encuentra en potencia pasiva para ella; por tanto, no es libre con respecto a la misma. En cuanto al ejercicio, puesta en la voluntad la condición denominada predeterminación, no es posible que ella no ejerza su acto, ni puede resistir a su determinación o moción, luego nunca tiene potestad de realizar o no realizar el acto, luego desaparece la indiferencia en cuanto al ejercicio, que consiste en dicha potestad.

La subordinación esencial de la causa segunda respecto de la segunda y la necesidad de la moción previa no tiene fundamento porque ser cooperadoras no requiere una moción o aplicación distinta del concurso entendido a su manera.

Suárez entiende que la causa segunda, además de su ser y toda su virtud activa connatural que posee, no necesita un nuevo movimiento verdadero y real recibido en sí misma para obrar, como se deduce de las afirmaciones de Santo Tomás. Considera que la reducción de todos los movimientos al primer motor, la de todos los entes al primer ente no demuestra la necesidad de la moción previa, porque la argumentación se apoya en la proporcional dependencia de todos los efectos con respecto a sus causas, pero no en la premoción que no se fundamenta en ninguna razón.

Finalmente, para explicar la subordinación y esencial dependencia de *las causas segundas respecto a la primera en el obrar, dice que las causas segundas no obran sino movidas por la primera*. Para él, el sentido propio de esto es que *no obran sino ayudadas por la primera*, o *en calidad de cooperadoras de la primera*. De semejante manera, dice que la proposición: *la causa segunda es aplicada por la primera*, debe explicarse en ese mismo sentido, diciendo que tanto la moción como aplicación no son otra cosa que el mismo concurso por modo de acción.

2.3. *Qué es el "concurso" de Dios para Suárez*

La acción de la causa primera y la de la segunda es una sola.

Dios es causa de todos los efectos y acciones de la criatura.

La acción de la causa segunda no procede de ella sola, sino que, al mismo tiempo, proviene esencial e inmediatamente de la causa primera, entonces es una sola e idéntica la acción de ambas causas; y resulta superflua otra acción distinta que proceda de la sola causa primera en orden al mismo efecto, ya que con la primera acción influye suficientemente en él, según su orden.

La acción de la causa segunda depende por sí misma de Dios.

El concurso de Dios *ad extra* no es otra cosa que la misma acción de la causa segunda, en cuanto fluye esencial e inmediatamente de la primera.

Si la acción de la causa segunda procede de la acción de la primera.

Al influjo universal de la causa primera únicamente pertenece el que toda acción de la causa segunda proceda de la voluntad y potencia de la misma causa primera, mas no que proceda mediante otra acción externa, sino que puede proceder por sí misma inmediatamente de la voluntad o virtud de Dios. Es más propio decir que la acción de la criatura procede también de Dios y, en cuanto tal, es el mismo concurso de Dios a la acción de la causa segunda, de la cual no se distingue en la realidad, sino únicamente según la razón o relación.

Si se da un orden de naturaleza entre la acción de la causa primera y la de la segunda.

Hablando de la acción externa, tanto de Dios como de la criatura, ya no puede decirse que una sea anterior en naturaleza a la otra con prioridad de causalidad, porque, como se ha demostrado, por ser una sola e idéntica acción, entre ellas no puede darse verdadera causalidad. A pesar de eso, distinguiendo conceptualmente esa acción en cuanto procede de la causa primera o en cuanto procede de la segunda, cabe decir que de la primera procede de modo más primario y principal que de la segunda; y, de manera semejante, se dirá que la causa primera influye en tal acción con prioridad de naturaleza sobre la segunda.

En qué sujeto se encuentra el concurso de la causa primera.

La pregunta sólo tiene lugar en el *concurso transeúnte*, ya que el *inmanente* no se recibe en el sujeto, sino que es la misma volición subsistente de Dios. Hay que responder que *el concurso de Dios* se encuentra en aquel sujeto en el que está la acción de la causa segunda. Es evidente, puesto que *no se distinguen en la realidad*; luego *tampoco pueden distinguirse en el sujeto*.

3. La postura de Santo Tomás de Aquino

3.1. *Toda criatura obra por virtud de Dios*

En el libro III de la *Contra Gentes* capítulo 66 afirma Santo Tomás: "*todos los agentes inferiores no dan el ser sino en cuanto obran por virtud divina*".[8] Lo cuál se fundamenta: *primero*, en que Dios conserva las cosas en el ser por su providencia, *segundo* en que el efecto común de los agentes es el ser, lo que exige que estén ordenados bajo el primer agente y que obren en virtud del mismo y *tercero* que lo que es por esencia es causa de lo que es por participación y como Dios es el único que es ente por su propia esencia y los demás son por participación, el ser de cualquier existente es efecto propio de Dios, de modo que todo lo que produce algo en el ser, lo hace en cuanto obra por virtud de Dios.

Ilustra esta argumentación la evidencia de que ningún agente particular unívoco puede ser causa absoluta de la especie.[9] En efecto, un hombre no puede ser causa de la especie humana, pues en ese caso sería causa de todo hombre y por lo tanto de sí mismo, lo cual es imposible. De manera que, un hombre es causa de otro hombre en cuanto que es causa de que la forma humana se realice en una materia y esto es ser principio de la generación de un hombre, no principio de la especie humana. Ésta tiene que tener una causa agente absoluta. La causa mediata o inmediata de la especie humana es Dios que es la causa primera de todas las cosas. Ahora bien, ningún ser corpóreo es causa de algo, sino en cuanto se mueve, luego ningún cuerpo es causa del ser de una cosa, considerado el ser como tal, sino que es causa de su movimiento hacia el ser, que es el hacerse, el generarse. El ser de una cosa es participado, porque fuera de Dios ninguna cosa de su propio ser. Es preciso que Dios que es su propio ser sea la causa primera y por sí de todo ser. La operación divina es con respecto al ser de las cosas como la moción del cuerpo que mueve al hacerse y al moverse de las cosas hechas y movidas.

En el capítulo 67, Santo Tomás afirma que Dios es *la causa del obrar de todos los que obran* porque todo el que obra es de alguna manera causa del ser, sea substancial o accidental. Ahora bien, nada es causa del ser, sino en cuanto obra por virtud de Dios.

Santo Tomás afirma que Dios no es sólo causa de la virtud operativa, sino también es causa de la acción de la virtud operativa porque *Dios aplica a la virtud operativa a obrar, ya que la aplicación a obrar de la virtud operativa se realiza por algún movimiento y todo lo que se mueve en último término requiere ser movido por Dios primer motor inmóvil*.[10]

En la línea de la causalidad eficiente, en la que se articula la segunda vía para demostrar la existencia de Dios, también encuentra Santo Tomás otro argumento para demostrar que las causas segundas obran en virtud de la primera. En efecto, *en todas las causas eficientes ordenadas siempre es preciso que las causas secundarias obren en virtud de la causa primera*. En el orden de las causas eficientes, Dios es la causa primera. Todas las causas agentes inferiores obran por virtud de Dios. La causa de la acción es más bien aquel por cuya virtud se obra en el que obra, así Dios es más causa de cualquier acción que incluso las causas eficientes secundarias.

En el capítulo 68, Santo Tomás deduce la inmensidad de Dios o presencia en todas las cosas, de que sea la primera causa de todas las cosas ya que Dios mueve todas las cosas a sus propias operaciones respectivas, para lo cual es preciso que esté en todas las cosas. También deduce la presencia de Dios en todas las cosas de la conservación de las mismas por haberlas creado.

3.2. *Las causas segundas producen sus propias acciones*[11]

En el capítulo 69, Santo Tomás rechaza el error de los que privan a las criaturas de actuar en la producción de los efectos naturales. Esta afirmación la basaban en que no se puede dar el ser a ninguna forma sustancial o accidental, sino por vía de creación, negando cualquier causación eficiente que no fuera creación, sea generación o algún otro tipo.

Contra esto dice Santo Tomás que quien da a alguna cosa lo principal, le da también todo lo que de ello se deriva. Ahora bien, hacer algo en acto se deriva de que algo es ser acto como en Dios que El mismo es acto puro y es también la causa del ser de todas las cosas y si comunicó a los demás su semejanza en cuanto al ser, al darles el ser, resulta natural que les comunicase su semejanza en cuanto al obrar, de modo que las cosas creadas tuvieran sus propias operaciones.

Por otra parte, que las causas segundas puedan obrar lo que Dios podría haber hecho sin ellas no es signo de debilidad en Dios, sino de su grandeza. Utiliza dos argumentos: uno, basado en la perfección de la criatura y la de la causa y otro, fundado en que el bien es comunicativo. Ambos argumentos responden con razones a esta idea que se halla literalmente expuesta en un texto del Catecismo de la Iglesia Católica, en el que se emplea los términos *concurso y cooperación*, para designar la participación de las criaturas para llevar a cabo la acción de la divina providencia. Términos que no aparecen en Santo Tomás y sin embargo, se hallan en Suárez para designar la participación de Dios en el obrar de las criaturas o causas segundas.

> 306 *Dios es el Señor soberano de su designio. Pero para su realización se sirve también del concurso de las criaturas. Esto no es un signo de debilidad, sino de la grandeza y bondad de Dios Todopoderoso. Porque Dios no da solamente a sus criaturas la existencia, les da también la dignidad de actuar por sí mismas, de ser causas y principios unas de otras y de cooperar así a la realización de su designio*.[12]

A este respecto, dice muy bellamente Santo Tomás:

> No es superfluo que pudiendo Dios producir por sí mismo todos los efectos naturales los produzca mediante algunas otras causas. Pues ello es efecto no de la insuficiencia de la virtud divina, sino de la inmensidad de la bondad de Dios, por la cual quiso comunicar su semejanza a las cosas no sólo para que existieran, sino también para que fueran causas de otras cosas ... Esto hace patente, a la vez, el esplendor del orden que reina en las cosas creadas.[13]

3.3. *Realización conjunta de efectos naturales por Dios y los agentes naturales*[14]

En el capítulo 70, Santo Tomás trata *de qué modo el mismo efecto pertenece a Dios y a la naturaleza del agente*. La dificultad es comprender cómo se puede atribuir a Dios y a los agentes naturales la realización conjunta de los efectos naturales porque parece que de dos agentes no puede resultar un única acción y si un efecto proviene de un agente natural no puede venir de Dios, o si Dios produce el efecto natural en su totalidad, al agente natural no le queda nada para producir.

Resuelve la dificultad señalando que en todo agente se deben considerar dos cosas: *la cosa misma que obra*; y *la virtud por la que obra*. Ahora bien, la virtud del agente inferior depende de la virtud del agente superior porque *el superior le da la virtud con la que aquél obra, o se la conserva, o la aplica para obrar*, como aplica el artífice el instrumento para producir el propio efecto con la diferencia de que el artífice no da al instrumento la forma por la que obra, ni se la conserva, sino que le da solamente el movimiento. De aquí deduce que es preciso que la acción del agente inferior no sólo proceda de él como resultado de su propia virtud, sino también como resultado de la virtud de todos los agentes superiores, pues obra en virtud de todos ellos. Y así como el agente ínfimo tiene actividad inmediata, así también el agente primero tiene virtud inmediata para producir el efecto, pues el agente ínfimo no tiene de suyo virtud para producir tal efecto, pues lo recibe del superior y éste de otro superior y así hasta llegar al agente supremo que de esta manera produce el efecto como si fuese causa inme-

diata. Así que de la misma manera que no hay inconveniente para que una acción sea producida por un agente y su virtud, tampoco lo hay para que un mismo efecto sea producido por Dios y por el agente inferior; por ambos inmediatamente aunque de diferente manera.

En la *Suma Teológica*, I, q. 105, art. 5, *si Dios obra en todo el que obra*,[15] explica la relación entre la causa primera y la causa segunda en la producción de los efectos de ésta, teniendo en cuenta *el fin*, *el agente y la forma* que son principios de acción, pero con cierto orden y distinción. Porque *el primer principio de la acción es el fin*, que mueve al agente; *el segundo es el agente*, y *el tercero es la forma* de aquello que el agente aplica a obrar, sin que quiera decir esto que el agente no obre también por su forma propia.

Para Santo Tomás, *Dios es causa de las acciones* no sólo *en cuanto da la forma que es el principio de la acción*, como se dice ser causa del movimiento de los cuerpos, sino también *en cuanto que conserva las formas y las potencias de las cosas*. Y como las formas de las cosas están dentro de ellas, y tanto más cuanto más universales y, por otra parte, *Dios es propiamente en todas las cosas la causa del ser mismo en cuanto tal*, que es en ellas lo más íntimo de todo, *síguese que Dios obra en lo más íntimo de todas las cosas*. Aclara, además, que *Dios no sólo da las formas a las cosas* y las conserva en ser, en cuanto *ser necesario y causa formal*, sino que *también las aplica a obrar*, en cuanto *primer motor*; *y es el fin de todas las acciones*, en cuanto *causa final*.

3.4. *Dios obra en la naturaleza y en la voluntad*

En *De potentia*, q. 3, art. 7 –[16] *Si Dios obra en la operación de la naturaleza*, examina detalladamente la relación entre la causa primera y la causa segunda en la producción de los efectos de estas últimas. En la respuesta a esta cuestión incluye las causas naturales necesarias y libres. En absoluto, afirma, *debe concederse que Dios obra en la naturaleza y en la voluntad de los que obran*. Debe entenderse que la acción de una cosa puede decirse causa de otra de forma múltiple y así Dios es causas de las acciones de las causas segundas.

Primer modo. Dios obra todas las acciones de la naturaleza porque dio a las cosas naturales virtudes por las que pueden obrar; no sólo como el que genera la virtud y luego no la conserva, sino como quien sostiene la virtud en el ser porque es causa del poder conferido en cuanto al ser.

Segundo modo. Dios obra en cuanto que conservar la virtud se dice hacer la acción, como se dice que las medicinas que conservan la vista hacen ver.

Tercer modo. Dios es causa de la acción de las otras causas, en cuanto las mueve a obrar. Aquí se entiende como *la aplicación a la acción*. Y porque el agente de naturaleza del agente inferior no obra si no es movida y esta sucesión no se termina hasta llegar a Dios; se sigue necesariamente que Dios se la causa de la acción de cualquier cosa natural como motor y aplicando la virtud a la acción.

Cuarto modo. Dios es causa de toda acción de la cosa natural como el agente principal es causas de la acción del instrumento. Pues cuanto más elevada es una causa, es tanto más común y eficaz, y cuanto más eficaz es, tanto más profundo se hace presente en el efecto, y de la más remota potencia el mismo la reduce al acto.

Cualquier cosa natural es: primero, ente, segundo, cosa natural, tercero, tal o cual naturaleza, y cuarto, tal o cual sujeto determinado. Lo primero es común a todos los entes; lo segundo a todas las cosas naturales, lo tercero es en una especie y lo cuarto, si añadimos los accidentes, es lo propio de este individuo. Por tanto, el individuo obrando no puede constituir otro individuo en semejante especie, sino en cuanto que es instrumento de aquella causa, que recibe toda la especie y posteriormente todo el ser de naturaleza inferior. Y por esto nada produce la especie en estos inferiores sino por virtud de un ser superior, ni nada obra al ser sino por virtud de Dios. Pues el ser mismo es el primer efecto más común e íntimo a todos los demás efectos; y por ello sólo compete a Dios, por virtud propia, tal efecto; de donde también, como se dice en el libro *de Causis*, la inteligencia no da el ser sino en cuanto está en ella el poder divino. Así, por tanto, Dios es causa de toda acción, en cuanto cualquier agente es instrumento de la virtud operante divina.

Si consideremos supuestos los agentes, cualquier agente particular es inmediato a su efecto. Pero, si consideramos la virtud por la cual se hace la acción, así la virtud de la causa superior será más inmediata al efecto que la virtud inferior; pues la virtud inferior no une al efecto sino por la virtud superior; de donde se dice en el libro *de Causis* que la virtud de la causa primera antes obra en lo causado y más vehemente ingreditur en el mismo. Así pues es preciso que la virtud divina esté presente a cualquier cosa, como la virtud de las causas intermedias están presentes al obrar de cualquier cuerpo elemental. Pero difiere la forma de estar presente, porque la virtud divina está en todas partes; pero la esencia de las causas intermedias no están en todas partes por su virtud. Por ello, puede decirse que Dios obra en cualquier cosa, en cuanto cualquier cosa necesita de su virtud para obrar.

Por lo tanto, *se concluye en la cuestión que Dios es causa de la acción de cualquier cosa en cuanto da la virtud de obrar, y en cuanto la conserva, y en*

cuanto la aplica a la acción, y en cuanto por su virtud toda otra virtud obra. Y como uniendo estas cosas, se dice que Dios es su poder, y que está dentro de cualquier cosa no como parte de su esencia, sino como sosteniendo la cosa en el ser, se sigue que El mismo en cualquier agente obra inmediatamente, no excluida la acción de la voluntad ni de la naturaleza.

3.5. *Dios mueve a la criatura racional a pensar y a obrar el bien*[17]

En *Suma Teológica*, I-II, q. 109, art. 1, a la cuestión de *si el hombre sin la gracia puede conocer alguna verdad*, responde Santo Tomás que el hombre por sí mismo, sin el auxilio de la gracia, puede conocer la verdad. Sorprende la línea argumental utilizada por el doctor angélico, ya que se centra más en afirmar la capacidad natural del hombre para conocer la verdad natural, asequible a su naturaleza, que en recalcar la necesidad de la gracia para conocer las verdades que exceden la capacidad natural de la razón, esto es, las verdades sobrenaturales para las que necesita de la fe, virtud sobrenatural. En la segunda y tercera dificultades que parten de la necesidad del auxilio divino para obrar, en la segunda tomando de San Agustín la necesidad de la luz divina para que nuestro entendimiento conozca, y en la tercera de que el hombre en su actividad de raciocinio necesita la ayuda divina, concluye que el auxilio divino que necesita el hombre para obrar no es la gracia santificante.

Santo Tomás afirma que conocer la verdad es cierto uso de la luz del entendimiento y que todo uso implica movimiento, entendiendo este término en sentido amplio, en cuanto que entender y querer se dice que son un cierto movimiento. Ahora bien, en el movimiento de las cosas corporales, no basta para el movimiento, la forma que es principio del movimiento o de la acción, sino también se requiere la moción del primer motor y de ahí que todos los movimientos tanto corporales como espirituales, se reducen absolutamente al primer motor. Por lo tanto, cualquier naturaleza, sea corporal o espiritual, por más perfecta que se considere, no puede proceder a su acto si no es movida por Dios. No sólo procede de Dios toda moción, en cuanto primer motor, sino también procede de Él la perfección de toda forma, como del acto primero. Así pues, la acción del entendimiento y de cualquier ente creado depende de Dios en cuanto a dos cosas: Una, en cuanto que por Él tiene la forma por la que obra; otra, en cuanto que es movida por El para obrar.

En *Suma Teológica*, I-II, q. 109, art. 2, a la cuestión de *si el hombre puede querer y hacer el bien sin la gracia*, Santo Tomás responde que el hombre no

puede querer y hacer el bien sin la gracia, si bien puede hacer algún bien natural sin el auxilio de la gracia. Hace dos distinciones, una primera, en el orden de la naturaleza y considera dos estados distintos, el anterior y el posterior al pecado original, es decir, el estado de naturaleza íntegra y el de naturaleza caída y la segunda, entre el orden natural, y el orden sobrenatural. Pues bien, para responder que el hombre necesita de la gracia para querer y obrar el bien, debe responder a la dificultad, mediante la que parece negarse esta necesidad porque el hombre es dueño de sus actos, y por tanto es dueño de querer y obrar el bien sin necesidad de la gracia.

En la respuesta Santo Tomás afirma que el hombre es dueño de sus actos de querer y no querer, por la deliberación de la razón. Pero, aunque también es dueño de deliberar o no deliberar, necesita una deliberación precedente para proceder al acto de querer y como no se puede prolongar indefinidamente la sucesión de deliberaciones esencialmente subordinadas, es necesario llegar finalmente a la conclusión de que el libre albedrío del hombre es movido por un principio exterior que está sobre la mente humana, es decir, por Dios. De manera que la mente humana, aun en el estado de integridad natural, no tiene un dominio tal de su acto que no necesita ser movido por Dios y mucho menos, el libre albedrío del hombre después del pecado que le impide para el bien por la corrupción de la naturaleza.

3.6. *Dios es causa directa de las elecciones y voliciones*[18]

Es ley de la providencia, dice Santo Tomás en III *Contra Gentes*, c. 88, *sólo Dios puede ser causa directa de nuestras elecciones y voliciones*, que cada uno se mueva inmediatamente por su causa próxima. Pues tal causa superior creada no puede mover ni obrar algo fuera de ese orden. El motivo próximo de la voluntad es el bien entendido que es su objeto y se mueve por él como la vista por el color. Cada cosa está por naturaleza dispuesta a recibir la moción y la influencia del agente cuya forma puede pasarla al acto, pues todo agente obra por la forma. La voluntad se reduce al acto por lo apetecible que aquieta el deseo de la voluntad como último fin. Así sólo Dios puede mover la voluntad a modo de agente.

Así como en cada cosa inanimada se tiene inclinación natural al propio fin que se llama apetito natural, así se tiene la voluntad en la sustancia intelectual que se llama apetito intelectual. Pero sólo puede dar inclinaciones naturales, el que instituye la naturaleza. Luego, inclinar la voluntad a algo no es propio sino del que es causa de la naturaleza intelectual lo cual es privativo de Dios.

Ahora bien, en III *Contra Gentes*, capítulo 89, *Dios no-solo es causa de la voluntad, sino también de su movimiento*, Santo Tomás explica en qué sentido hay que entender que Dios causa en nosotros el querer y el obrar y dice que no debe entenderse en cuanto causa en nosotros la potencia de querer, pero que no nos hace querer esto o aquello. Dios no sólo da el poder de obrar a las cosas, sino que ninguna puede obrar por virtud propia, si no obra en virtud de Dios. Dios es causa no sólo de nuestra voluntad, sino también de nuestro querer. Alguien ha de ser causa necesariamente de que uno entienda y se aconseje, elija o quiera. Mas si su causa es otra voluntad y otros dictámenes precedentes, como no es posible proceder indefinidamente, será necesario llegar a algo primero que es Dios.

4. Las discrepancias entre Santo Tomás y Suárez

Las discrepancias entre la posición de Santo Tomás y la de Suárez se ven en la *Disputación Metafísica* XXII de Suárez y en los textos de Santo Tomás allí analizados *Contra Gentes*, III, cap. 67-70; *Suma Teológica*, I, q. 105, a. 5; *De Pot.*, q. 3, a. 7 y I-II, q. 109, a. 1 y 2.

Las discrepancias surgen al explicar cómo influye Dios sobre la causación de las criaturas, no al explicar el influjo sobre la acción y el término o efecto de la acción. Es decir Dios influye en el efecto que producen las criaturas o causas segundas, pero ¿influye en la causa de tales efectos, la causa segunda? Y si se responde afirmativamente en qué medida y bajo qué razón se da este influjo, es decir de qué naturaleza es dicho influjo.

La cuestión es que si un influjo tal es necesario para que la criatura obre, existe y si existe es antecedente a la acción por lo que deberá llamarse influjo o moción previa. Visto desde Dios, se tratará de una moción anterior por naturaleza a la acción de la criatura por la cual la causa primera, Dios, mueve a la causa segunda, la criatura, al ejercicio de una acción determinada. Vista desde la criatura, se tratará de una moción previa o determinación física, se trata de un influjo verificado por causalidad eficiente y no por causalidad final, atrayendo.

El tránsito de la potencia operativa al acto de obrar contiene tres momentos:

– la criatura, en cuanto existente ya, todavía no obra, pero está en potencia para obrar.

– la criatura, en cuanto está obrando en acto.

– la criatura, en cuanto que pasa de la potencia al acto, cuando transita del no obrar al obrar, es movida.

En esta tercera posición se sitúa la moción previa física que es la moción divina por la cual la causa segunda se reduce de la potencia de obrar al acto de obrar.

La necesidad de un influjo divino sobre la potencia operativa de la causa segunda para que sea reducida al acto de operar, se pone de relieve por parte de la criatura y por parte de Dios.

Por parte de la criatura, porque obrar es la actualidad de la potencia operativa. Toda causa segunda, antes de obrar, está en potencia para cualquier operación. La potencia operativa de la criatura es realmente distinta de su acción. Ninguna criatura tiene de sí misma el acto de la operación y en consecuencia para que opere necesita ser movida por otro. Y como no tiene por sí la operación, no tiene tampoco por sí el dominio sobre la operación, la aplicación al acto segundo o acto causal. Toda causa segunda necesita ser aplicada también a la operación. Y como el proceso infinito es imposible, toda causa segunda necesita de la causa primera, cuya potencia de obrar es el mismo obrar para ser determinada y aplicada a la acción. Toda criatura necesita de Dios no menos en el orden operativo que en el entitativo para ser reducida de la potencia al acto. "Toda aplicación de poder para una operación proviene principal y primeramente de Dios" (III *Contra Gentes*, capítulo 67).

Por perfecta que se suponga una naturaleza corporal o espiritual no puede prorrumpir en su acto si no es movida por Dios. La acción del intelecto y de cualquier otro ser creado depende de Dios por dos capítulos: primero, en cuanto que de Él recibió la forma mediante la cual obra, y segundo, en cuanto que de Él recibe la moción para obrar.

Por parte de Dios, porque por ser el *ipsum esse subsistens* es agente por esencia. Al agente por esencia compete por derecho propio e intransferible operar en todo operante, no solo en cuanto da las formas a las cosas (creación) y las conserva el ser (conservación), sino también en cuanto las aplica a la operación (moción). Dios es el único agente por esencia, los demás lo son por participación. Mas para obrar un agente por participación, necesita pasar de la potencia al acto, es decir, moverse. Todo lo que se mueve, se mueve por otro y el proceso infinito es imposible, es por tanto necesaria la existencia de un primer motor inmóvil por el cual todo movimiento se explica el paso de toda causa segunda desde el no obrar todavía potencia, al obrar ya, acto.

[1] Catecismo de la Iglesia Católica, n. 308.
[2] *AAS 6, 1914, 383-386*. En Id a Tomás – Gratis Grata – Eudaldo Forment – p. 40.
[3] *Disputación Metafísica* XXII, t. III, p. 593, Ed. Gredos, Madrid 1961.
[4] *Disputación Metafísica* XXII, t. III, Sección primera, p. 595, Ed. Gredos, Madrid 1961.
[5] *Disputación Metafísica* XXII, t. III, Sección segunda, p. 614, Ed. Gredos, Madrid 1961.
[6] *Disputación Metafísica* XXII, t. III, Sección segunda, p. 619, Ed. Gredos, Madrid 1961.
[7] *Disputación Metafísica* XXII, t. III, Sección segunda, p. 624, Ed. Gredos, Madrid 1961.
[8] *Contra Gentes*, III, c. 66, BAC.
[9] *Contra Gentes*, III, c. 65, BAC.
[10] *Contra Gentes*, III, c. 67, BAC.
[11] *Contra Gentes*, III, c. 69, BAC.
[12] Catecismo de la Iglesia Católica, n. 306.
[13] *Contra Gentes*, III, c. 70, BAC.
[14] Idem.
[15] *Suma Teológica*, I, q. 105, a. 5, BAC.
[16] *De potentia*, q. 3, a. 7, Marietti.
[17] *S.Th.*, I-II, q. 109, art. 1, BAC.
[18] *Contra Gentes*, III, c. 88, BAC.

LA EVANGELIZACIÓN DE LA CULTURA EN EL PENSAMIENTO DEL "DOCTOR HUMANITATIS"

MARÍA FERNANDA BALMASEDA CINQUINA

This communication supports the present standing of Saint Thomas Aquinas's thought on the relationship between reason and faith, both in its concept and its application, as one of the two main sources of the relationship that is given between natural and supernatural order. Nowadays, it is expressed in the relationship between the Gospel and culture and, succinctly, in the dialogue between the Church and contemporary cultures. Retrieving the teachings of the Dominican Master and the model of synthesis in his intellectual profile is a sure way to humanize knowledge and evangelize culture, because he is the Doctor of Humanity.

A mi Madrina,
Evangelizadora siempre nueva

> *No mires quién lo dice, mas lo que diga de bueno, encomiéndalo a tu memoria.*
> Santo Tomás de Aquino, Consejo al hermano Juan sobre el modo de estudiar.

> *'Doctor Humanitatis' es el nombre que di a Santo Tomás de Aquino porque siempre estaba dispuesto a acoger los valores de todas las culturas.*
> Juan Pablo II, Carta Apostólica, motu proprio, *Inter Munera Academiarum* (28/01/1999).

> *Id y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que Yo os he mandado.*
> (*Mt* 28,19-20) Mandato Apostólico de la Iglesia misionera.

Los problemas del hombre contemporáneo, señala el Santo Padre Juan Pablo II en la Encíclica *Redemptor Hominis*[1] – carta programática de su Pontificado –, estriban en la deshumanización. Al inicio del Tercer Milenio

de la Encarnación de Dios y la evangelización del hombre, su rostro ya no es humano, porque no es más el rostro de Cristo. Este humanismo ateo, típico de una "cultura de la muerte" como la nuestra, antes que ser "indiferentismo, secularismo y ateísmo",[2] es un "falso humanismo".

Por tanto, la convocatoria a crear un "nuevo humanismo",[3] fruto de una "nueva evangelización",[4] es una interpelación de la Iglesia a sí misma, pues

> *este hombre* es el primer camino que la Iglesia debe reconocer en el cumplimiento de su misión ... Este hombre es el camino de la Iglesia, camino que conduce en cierto modo al origen de todos aquellos caminos por los que debe caminar la Iglesia, porque el hombre – todo hombre sin excepción alguna – ha sido redimido por Cristo, porque con el hombre – cada hombre sin excepción alguna – se ha unido Cristo de algún modo, incluso cuando ese hombre no es consciente de ello (*RH* 14).

No en vano, para el Jubileo del Año Santo 2000, había propuesto al hombre la contemplación del rostro del Divino Redentor del fresco del Beato Fra Angelico O.P., en los brazos de su Madre.

En Pentecostés, por acción del Espíritu de verdad, los Apóstoles comenzaron a hablar en cada una de las lenguas de quienes los escuchaban atónitos, pues sabían que habían sido ignorantes de sus idiomas. Constituida efectivamente la Iglesia, desde aquel momento "experta en humanidad", estuvo exigida a difundir la Buena Nueva que el Señor resucitado había depositado en Ella para todos los hombres. Como ayer, hoy, desde su propio lenguaje el mundo reclama ser entendido, pero también ser renovado por la fuerza transformante del Evangelio de Cristo, que opere una "verdadera conversión de las mentalidades y de los corazones" (*RH* 16) y resucite la cultura, de la muerte a la vida. "No se trata aquí solamente de dar una respuesta abstracta a la pregunta: quien es el hombre; sino que se trata de todo el dinamismo de la vida y de la civilización" (*RH* idem) porque cuando hablamos de "cultura", nos referimos a "cultura viva, es decir el conjunto de los principios y valoraciones que constituyen el *ethos* de un pueblo".[5]

Fundada sobre roca, "la Iglesia se siente responsable ante todos los pueblos" y, por tanto, "prepara siempre nuevas generaciones de apóstoles".[6] Hace ya más de siete siglos, un fraile dominico "tomó el guante" de lo que hoy llamamos "evangelización de la cultura", e "inculturando el Evangelio", se convirtió en nuestro modelo de "agente evangelizador": Santo Tomás de Aquino...

1. La razón y la fe

Su Santidad Juan Pablo II en 1998, precisamente en su Encíclica *Fides et Ratio*,[7] revivió ese tema: "*La fe y la razón* son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad". Sin embargo, la historia nos muestra que no siempre ha sido concebido con la armonía del Santo Padre.

1.1. *La armonía entre la razón y la fe*

Dice Santo Tomás de Aquino:

> No toda verdad se manifiesta del mismo modo ... Sobre lo que creemos de Dios hay un doble orden de verdad. Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana ... y otras ... que incluso demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón.[8]

Conocido es que más aún que filósofo, el Angélico fue teólogo, y que, por sobre todas las cosas la intención de toda su Obra fue religiosa. Bien sabido es, también, que la estructura de la misma es aristotélica. Tuvo la audacia y la claridad, a la que ni siquiera se arrimó la Patrística, de rescatar y asimilar a un Aristóteles desconocido, pues los intereses del mundo grecolatino giraban más preponderantemente en relación con los temas religiosos y morales, menos difundidos que los científicos en el aristotelismo posterior al Filósofo, degenerado también en un cierto materialismo por carecer de su espíritu original. Pero, sobre todo, un Aristóteles de difícil aceptación, en parte porque la filosofía reinante era la de Platón, que vinculaba a los teólogos medievales con la tradición del neoplatonismo cristiano y hasta en franco rechazo, pues penetró en Occidente por la comprometedora vía de los comentadores árabes y también judíos que, retocando sensiblemente el original para integrarlo con las tendencias neoplatónicas y con el Corán, dieron una interpretación incompatible con lo que el cristianismo tenía que exigir a la filosofía. Brecha inconfundible en esta revolución del pensamiento occidental fue San Alberto Magno, que realizó el primer trabajo de discriminación.

Santo Tomás continúa y profundiza este esfuerzo, que fructificará en una maravillosa síntesis entre las verdades de la ciencia y las de la fe, al utilizar el aristotelismo como contexto racional de explicación de la fe, extrayendo todo el provecho que podía obtener del pensamiento realista y profano del Estagirita. Baste mencionar como ejemplo de la importancia concedida a Aristóteles en el sistema de Santo Tomás, la utilización de su Ética

en la *Suma de Teología* (obra representativa del Medioevo y de la Escolástica por antonomasia).

> Que una obra que quiere ser la síntesis completa de las verdades religiosas que debe creer el hombre para asegurar la salvación de su alma, crea deber integrar a este sistema el ideal helénico de la vida humana tal como Aristóteles lo había concebido, sólo por los medios de la razón, es para nosotros el indicio de que el pensamiento tomista acababa de integrar al cristianismo, en pleno siglo XIII, todo el capital adquirido por la civilización,

confirma Gilson.[9]

Esta magna tarea le implicó purificar a Aristóteles en lo filosófico de Aristóteles mismo y de Averroes y el racionalismo que él representaba. Así, es renacentista del verdadero Aristóteles (despojándolo del averroísmo distorsionante), y de la verdad potencial contenida en el Filósofo (despertando por primera vez su helenismo al mundo occidental). Para despejar las verdades contenidas en ese sistema, asume también una base patrística, cuya principal figura en la elaboración tomista fue San Agustín. Pero toma distancia del posible fideísmo agustiniano, que no otorga suficiente valor racional a la filosofía, que es considerada no tanto *ancilla* cuanto "cautiva" de la teología, sin encontrar verdadera coherencia entre ambas.

Por lo tanto, no sólo es renacentista de Aristóteles sino también del cristianismo clásico, lo cual significa, también, rescatar al Platón contenido en Aristóteles. Es toda la visión cristiana del mundo la que entra en juego, exigiendo que todo sea pensado en función de ese nuevo contexto. Este esfuerzo de integración es donde mejor se revela el genio de Santo Tomás: no se propone interpretar las fuentes utilizadas en su propia estructura histórica, sino unificarlas en una síntesis original que les entrega una vida nueva, llevando, por lo mismo, a plenitud, su propio contenido natural. Señala Toffanin:

> En medio de una hostilidad tan clara e importante de las circunstancias científicas, la conciliación entre la razón crítica y la *pietas*, tal como se obró en Santo Tomás, es todavía la nuestra y conserva todo su eterno valor.[10]

Si pudo hacer esta síntesis es por haber distinguido entre el orden natural y el orden sobrenatural, creando el tipo clásico de tratamiento de la cuestión y sellando una solución a disputas seculares en torno de temas consecuentes. Concibió el Universo como un todo ordenado, en su constitución y en su sentido, y en el que se encuentra la base del ordenamiento natural del hombre y la clave providente del autogobierno humano, siempre superado

por el poder trascendente de Dios. La distinción, relación y compatibilidad entre estos dos "ordenes" se filtra y se desliza por dos vertientes. Una, tal vez la más difundida, corresponde a la distinción entre "naturaleza" y "gracia" y pertenece a un tratamiento antropológico, ético y político. Es el "Humanismo" de Santo Tomás tan claramente descrito por Juan Pablo II.[11]

La otra vertiente corresponde a la distinción entre "razón" y "fe" y pertenece a un tratamiento metafísico, pues implica una jerarquización del saber. Es el Renacimiento de Santo Tomás. Y, en este caso, la síntesis vuelve a ser perfecta. Comprende Grabmann que,

> la gran obra científica de Santo Tomás es la penetración autónoma y la apropiación de la filosofía aristotélica y la vinculación orgánica de la misma con la *welt-anschauung* del cristianismo, científicamente expuesta por San Agustín y la primitiva Escolástica ... y la elaboración de la teología especulativa con medios y formas de la filosofía aristotélica, adaptada para ello,[12]

sin olvidar las tesis de la tradición neoplatónica y patrística.

Ya Aristóteles había sostenido que es al sabio a quien compete ordenar, lo cual, en un sentido, supone la "consideración del orden" y la consiguiente distinción entre dominios, el de lo natural y el de lo sobrenatural, con todo lo que pertenece y se sigue de cada uno. La ciencia que puede distinguir órdenes, porque es la que contempla la realidad en su totalidad, es la Metafísica. Su grado de independencia de la materia y la luz con la que ve su objeto es la *separatio*, que exige distinción entre los principios constitutivos de la realidad que se "juzga". Es el eje orientativo para la comprensión de la relación entre la razón y la fe dentro del sistema tomista, cuya concordancia y armonía es esencial y no superficial, aunque no las constituya como tales ni en su individualidad.

En segundo lugar a la Metafísica le corresponde "ordenar los saberes" que se ocupan de esos órdenes, integrándolos en una cosmovisión. Es contacto inteligente entre las ciencias porque, por naturaleza, es contacto con la realidad. Esta ciencia, por un lado, ilumina las realidades y los conocimientos que sobre ellas se tienen, porque la verdad siempre sigue al ser. Por el otro, entrega su racionalidad a la Revelación, mostrando su inteligibilidad y sistematizando el acercamiento del hombre a Dios por la fe.

El Estagirita había elaborado una teología, consistente lógicamente y poderosa arquitectónicamente, fundándose exclusivamente en la inteligencia. Entre los teólogos medievales que apreciaron esta realización, el Aquinate la reconoce como aliada imprescindible. Si bien distingue con gran precisión la "teoría" griega de la religión cristiana, y entiende que la culmi-

nación de la Teología cristiana es la Teología revelada, no excluye de aquella a la Teología natural. Viene a lograr un viejo intento aristotélico: expresar científicamente la fe platónica. Definitivamente "modernizó" la Teología y la Filosofía haciéndolas clásicas para siempre y reinventando su universalidad. Es toda la cultura la que es renovada a la luz de la "armadura" metafísica. Y *si la cultura es Humanismo, Santo Tomás es humanista por ser renacentista*.[13]

Así, no sólo no pierde legitimidad el principio aristotélico "propio del sabio es ordenar", sino que cobra renovado impulso, pues ésta es una Metafísica abierta a la realidad de lo trascendente, que reconoce en el cristianismo el principio jerarquizador y en la cúspide del saber el conocimiento místico. "La *sophia* aristotélica es entendida como *donum sapientiae*, como don del Espíritu Santo que eleva a la altura de la contemplación mística".[14] La intención profundamente religiosa de Santo Tomás se plasma en su cosmovisión intelectual teocéntrica, que abarca toda la Teología, tanto filosófica como revelada. El resultado es una verdadera sabiduría, una Metafísica sapiencial más que "racional". Autonomía de las diversas disciplinas, jerarquía de las ciencias, síntesis del saber total. Sabiduría humana en función de la sabiduría divina. Gracias a esta visión metafísica, hay Filosofía Cristiana, que no integra la Revelación como principio desde el cual partir ni como argumento de autoridad al cual recurrir, sino como parte de la realidad inteligible que considerar.

Si el pensamiento del Doctor Angélico es, en cierto sentido, representativo de la cultura de su época, su irrupción y permanencia histórica se deben a la envergadura de su especulación metafísica y a la universalidad de su concepción cristiana, que lo convierten, siempre, en un anticipo del futuro. Con admiración en la Carta *Lumen Ecclesiae*, señala Pablo VI:

> El punto capital y como el meollo de la solución que él dio, con su genialidad casi profética, a la nueva confrontación entre la razón y la fe, consiste en conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del Evangelio.[15]

No es gratuito, entonces, que ya hace un siglo, León XIII haya propuesto la renovación de Santo Tomás para luchar contra los racionalismos y los fideísmos de su época.

1.2. *La filosofía separada de la fe*

Decía Juan Pablo II en 1999 al renovar los Estatutos anexos de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino y de Religión Católica y la Pontificia Academia Teológica Romana:

> En el alba del tercer milenio, muchas condiciones culturales han cambiado. Se notan profundizaciones de gran importancia en el campo de la antropología, pero sobre todo cambios sustanciales en el modo mismo de comprender la condición del hombre frente a Dios, frente a los demás hombres y frente a la creación entera. Ante todo el mayor desafío de nuestra época brota de la vasta y progresiva separación entre la fe y la razón, entre el Evangelio y la cultura. Los estudios dedicados a este inmenso campo se multiplican día tras día en el marco de la nueva evangelización. En efecto, el anuncio de la salvación encuentra muchos obstáculos, que brotan de conceptos erróneos y de una grave falta de formación adecuada.[16]

Lamentablemente para ver cumplido lo más puro de su proyecto, la Escolástica – y el mismo Medioevo – tendrían que esperar a que este Santo Tomás que los había llevado a plenitud fuera "resucitado". Con la decadencia de la Escolástica y el consiguiente derrumbe de la Edad Media por el divorcio entre la razón y la fe, se constituye una *filosofía separada* de la fe, es decir contra la fe, no metafísica, que gesta una cultura secularista. No hay vuelta: una cultura atea tiene como fundamento una filosofía separada y la filosofía se separa cuando renuncia a la metafísica.

Principal artífice de la fractura del orden medieval fue Guillermo de Ockham. Su filosofía es voluntarista, primero nominalista y luego conceptualista: Dios actúa "caprichosamente", ciegamente, y en las cosas no hay inteligibilidad. Su teología es fideísta: no hay acceso racional a Dios. Niega la existencia, tanto de la teología filosófica como de la metafísica en general, pues la arbitrariedad en el proceder divino queda impresa en lo creado como un "desorden natural". Teología y Filosofía comienzan a constituirse una separada de la otra. No hay distinción de ordenes.[17]

Esta separación entre filosofía y fe, en primer lugar hiere a la misma filosofía. Santo Tomás lo decía claramente: "si en los dichos de los filósofos se halla algo contrario a la fe, eso no es filosofía sino, más bien, un abuso de ella por un defecto de la razón".[18] Corrobora el Papa: "En efecto, rechazar las aportaciones de verdad que derivan de la Revelación divina, significa cerrar el paso a un conocimiento más profundo de la verdad, dañando la misma filosofía" (*FR* 75). A pesar de ello, "el pensamiento filosófico moderno se ha desarrollado alejándose progresivamente de la Revelación cristiana, hasta llegar a contraposiciones explícitas" (*FR* 46).

En segundo lugar, esa progresiva separación va impregnando el estilo de pensar, pero sobre todo, el de actuar de las personas y de las sociedades – alarmantemente también, de los cristianos –,[19] que divorcian la vivencia

de la fe – entendida como liturgia en el templo – de la vida estrictamente humana – es decir, el actuar secular. Se trata de una descristianización del pensamiento y de las costumbres. Se va gestando una cultura de tipo secularista.[20] Secularismo (laicismo) en el sentido más propio del término, el de ateísmo práctico, por el cual, más que argumentar que Dios no existe – lo cual sería una forma de hacer metafísica, aunque al revés –, se vive como si no existiera, porque el mundo puede ser explicado por sí mismo y el hombre tiene un omnímodo poder en su razón para hacerlo (cf. *EN* 55).

Salta a la vista su sustancial diferencia de la secularidad (laicidad) que "la Iglesia afirma como la autonomía legítima de la cultura humana, y especialmente la de las ciencias" (*GS* 59), signo de la autonomía de lo natural respecto de lo sobrenatural, y que se imponía en la comprensión del pensamiento de Santo Tomás, precisamente como fruto de la distinción entre el orden de la razón y de la fe.

Una mirada a la realidad de fin del segundo milenio nos muestra que asistimos a una civilización posmoderna, asentada (si puede decirse) en la eliminación tanto de la naturaleza humana cuanto del orden de lo creado. Es una era de irracionalidad metafísica que, en algún caso, reserva la razón a la "positivización" científica, prenda de un necesario y permanente progreso, y con suerte, puede soportar, una fe absurda, tal vez por algo que pueda ser idolatrado. El orden natural ha sido eliminado por sustitución: arbitrariedades culturales ocupan su lugar. No hay naturaleza ni orden: no puede haber Metafísica. Cuando la Filosofía Primera pierde el orden natural como objeto, primero se obstaculiza y luego se impide, una sana relación entre fe y razón, y por tanto, entre Teología, Ciencias y Filosofía.

La ruptura entre cultura y Evangelio, que es el mal de nuestra época (cf. *EN* 20) es entonces, el fruto de la oposición entre fe y razón. Es una filosofía separada – opuesta a la fe – la que modela la mentalidad (concepciones, criterios, cosmovisión) y el estilo de vida (de valorar y de actuar) del hombre contemporáneo que, paradójicamente, cada vez más soporta "sobre sus espaldas" el peso de una deshumanización causada por él mismo.

2. El evangelio y la cultura

¿No hay en el pensamiento y en el hábito intelectual del Doctor Angélico un diálogo permanente, vital, fecundo entre la razón y la fe, entre la naturaleza y la gracia, gracias al cual se pueden aprovechar los valores de las culturas? A pesar del pluralismo religioso – que suma sectas y sincretismos

espirituales a las religiones históricas – y de la complejidad cultural – globalización y nacionalismos descarnizados incluidos – de hoy en día, impensables para él, ¿no podremos, en su misma dirección, darle nueva vida a la cultura gracias al Evangelio y a la evangelización? Claramente, esto sólo es posible si conservamos una *nítida y armónica distinción de órdenes*. Decía Pablo VI en su primera Encíclica, *Ecclesiam Suam*, refiriéndose a la Iglesia católica: "no somos la civilización, sino promotores de ella".[21]

Juan Pablo II no duda en afirmar que, en ese perfil intelectual del Santo, cuya "máxima preocupación fue situarse en el aspecto de la verdad universal", hay un maestro de metodología para la Iglesia y, por tanto, la clave para llevar la acción misionera del Evangelio al mundo:

> Trazó así un método de trabajo misionero que hoy es también sustancialmente válido desde el punto de vista de las relaciones ecuménicas e interreligiosas, además de serlo para las relaciones con todas las culturas antiguas y nuevas.[22]

La *evangelización de la cultura*, entonces, adquiere dos dimensiones, la del diálogo religioso y la del diálogo cultural, y la presencia de Santo Tomás como *Doctor de la Humanidad* es real y actual en ambas perspectivas: puso las bases del diálogo religioso y dio el marco de referencia adecuado al diálogo cultural.

2.1. *Diálogo religioso*

Santo Tomás supo distinguir qué tipo de argumentos, si de razón o de fe, era conveniente emplear según los interlocutores fueran creyentes o no:[23] se trata de un diálogo de fe, "partiendo del Antiguo Testamento, con los judíos", y "del Nuevo, con los herejes", y de un diálogo "recurriendo a la razón, con los paganos y los mahometanos, que no aceptan la autoridad de la Biblia". Además, también, entre otras cuestiones, se preocupó por precisar qué actitud desplegar con estos incrédulos, si compelerlos a la fe o no, según si siempre habían sido infieles, por no haber recibido la fe – como los gentiles (paganos)[24] y los judíos –,[25] o si lo eran por haberla rechazado, pues no cumplieron con lo prometido, aunque de algún modo siguieran profesándolo – como los herejes y los apóstatas.[26]

En esos contextos, incluso, indica si hay que discutir o no con los infieles, en qué casos y de qué forma.[27] El diálogo con ellos siempre es valioso, pero como modo de "manifestar la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios".[28] De ahí que, por un lado, un cristiano nunca pueda disputar acerca de la fe como poniéndola en duda o desconfiando de

que es cierta su verdad, sin pecar, porque el dogma no está en discusión[29] y, por otro, siempre le convenga recurrir a la razón natural para argumentar, porque "todos se ven obligados a aceptarla".[30]

El diálogo-discusión no es un fin en sí mismo, sino que su fin es el develamiento de la verdad objetiva y, por ende, el rechazo del error que le esté adherido. Además, siempre conviene presentar la doctrina "apoyándose en la Biblia, pero en cuanto leída y entendida por la Iglesia católica",[31] que es quien interpreta rectamente y transmite fielmente (Magisterio-Tradición) la verdad de las Sagradas Escrituras. En último término, se funda en la integración e integralidad de la verdad natural con la verdad de fe, pues una Única Verdad es fuente de todo lo verdadero.

Entonces, en concreto, el *diálogo interreligioso* está presente en el espíritu de su obra, y se hace mucho más expreso aún, respecto de los judíos. La propagación del Evangelio destinada a todos los hombres supera radicalmente al judaísmo, restringido a una raza.[32] Sin embargo, no duda en sostener que todo lo que el Hijo de Dios tiene de humano, lo ha recibido de una judía, su Madre.[33]

Es más, en concomitancia con esta convocatoria universal a adherirse a la verdadera fe[34] fundada en el Evangelio, más tajantemente que el mismo Concilio Vaticano II,[35] que dice que todos pertenecemos explícita o implícitamente a la Iglesia, afirma recurriendo nada menos que a categorías aristotélicas que "hay que ver como miembros del Cuerpo Místico no solamente a los que lo son en acto, sino también a los que lo son en potencia".[36] ¿No es éste un ejemplo de *diálogo ecuménico*, aunque también estén incluidos, de los infieles, los que nunca pasarán de la potencia al acto a pertenecer a la Iglesia?, pues la referencia es la comunión con la Iglesia católica y a estar plenamente en Ella todos somos llamados por los méritos de Jesucristo.[37]

Por último, en cuanto al *diálogo entre católicos*, cristianos fieles, no podría haberlo pensado de otra forma que como la relación de cada uno de ellos – miembros – con Cristo – Cabeza –, y por tanto de ellos – Cuerpo – entre sí, unidos por una sola fe – El – y animados por una sola alma – su Espíritu –, peregrinando ciertamente hacia Dios-Padre.

En Santo Tomás es pertinente la utilización de la expresión *diálogo religioso*, incluso cuando en muchos casos se realice mediante el recurso a la razón como vínculo con los infieles, porque el contexto – sea inmediato, o remoto como en la *Suma contra Gentiles* – es el del "religar" al hombre con Dios. De ahí que las categorías con las que son presentados los relacionados, sea la de "creyentes" o "incrédulos". Es muy interesante, por tanto, que también en este tema surja el de la razón y la fe, relacionadas aunque dis-

tintas y jerarquizadas. Nunca la fe irá contra la razón – no es antinatural –, aunque la supere y la asuma para elevarla hacia lo trascendente en sí – es sobrenatural.

Teniendo en cuenta esas mismas categorías[38] es que Pablo VI, en su Exhortación sobre la Evangelización del mundo contemporáneo, presenta a "los destinatarios de la evangelización" (cf. *EN* 51-56),[39] nuestros *areópagos* religiosos, en una clasificación que responde al pluralismo actual y resulta más exhaustiva que la del Aquinate.

Los no creyentes son, por un lado, los que están lejos – niños y paganos – (*EN* 51) y, por otro, los *secularistas* o "ateos militantes" y hedonistas (*EN* 55). A su vez, entre los paganos están los que nunca recibieron el Evangelio y los *descristianizados* (como "paganizados") que se comportan como si no lo hubieran recibido – bautizados que viven al margen, gente sencilla sin formación e intelectuales con catequesis elemental insuficiente para su vida presente (*EN* 52). Para todos estos que están aún lejos o ya alejados hay una "pre-evangelización" (en la que podríamos incluir el conocimiento de los *preambula fidei*) o evangelización inicial e incompleta, que además de una predicación explícita, supone el recurso a la razón natural contando entre sus medios, además de la ciencia y el arte, con la investigación filosófica. El Papa Juan Pablo II expone con gran elocuencia y sobrados argumentos que sigue siendo válido el recurso a la razón y la filosofía, ciencia de la verdad, el nexo con los no creyentes (cf. *FR* 79). Incluso, y por esto mismo, para acercar la fe tanto a los paganos como a los secularistas, la Iglesia exige a sus sacerdotes que estén formados en la filosofía, pues es "un terreno insustituible de encuentro y de diálogo entre los creyentes y los no creyentes. A este respecto, ella tiene un valor pastoral muy evidente".[40]

Los creyentes pertenecen a religiones no cristianas (*EN* 53) o son cristianos. En los no cristianos, hay una búsqueda sincera y recta de Dios, pero incompleta: cuentan con "semillas del Verbo", son "una preparación evangélica" y, por lo mismo, una "invitación a no silenciar el anuncio completo de Cristo". La Iglesia comparte con ellos un patrimonio espiritual común que alienta el *diálogo interreligioso*.

Entre los cristianos, están los que "no están en plena comunión con la Iglesia" (*EN* 54, 2a parte) – cristianos de Oriente y de Occidente –, con quienes se entabla un *diálogo ecuménico*, y los católicos – los fieles (*EN* 54, 1a parte) y los infieles (*EN* 56).

Juan Pablo II en la Encíclica *Ut Unum Sint* asume en "primera persona" como "sucesor del apóstol Pedro" el deber abrir el diálogo cuanto sea posible para testimoniar la unidad querida por Cristo.[41] La adhesión común al

contenido íntegro de la fe revelada, conserva inalterable el depósito de la fe:

> No se trata ... de cambiar el significado de los dogmas, de suprimir en ellos palabras esenciales, de adaptar la verdad a los gustos de una época, de quitar ciertos artículos del *Credo* con el falso pretexto de que ya no son comprensibles hoy (*UUS* 18).
>
> Ciertamente, es posible testimoniar la propia fe y explicar la doctrina de un modo correcto, leal y comprensible, y tener presente contemporáneamente tanto las categorías mentales como la experiencia histórica concreta del otro (*UUS* 36, cf. *EN* 63).

Por tanto, en "la confrontación en materia de divergencias", "las referencias esenciales" (cf. *UUS* 39) son "la Sagrada Escritura, la Gran Tradición de la Iglesia (y su) Magisterio siempre vivo".[42] En su otro documento sobre ecumenismo, la Carta Apostólica *Orientale Lumen* unos días antes lo había dicho:

> Esa Tradición es la que preserva a la Iglesia del peligro de recoger sólo opiniones mudables y garantiza su certeza y continuidad ... Únicamente una asimilación religiosa, en la obediencia de la fe, de lo que la Iglesia llama 'Tradición' permitirá a ésta encarnarse en las diversas situaciones y condiciones histórico-culturales.[43]

En este sentido, apoyo valioso brinda la filosofía a la teología desechando lo opinativo y quedándose con la verdad universal.[44]

El *diálogo entre católicos* (romanos) se diversifica según si se trate de comprometidos o no practicantes, pero en ambos casos se tiene en cuenta su relación con la impronta de la cultura contemporánea, que es el secularismo. A los fieles, para resistir sus "fascinantes" embates.[45] A los infieles, porque su contacto con los incrédulos los arrastra al rechazo de la evangelización, aunque no renieguen de la fe. A su vez, tanto esta forma de infidelidad como el ateísmo práctico (secularismo) "provienen del aumento de incredulidad en el mundo moderno" (*EN* 55). Indudablemente, este sentido no podía estar en Santo Tomás.

Queda a la vista que la transmisión de la verdad de fe es realizable únicamente teniendo en cuenta la distinción entre razón y fe, y por lo tanto qué tipo de argumentos son válidos según cuál sea la comunidad a la que vaya dirigida la comprensión del mensaje. "Puesto que por su naturaleza la verdad de fe está destinada a toda la humanidad, exige ser traducida a todas las culturas",[46] "según las formas expresivas propias de cada civilización", y si se encarna en "su patrimonio de cultura y de pensamiento", estamos en presencia de un "ejemplo genuino de inculturación bien realizada" (*OL* 7).

Este diálogo religioso también es evangelización de la cultura en el sentido en que se aprovechan todos lo valores y semillas de verdad con-

tenidos en las cosmovisiones que implican, que además son expresión del modo de vivir la relación con Dios (inculturación del Evangelio), para integrarlos en una sabia cosmovisión, que logre dar respuesta a todo lo que es el hombre "e instaure efectivamente una relación auténtica y viviente con Dios" (*EN* 53).

Pero, si bien la misión abarca todos esos ámbitos mencionados, respetuosa de cada una de esas comunidades, está convencida de la universalidad de la Buena Nueva que les proclama. Entonces esos diálogos siguen siendo caminos que, como tales, no salvan. Son "salvíficos" porque son "evangelizadores", pero no son el Evangelio: "la salvación viene de Cristo y el diálogo no dispensa la salvación" (*RM* 55). Juan Pablo II relata un episodio que lo manifiesta taxativamente:

> ¿Es válida aún la misión entre los cristianos? ¿No ha sido sustituida quizás por el diálogo interreligioso? ¿No es un objetivo suficiente la promoción humana? El respeto de la conciencia y la libertad ¿no excluye toda propuesta de conversión? ¿No puede uno salvarse en cualquier religión? ¿Para qué, entonces, la misión? ...
> A las autoridades religiosas judías que interrogaban a los Apóstoles sobre la curación del tullido realizada por Pedro, éste responde: 'Por el nombre de Jesucristo, el Nazareno, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos, por su nombre y no por ningún otro se presenta éste aquí sano delante de vosotros ... Porque no hay bajo el Cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos (*Hch* 4, 10).[47]

2.2. *Diálogo cultural*

Santo Tomás distinguió las riquezas de las particularidades de las culturas – genuinas expresiones del potencial específicamente humano, productos de las actividades espirituales del hombre necesarias para su desarrollo personal – y la universalidad de la Revelación hecha carne en Jesucristo, único Salvador de toda la humanidad – de todos los hombres y de todo el hombre – y puso claridad al sempiterno problema de la posible armonía o no entre verdad de fe y verdad natural.

Maestro escolástico y Doctor de la Iglesia, afirmó por doquier la verdad católica, desde la propia originalidad de su pensamiento, pero acogiendo la Tradición de la Iglesia y, a la luz de la fe, las verdades naturales expuestas en grandes filosofías, sobre todo griegas, también paganas. En su pluma, la asimilación de esos elementos verdaderos se realizó en una

síntesis de no menor originalidad creando un sistema filosófico-teológico inigualable, por lo menos hasta hoy. Por esto, lo habíamos presentado como *Primer Renacentista*.

Pero también, forjó un tipo de intelectual de una gran apertura, no sólo a la verdad, sino al "otro", que tenía algo para comunicar y de alguna manera se convertía en su "amigo". Profundamente respetuoso de cada uno de esos "distintos", nunca abandonó su actitud generosa y benévola para con sus interlocutores, proponiendo muchas veces como palabras de ellos los pensamientos de él, beneficiándolos sin humillarlos ni despreciarlos.

Con toda la modestia y la seriedad científica que lo caracterizaron, criticó lo criticable y elogió lo elogiable, en relación con la verdad del depósito de la fe católica. Perfeccionándolos, superándolos, ¿no resultaron beneficiados? ¿Quién de todos aquellos de los que Santo Tomás bebió, viendo coronadas en el Aquinate las propias ansias de sabiduría y en su pensamiento llevadas a plenitud sus propias intuiciones de verdad, de haber vivido a partir del siglo XIV, no habría sido, también gustosamente – o por lo menos, con justo agradecimiento – tomista, es decir, "tomasiano"?

¡Qué decir de su obra! La *Suma contra Gentes*, ¿no es un diálogo con los gentiles (infieles, judíos y sobre todo musulmanes)?[48] La *Suma de Teología*, ¿con sus alumnos?, y en ella, los *sed contra*, ¿con textos de la Biblia, del Magisterio y otros?, y las objeciones, ¿con los objetantes, reales o posibles? Las *Cuestiones Disputadas* y las *Quodlibetales*, ¿con otros grandes Maestros escolásticos? Los *Comentarios*, ¿con el Filósofo y su Comentador, y con Pedro Lombardo, Boecio y Dionisio?, y en el caso de los *Comentarios a las Escrituras*, ¿también, con la fe? La *Catena Aurea*, ¿con los Padres de la Iglesia, y de ellos entre sí? ...

¡Qué decir de su pensamiento! Acaso, ¿no es un diálogo de Dios con su obra, la creación (relación real y de razón), la causalidad y la cocausalidad, el *verum* y el *bonum* y las exquisitas redes de analogías que, de alguna forma, terminan conduciendo al *Ipsum Esse Subsistens*, *Causa totius esse desde la cual se* resuelve explicativamente la realidad finita? Acaso, ¿no es un diálogo de Dios con el hombre, la Revelación o cognoscibilidad divina?, ¿y la Encarnación, la gracia, las virtudes infusas, la Maternidad de María, la Iglesia y los sacramentos?, ¿y la Unión Hipostática en la Persona del Verbo, por él expuesta como por ningún otro?, ¿y la Redención, como nueva creación? ...

¡Y qué decir de él! De su contacto con lo concreto: en una sabrosa intimidad con los entes, con su momento histórico-cultural, con el Cuerpo Místico de Cristo y con la jerarquía, con su carisma y con la Orden de

Predicadores. De su amor por la Eucaristía. De su aprecio por la liturgia y el culto exterior e interior, tanto del cuerpo como de la mente, y de la oración y de sus oraciones. De su diálogo interior ininterrumpido y familiar con Aristóteles y San Agustín, y de sus visiones finales, que convertían en "paja" todo lo anterior ...

Agente evangelizador, en el sentido moderno del término, eligió como su areópago "natural" la vida universitaria, porque ése era el ámbito de difusión de la verdad católica, para evangelizar la cultura. Allí desplegó su verdadera vocación dominica: *cultivar el estudio en función del apostolado misionero*.[49] La vida de las Universidades Católicas, que frecuentó como pensador profesional de tiempo completo, y desde el puesto preferencial del pensamiento, tanto del estudio y la reflexión, como de la cátedra y el consejo.

Hoy, de nuestros modernos *areópagos*,[50] éste de la *Universidad Católica* sigue siendo el ámbito privilegiado en el que "los intelectuales católicos deben promover una síntesis renovada y vital entre la fe y la cultura",[51] que incluya tanto la evangelización de las personas y, a través de ellas de las corrientes culturales que caracterizan ese ambiente (aspecto subjetivo de una cultura arraigada en la fe), como el mismo diálogo entre la fe y los saberes (aspecto objetivo de la cultura en armonía con la fe).

Ella – más plenamente que otro tipo de Universidad – por un lado, debe estar atenta a las inquietudes y a los desafíos del hombre actual y a progresar en el conocimiento de los aportes auténticamente humanos que cada cultura pueda hacer,[52] para favorecer una recepción más plena del Evangelio, sin que éste quede confundido con ninguna de ellas. Queda manifiesta la relevancia del estudio de la filosofía en la formación académica pues, en el orden científico, a ella compete dar respuesta a los planteos humanos más acuciantes: puede decirse, por consiguiente, y lo dice la Congregación para la Educación Católica,

> que la filosofía tiene un valor cultural insustituible, ella constituye el alma de la auténtica cultura, porque plantea las cuestiones sobre el sentido de las cosas y de la existencia humana en el modo verdaderamente adecuado a las aspiraciones más íntimas del hombre.[53]

Por eso, la Iglesia nos pide a los "fieles laicos" que estemos presentes en la Universidad – como en otros centros culturales e instituciones educativas –,[54] con una presencia

> destinada no sólo al reconocimiento y a la eventual purificación de los elementos de la cultura existente críticamente ponderados, sino también a su elevación mediante las riquezas originales del Evangelio y de la fe cristiana.[55]

Evangelización de la cultura: ser evangelizada por la fe, beneficia a la cultura. Por lo mismo, el Papa nos recuerda que

> una fe que se colocara al margen de todo lo que es humano, y por lo tanto, de todo lo que es cultura, sería una fe que no refleja la plenitud de lo que la palabra de Dios manifiesta y revela, una fe decapitada, peor todavía, una fe en proceso de autoanulación.[56]

Inculturación del Evangelio: respetar lo valioso de las culturas, favorece la predicación del Evangelio.

Por otro lado, en esa Universidad confluyen docentes e investigadores que explícita o implícitamente – profesional o vocacionalmente – hacen *filosofía cristiana*, pues buscan la verdad a la luz de la fe con la "audacia" de una razón que no se deja atrapar por los límites de lo empírico ni la pulverización del saber "positivizado",[57] aunque se dediquen a la profundización de alguna ciencia o arte en particular. En este sentido, también es muy valioso el papel de

> la filosofía que hoy, entre otras tareas suyas, tiene también la de cribar la inmensa y compleja problemática propuesta por las ciencias y por las soluciones dadas por ellas, para obtener de ahí los datos de valor permanente respecto de la razón humana, y por tanto, de la relación con la Revelación.[58]

O son teólogos conocedores de la realidad concreta en la cual ejercen su tarea pastoral que, aceptando variantes filosóficas más acordes con "la diversidad de regiones, culturas y mentalidades", sin embargo no admiten "un pluralismo filosófico que comprometa aquel núcleo fundamental de afirmaciones que están ligadas con la Revelación".[59] Entonces se podrán humanizar los saberes y el hombre recuperar la dignidad perdida. Será verdaderamente señor del mundo (orden en las ciencias naturales, en lugar de ecologismo), hermano de los hombres (orden en la economía, en lugar de individualismo) e hijo de Dios (orden en la genética, en lugar de manipulación), por citar sólo algunos ejemplos devastadores, de múltiples aplicaciones ya actuales.

La humanización de los saberes, por tanto, debe ser propuesta en la Universidad, y su ejecución, principalmente tarea de sus docentes.

3. Consideraciones conclusivas

> El Hijo de Dios, al asumir la naturaleza humana, se encarnó en un determinado pueblo, aunque su muerte redentora trajo la salvación a todos los hombres, de cualquier cultura, raza y condición ... Para

> que esto sea posible es necesario inculturar la predicación, de modo que el Evangelio sea anunciado en el lenguaje y en la cultura de aquellos que lo oyen. Sin embargo, no debe olvidarse que sólo el misterio pascual de Cristo ... puede ser el punto de referencia válido para toda la humanidad peregrina (*Ecclesia in America*, n. 70. Cf. *Para una pastoral*, n. 3).

Hoy siguen vigentes las consideraciones del Doctor Común acerca de la relación entre la razón y la fe, y también sus aplicaciones. Nuestras estructuras son aquellas. Pero la sociedad no es la misma. La cultura tampoco es cristiana. La cultura está descristianizada y, por tanto, la sociedad deshumanizada. El rostro del hombre no es humano, porque ya no es el rostro de Cristo. Y si el hombre no es cristiano, no es plenamente hombre. Para humanizarlo, hay que evangelizarlo.[60]

La Iglesia asume su mandato misionero y los desafíos que de ello se siguen, frente a la diversidad de las culturas contemporáneas e, incluso, de los "diferentes horizontes religiosos" que las perfilan.[61] La evangelización es su misión esencial: predicar, bautizar y hacer discípulos. Llevar a plenitud al hombre redimido por la gracia, porque *evangelizar es humanizar*.

Como Madre, conoce el corazón de sus hijos y si el lenguaje del mundo es distinto, su "escucha", también. Santo Tomás nos recordaría: "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur". Presentar el inmutable mensaje de una forma más viable para ser entendido supone, primero, haber captado con qué cuenta el otro para entender: ¿qué podemos "recibir" de él, qué debemos "criticar", para que la Buena Nueva lo alcance, lo perfeccione, lo eleve? Pero también implica saber que lo de verdadero que tenga, es "común" con el Evangelio, y lo valioso, aprovechable por Él. No basta la luz racional para entender completamente al hombre. Por eso, *humanizar es evangelizar*.

Si "evangelizar es humanizar" y "humanizar es evangelizar", la evangelización de la cultura es humanización de la cultura. Es cultivo del Evangelio – porque *cultura* es cultivo – y habrá un fermento evangélico. Es, también, civilización conforme al Evangelio – porque *cultura* también es civilización – y habrá culturas cristianas. Es decir: *evangelización de las culturas e inculturación del Evangelio*.

Desde una perspectiva histórica, Santo Tomás, máximo exponente de la *Primera Escolástica*, logra llevar a plenitud, superando intentos previos más o menos felices, la solución del gran tema del Medioevo, el de la posible armonía entre la fe y la razón. Hubo en él una *Filosofía cristiana – metafísica y sapiencial* – para conseguirlo.

Cuando Ockham quiebra el orden instaurado por esa filosofía, cae la Escolástica y con ella, la misma Edad Media, que vio desplomarse la solución al tema que la había caracterizado. Comienza a separarse la filosofía, que a sí misma se va negando posibilidades de universalidad y de trascendencia, y a surgir, para quedarse, una teología fideísta, no católica, que concibe la salvación sin el hombre y la gracia sin la naturaleza, porque, confundida con la gracia, después quedó confundida con el pecado. Vuelven los racionalismos y los fideísmos, que se traducen en formas de secularismo y clericalismo. Contra estos movimientos, se rebela la *Segunda Escolástica*. Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Tomás de Vío, entre otros, son sus representantes.

Sin embargo, se fueron ahondando las antinomias entre la "intelectualidad" y la Iglesia. A esta crisis de falta de conformación de la filosofía con las exigencias de la fe, respondió el Concilio Vaticano I en su Constitución *Dei Filius* y, principalmente, León XIII con su Encíclica *Aeterni Patris* (4 de agosto de 1879), promoviendo la recuperación de lo más puro de la distinción y la integración entre fe y razón propias del Doctor Angélico. Inauguraron una *Tercera Escolástica*.

En la *Cuarta Escolástica*, Juan Pablo II nos envía a dar nuevo impulso a la doctrina, pero sobre todo, al método del *Doctor Humanitatis*, quien *distinguiendo y armonizando razón y fe*, nos brinda los elementos para reinstaurar una metafísica cristiana sapiencial que, recuperando su "matronazgo" entre las ciencias, para que ellas estén al servicio del hombre y no en su contra, ponga orden en el mundo del saber, y se traduzca en una *metafísica antropológica* o "meta-antropología", que asimile el hombre al ser y, por tanto, promueva la humanización de esos saberes. Esta "antropología teocéntrica" – que presenta lo que el hombre debe ser y por eso incluye lo que es – es la *Filosofía Cristológica* a la que el Papa nos desafiaba como filósofos (cf. *FR* 80 y 23), llevando hasta sus últimas consecuencias la filosofía cristiana del Aquinate, pues "sólo en Cristo la persona puede realizarse en plenitud" y también alcanzar la verdad en plenitud. En este sentido, no es nada desdeñable el hecho de que "el olvido de Dios y del ser" traiga aparejado "el olvido del alma y de la dignidad". Como contrapartida, el "verdadero humanismo se manifiesta en Cristo".[62] Esa filosofía configurará una cultura completa, la "cultura de la vida".

Frente a la descristianización y al paganismo, vivimos un "nuevo Pentecostés". El Papa se entusiasmaba enviándonos a otras gentes de cara al tercer milenio: "Dios está preparando una gran primavera cristiana", una "nueva primavera del Evangelio". Nuestro tiempo es un "nuevo adviento

misionero" (*RM* 56). "La Iglesia tiene que dar hoy un gran paso adelante en la evangelización, debe entrar en una nueva etapa histórica de su dinamismo misionero" (*CL* 35). Así, podremos enfrentar en sus raíces los desafíos que la cultura hodierna nos presenta, sin por ello, dejar de reconocer, aceptar, valorar y asimilar las riquezas que ella nos ofrece, en una sana distinción con la fe: *inculturación del Evangelio que abre la puerta de la evangelización de la cultura* (cf. *FR* 72). Por eso, el Santo Padre no deja de respetar las culturas, las razas, las idiosincrasias, y de repetir que "el Evangelio conduce la cultura a su perfección, y la cultura auténtica está abierta al Evangelio".[63]

Lo habíamos "bautizado" *Santo Tomás de Aquino*, *primer renacentista*, por haber precisado las posibilidades y los límites de la relación entre fe y razón. Hoy, en estricta consonancia con aquella expresión y a la luz del encuentro entre Evangelio y cultura, lo "re-bautizamos-confirmamos", *Doctor de la Humanidad*, *nuevo evangelizador* – modelo de agente evangelizador de la cultura contemporánea –, por su "ardor, método y expresión" siempre "nuevos".

Tal como presentáramos en nuestro epígrafe, se trata de buscar la verdad y de aprovechar la cultura, para evangelizar esa cultura con la verdad de la fe, pues "todo lo verdadero que de algún modo se diga, proviene del Espíritu Santo" ...[64]

[1] Cf. n. 15 (4 de marzo de 1979).

[2] Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica post-sinodal *Christifideles Laici*, n. 34 (30 de diciembre de 1988).

[3] Cf. Constitución *Gaudium et Spes*, n. 55 (7 de diciembre de 1965).

[4] Juan Pablo II, *Documento de trabajo* (1986). Cf. *CL* 34.

[5] Juan Pablo II, *Carta autógrafa por la que instituye el Consejo Pontificio de la Cultura* (20 de mayo de 1982).

[6] Pablo VI, Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, n. 53 (8 de diciembre de 1975).

[7] Cf. Presentación (14 de septiembre de 1998).

[8] I *S.c.G.*, 3.

[9] *Santo Tomás de Aquino*, pp. 8-9. Aguilar, Madrid.

[10] Toffanin, G., "El humanismo en el Renacimiento", p. 20, *Humanismo y Mundo Moderno*, autores varios, ed. Augustinus.

[11] IX Congreso Tomista Internacional, 29 de septiembre de 1990.

[12] *La Filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino*, p. 39, Poblet.

[13] Cf. Para todo este tema del "renacimiento" en Santo Tomás: Balmaseda Cinquina, María Fernanda, "Santo Tomás de Aquino, primer renacentista" (4 de septiembre de

1998), *Santo Tomás de Aquino. Humanista Cristiano*, Jubileo del Cincuentenario, pp. 53-69, Sociedad Tomista Argentina, Bs. As. 1998.

[14] Grabmann, M., *op. cit.*, p. 39.

[15] *LE* 6 (20 de noviembre de 1974).

[16] *Inter munera Academiarum*, n. 2.

[17] En esta filosofía se inscribe la teología de Martín Lutero (1483-1546), cuya antropología es radicalmente pesimista: el pecado ha dañado de tal forma la naturaleza humana que, sin una intervención directa de la gracia, el hombre no puede hacer algo bueno. "El problema de Lutero es poner la gracia como integrante de la naturaleza" (Conversaciones con el Padre Domingo Basso, O.P., mayo 2003). Tampoco hay distinción de ordenes.

[18] *In Boeth de Trin*, p. 1, q. 2, a. 3, co. 2.

[19] Cf. Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis Splendor*, n. 88 (6 de agosto de 1993).

[20] Conviene aclarar que no nos referimos a un proceso de secularización como purificador de un clericalismo, ni a una descristianización de lo que históricamente puede haberse llamado *Cristiandad* y que incluía una relación muy peculiar entre poder espiritual y poder religioso. Cf. Fazio, Mariano, Francisco de Vitoria, *'Cristianismo y modernidad'*, pp. 9-10, Ciudad Argentina, Bs As. 1998.

[21] ES, III. Diálogo: Interés por todo lo humano (6 de agosto de 1964).

[22] *Discurso a los participantes del IX Congreso Tomista Internacional*, n. 8 (29 de septiembre de 1990).

[23] Cf. I *S.c.G.*, 2.

[24] También, para una consideración más completa de las acepciones en las que puede tomarse el término "gentiles" en Santo Tomás, cf. la *Tabula Aurea* de Pedro de Bergamo: son gentiles de algún modo, tanto los infieles como los judíos y los mahometanos.

[25] En algún sentido, los judíos también son incrédulos: respecto de toda la verdad, que está contenida en el Nuevo Testamento.

[26] Cf. *S.Th.*, II-II, 10, 8 c. y ad 3.

[27] Cf. *S.Th.*, II-II, 10, 7.

[28] Cf. I *S.c.G.*, 2 y cf. c. 1.

[29] Cf. *S.Th.*, II-II, 10, 7.

[30] I *S.c.G.*, 2.

[31] Elders, Leo, "Il dialogo in San Tommaso", p. 150, *Doctor Communis, Atti della I Sessione Plenaria: Fides et ratio San Tommaso* (23-25/6/2000), pp. 133-153, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Città del Vaticano, Ss. Pietro e Paolo, 2001. Cf., en general esta relación acerca del tema del diálogo.

[32] Cf. I-II, 105, 3 ad 2.

[33] Cf. III, 27, 5.

[34] Cf. III *S.c.G.*, 118.

[35] Cf. Constitución *Lumen Gentium*, n. 16 (21 de noviembre de 1964).

[36] *S.Th.*, III, 8, 3c. Cf. Andereggen, Ignacio, "El tomismo en la construcción de la teología y de la anti-teología del siglo XX", *Actas de la XXII Semana Tomista*, n. 14, Bs. As. 1997.

[37] Analógicamente, puede decirse que el diálogo religioso siempre es una forma de ecumenismo porque si bien no es un diálogo de la Iglesia con las otras, expresa la vocación misionera de la Iglesia, de ir *ad gentes* para atraerlas hacia sí.

[38] Sin embargo, hay que notar que Santo Tomás no menciona especialmente a los ortodoxos, separados desde el cisma de Oriente. El de Occidente, aún no había ocurrido.

[39] En su Encíclica programática *ES*, 11 años antes, en los últimos puntos de la parte III Diálogo, introduce los distintos grupos con un "Interés por ..." – primero, todos los hom-

bres, luego los ateos y después los adoradores de un único Dios (hebreos, musulmanes, afroasiáticos), los cristianos y los católicos. Se evidencia, entonces, que el diálogo religioso es *diálogo salvador* porque es evangelización.

[40] Congregación de Educación Católica, *La enseñanza de la filosofía en los seminarios*, n. 53 (20 de enero de 1972).

[41] Cf. *UUS* 3 y 4 (25 de mayo de 1995); también *EN* 65.

[42] Cf. Constitución *Dei Verbum*, n. 10 (18 de noviembre de 1965).

[43] *OL* 8 (2 de mayo de 1995).

[44] Cf. Santo Tomás, *De Caelo*, 1, 22, texto citado en *FR* 69.

[45] Cf. *ES* II. La renovación: La Iglesia no puede conformarse al espíritu del mundo.

[46] *UUS* 19.

[47] Encíclica *Redemptoris Missio*, n. 55 (7 de diciembre de 1990)

[48] Cf. Introducción General de Fr. José M. de Garganta, O.P. a la *Suma contra los Gentiles*, pp. 14-18. Madrid, B.A.C., 1967.

[49] Cf. Introducción *S.c.G.*, p. 9, con las notas.

[50] Sobre los distintos ámbitos de la misión "ad gentes", cf. Juan Pablo II, *RM* 37.

[51] Congregación para la Educación Católica, Consejo Pontificio para los Laicos y Consejo Pontificio de la Cultura, *Presencia de la Iglesia en la Universidad y en la cultura universitaria*, n. 1 (22 de mayo de 1994).

[52] Cf. Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, n. 45 (15 de agosto de 1990): "*Entre los criterios que determinan el valor de una cultura, están, en primer lugar el significado de la persona humana, su libertad, su dignidad, su sentido de la responsabilidad y su apertura a la trascendencia. Con el respeto a la persona está relacionado el valor eminente de la familia, célula primaria de toda cultura humana*".

[53] *La enseñanza de la filosofía en los seminarios*, n. 51 (20 de enero de 1972).

[54] Cf. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Ecclesia in America*, n. 71 (22 de enero de 1999): "El mundo de la educación es un campo privilegiado para promover la inculturación del Evangelio". Sólo se podrá ejercer una acción de verdadera evangelización si "se mantiene con nitidez su orientación católica", hay que "hacer referencia constante a Jesucristo y a su mensaje, tal como lo presenta la Iglesia en su enseñanza dogmática y moral".

[55] Juan Pablo II, *CL* 44.

[56] *ECE* 44. Cf. *RM* 52.

[57] Consejo Pontificio para la Cultura, *Para una pastoral de la cultura*, n. 11 (23 de mayo de 1999).

[58] Congregación para la Educación Católica, *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, n. 57 (22 de febrero de 1976).

[59] *O.c.*, n. 52. Cf. n. 53: "Por tal motivo aparece justificada la alusión a Santo Tomás ..." y *FR* 83.

[60] Ya Pablo VI en la *EN* 31 aproxima "evangelizar" y "humanizar" al presentar conexión de orden antropológico, de orden teológico y de orden evangélico entre evangelización y promoción humana.

[61] *Para una pastoral de la cultura*, n. 19.

[62] Cf. *Discurso a los participantes de la tercera sesión plenaria de la Pontificia Academia de Santo Tomás*, por ejemplo n. 2 (21 de junio de 2002).

[63] Juan Pablo II, *Discurso al Consejo Pontificio para la Cultura* (14 de mayo de 1997).

[64] I-II, 109, 1 ad 1.

BONUM COMMUNIUS ENTE. ON THE PRIORITY OF THE GOOD IN ST THOMAS AND THE 'ESSENCE' OF THOMISM

HUGH BARBOUR

A serene consideration of the text of St Thomas, devoid of apologetics, polemic, the a priori suppositions of the twentieth century about 'essence' of Thomism, can yield results which, as we will see, are perhaps surprising, yet speculatively fruitful, immensely satisfying, and at the same time useful in engaging in a dialogue with currents, both ancient and contemporary, both within the Thomistic school and without. Nowhere is this more the case than with St Thomas's teaching on the relations of priority between being and goodness in God and in creatures generally. There are three cognate contexts in which in various places Aquinas discusses this question. In all of these he answers an objection taken from the *De Divinis Nominibus*, and resolves it by means of the distinction between priority *secundum praedicationem* and priority *secundum causalitatem*. The conclusions which can be drawn from this key insight are far-reaching in their applications, e.g. to the question of the relative and absolute superiority of intellect and will, to the question of the natural desire for the vision of the divine essence and the desire for beatitude, to the question of the 'essence' of Thomism, to the 'Platonism' of St Thomas, to the Palamite controversy, to the dialogue between Thomism and personalism, and as a response to the anti-Thomist critiques of one such as Jean-Luc Marion. These applications will be considered briefly.

Pardon me if I begin on an autobiographical note. I hope the kind reader will receive it as an effective *captatio benevolentiae*. As a young philosophy student in my abbey the well-known and rhetorically powerful passage in Maritain's *Existence and the Existent* struck me as though it were a revelation:

> A philosopher is not a philosopher if he is not a metaphysician. And it is the intuition of being even when it is distorted by the error of a system, as in Plato or Spinoza, that makes the metaphysician … There are diverse ways and paths leading towards the attainment of this intuition … it (may) spring unexpectedly like a kind of natural

> grace at the sight of a blade of grass or a windmill, or at the sudden perception of the reality of the self; whether it proceeds from the implacability with which the being of things independent of ourselves becomes abruptly evident to us, suddenly casting our own being back upon its solitude and frailty; whether I make my way towards it by inner experience of duration, or of anguish, or of certain moral realities which transcend the flow of time – these alternatives, I repeat, are of slight moment. What counts is to take the leap, to release in one authentic intellectual intuition, the sense of being, the sense of the value of the implications that lie in the act of existing ... It is not enough to teach philosophy, even Thomist philosophy … Let us call it a matter of luck, a boon, perhaps a kind of docility to the light.

A couple of years later a fine Dominican professor at the Angelicum, whom we may call a paleothomist, sought to disabuse me of my enthusiasm. He said, 'No, *caro fratello*, the intuition of being is not a "kind of natural grace", it's as easy, as, say, eating a banana: *è facile, come mangiare una banana*'. Another professor, with more of an edge, told his students that he did not like teaching Thomistic courses because all contemporary Thomists do is chant the slogan 'actus essendi, actus essendi'. These, as well as other comments from men who were undoubtedly disciples of St Thomas, made me ill at ease with some of the standard twentieth-century opinions of the essence of Thomism, but I was not inclined to question the authority of these authors' opinions, not having as yet anything with which to replace them. Even now, a certain grateful pietas demands that I acknowledge that I am in their debt, even as I part ways with them.

It was in my abbey, teaching Natural Theology using the *Summa contra Gentiles* that a different perspective began to present itself to me. In the first book, St Thomas sets the stage for the discussion of the divine names or attributes. Previously I had read this discussion through with neo-Thomist eyes, seeing in St Thomas's affirmation of the identity of God's essence and *esse* and their real distinction in creatures the crowning insight of his metaphysics. The movement of the text of the first book of the *Summa contra Gentiles* tells a different story, however. Before St Thomas discusses the nature of analogous predication of names in chapters 29-36, he first makes those conclusions about God which can be gained from the order of the philosophy of nature and the predicables of logic: from the fact of motion that He exists, and then, using the *via remotionis* and the principles of mobile being that He is not composed of matter and form, and thus is not

a body and thus is identical with his essence, but has no accidents, nor is a species or genus because His essence and His act of being are identical. None of these is an attribute of God, but they are rather what the manuals sometimes call 'negative' attributes: He is unmoved, incorporeal, uncomposed. Although *Qui est* is the first of the divine names, it is not presented as the determining insight from which all the others flow. The identity of God's essence and act of existing is not at all the first principle or the crowning conclusion of this consideration. If anything, is it is the fact of motion, and being understood first of all as material, composite being, and the utter removal from our concept of God of anything which implies a natural imperfection. In short, God is perfect, and this is the conclusion of the *via remotionis*, if one follows carefully the order of the exposition. That God's essence and His act of being are identical is but one step in the argument, and hardly the *fons et culmen* of St Thomas's insights.

Gilson, whom I had read many years before and with such delight sees the passages referred to here in an entirely different light. In the chapter *Haec sublimis veritas* of his *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas* Gilson claims that this insight, the identity of the divine essence and act of existing interpreted in an existential and not essentialist light is the key to the understanding of the whole of Thomism. It is this essentially different insight that distinguishes St Thomas from the other doctors, even from St Augustine, St Dionysius the Areopagite, and St Boethius. For Gilson, St Thomas's thinking 'is not a combination of distinct schools of thought' it is rather based on a new and perfect intuition which the earlier doctors had not attained. Gilson writes:

> St Thomas is not lavish with epithets. Never did a philosopher yield less frequently to the temptation to wax eloquent. Here, however … he was unable to withhold a word of admiration for the overwhelming truth … He saluted this truth with a title exalting it above all others … *hanc sublimem veritatem* … This sublime truth is … the key to the understanding of Thomism … (while the) permanent tendency of the human understanding to feed on quiddities inclines us to break up the unity of Thomism into a mosaic of essences … (This is) the luckiest stroke of drilling ever attempted through the thickness of concrete reality … St Thomas's philosophical work is above all else the first discovery, through human reason of the *Ultima Thule* of metaphysics. It is difficult to reach it and almost as difficult to stay there. This, however, is what we must try to do in following, even to its final consequences, this sublime truth whose light illumines the whole of Thomism.

Here is Maritain's 'luck' again, and an insight retained only with difficulty. But would St Thomas sincerely have held that he was the first to uncover a metaphysical principle or conclusion utterly unknown to Plato and Aristotle? Would he have held that the Fathers had not understood this teaching? If so, then why in the same place did he quote St Hilary of Poitiers and Boethius as authorities along with Exodus? Is his philosophy only valid if he is decked out in the garb of a post-Cartesian philosopher, indeed as a sort of medieval *Ur*-modern, who by definition must supercede all his teachers in the brilliant originality of his insights?

But these objections are not the most incisive. The text itself offers the best refutation. Every reader of the *Summa contra Gentiles* knows that any given line of discussion, but not always every chapter, is concluded with an authority taken ordinarily from Holy Writ and the Fathers, confirming the doctrine demonstrated or expounded. The relative importance of a doctrine in terms of the intuitions further derived from it is indicated by its place in the movement of the treatise, not by a rhetorical flourish like *haec sublimis veritas* used in presenting the probative and confirming *auctoritas*.

The movement of the treatise reveals an intuition very different from Gilson's, and much more like that of Augustine, Dionysius, and Boethius. As we have said the culmination of the conclusions reached by the *via remotionis* is that God is perfect, utterly beyond all composition. Then and only then does St Thomas consider the divine attributes, after determining the mode of analogous predication. And what is the first in order of the divine names? *Quod Deus est bonus*. *Quod Deus est ipsa bonitas*. *Quod Deus est omnis boni bonum*. *Quod Deus sit summum bonum*. To be sure, 'He who Is' is also a name, but it is a preliminary one, obtained by the *via remotionis*.

St Thomas here follows the order established by Dionysius the Areopagite in his *Mystica Theologia* beginning with the *via remotionis* or *via negativa* by denying of God names which indicate corporeal things, and then following with the analogical mode, or *via affirmativa* begins contrarily by affirming of God the highest perfections, keeping in mind the removal of all composition attained by the *via remotionis*. What this order follows is the proper order of human knowing, first physical realities, and then metaphysical ones. The affirmation of the identity of God's essence and *esse* is a fruit of the *via remotionis* and pertains to the realm of the *ens commune* obtained by the intellect from the experience of the senses. It is a metaphysical insight only in the sense that it establishes that the God discovered in the Physics as the *primus motor immobilis* is a metaphysical subject. The affirmation of God's goodness is the fruit of the *via affirmativa* and it determines all those that follow. *It* is the proper and crowning metaphysical insight.

An examination of St Thomas's commentary on the 12th book of the Metaphysics of Aristotle will make this clear to any diligent inquirer. God is the cause of the beings which give rise in us to the notion of the *ens commune*, the cause of composite being. Physics discovers him as the self existent first mover of all bodies. Metaphysics discovers that this *primus motor* is so after the mode of final causality, as the supreme, common universal good. Here is the chief metaphysical insight, but St Thomas was hardly the first to discover it. It is the primacy of God, the universal, common, separated and transcendent Good, the ultimate final cause in all our consideration of the nature, being, and operation of things.

As we have seen in considering the movement of the *Summa contra Gentiles*, the first of the divine names given in the *via affirmativa* is that goodness, yet the first given absolutely speaking is He Who Is, in the *via remotionis*. Let us examine what St Thomas teaches about the relation between being and goodness in God and in creatures generally. What we find may astonish the reader who has been formed by twentieth-century Thomism.

St Thomas discussed this in three cognate contexts: first, the order of the divine names or whether the name 'He Who Is' is the first of the Divine Names, second, the convertibility of being and goodness or whether the good is prior *secundum rationem* to being, and third, the convertibility of goodness and truth or whether the good is prior *secundum rationem* to truth. In all three contexts he has to respond to an objection taken from the third through fifth books of the *De Divinis Nominibus* of St Dionysius the Areopagite for whom the good is absolutely prior to being. Now St Thomas's respect for the authority of the Areopagite (although he never calls him in any of his authentic works the *Areopagita*, but only *Dionysius*) is unparalleled, greater – formally at least – than his respect for Aristotle, for St Dionysius' authority is of a different order altogether, although here I do not mean to confuse *auctoritas* with the *claritas*, in which the Stagirite excells.[1] How does St Thomas answer the objection from the authority of the one he held to be St Paul's disciple?

First let us look at the context of the order of the Divine Names, taken from the Commentary on the first book of the Sentences, distinction 8, question 1, article 3, reply to the second objection:

> *Dicendum quod bonum est communius non secundum ambitum praedicationis, quia sic convertitur cum ente, sed secundum rationem causalitatis; causalitas enim efficiens exemplaris extenditur tantum ad ea quae participant formam actu suae causae exemplaris; et ideo causalitas entis, secundum quod est divinum nomen, extenditur tan-*

> *tum ad entia, et vitae ad viventia; sed causalitas finis extenditur ad ea quae nondum participant formam, quia etiam imperfecta desiderant et tendunt in finem nondum participantia rationem finis, qui sunt in via ad eum (In I Sent, d. 8, q. 1, a. 3 ad 2: utrum hoc nomen qui est sit primum inter nomina divina).*
>
> It must be said that the good is more common (than being) not in the ambit of predication, for there it is convertible with being, but according to the formal aspect ('ratio') of causality. For efficient exemplary causality extends only to those things which participate actually in the form of their exemplary cause, and thus the causality of being insofar as being is a divine name extends only to existing things, as that of life to living things, but the causality of an end extends to those things which do not yet participate in its form, since even imperfect things desire and tend toward their end, as not yet participating in the formal aspect ('ratio') of the end, and on the way to it.

Two things are to be noted here: first, the distinction between priority in predication and priority in causality, and second, the restriction of the causality of being to exemplary causality. These two points are maintained in the other two contexts.

The question of the priority of *bonum* over *ens* is considered in the *Summa of Theology*, the First Part, question 5, article 2, reply to the second objection:

> *Dicendum quod bonum extenditur ad existentia et non existentia, non secundum praedicationem, sed secundum causalitatem: ut per non existentia intelligamus non ea simpliciter quae penitus non sunt, sed ea quae sunt in potentia et non in actu: quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quae sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quae in actu non sunt, sed in potentia tantum. Ens autem non importat habitudinem causae nisi formalis tantum, vel inhaerentis vel exemplaris: cuius causalitas non se extendit nisi ad ea quae sunt in actu (S.Th., I, q. 5, a. 2 ad 2: utrum bonum sit prius secundum rationem quam ens).*
>
> It is to be said that the good extends to existing and non-existing things not according to predication, but according to causality for the good has the formal aspect of the end, in which not only do those things which are in act rest, but those things also are moved toward it which are not in act, but only in potency … Being, however does not entail the habitude of a cause, unless as only a formal

cause, whether inhering or exemplary, the causality of which does not extend to anything except those things that are already in act.

In the third context, regarding the order of predication of the good and the true, the restricted nature of the causality of being is even more forcefully asserted. In the *Disputed Questions on Truth*, question 21, article 2, reply to the second objection we read:

> *Bonum non se extendit ad non entia per praedicationem sed per causalitatem, in quantum non entia appetunt bonum: ut dicamus non entia ea quae sunt in potentia, et non in actu. Sed esse non habet causalitatem, nisi forte secundum rationem causae exemplaris; quae quidem causa non se extendit nisi ad ea quae actu esse participant (De Veritate, q. 21, a. 2 ad 2: utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum).*
>
> The good does not extend to non-beings by predication, but by causality insofar as non-beings desire the good … But being (esse) does not have causality, except perhaps according to the ratio of the exemplary cause, which cause indeed does not extend except to those things which participate in being in act.

Now let us look at what St Thomas has to say about the distinction between priority of predication and priority of causality among the causes in his *Commentary on the Physics of Aristotle*, book 2, lectio 6. This passage ends with an affirmation which in its application to the present question is marvelously illuminating:

> *Advertendum est autem quod causa universalis et propria, vel prior et posterior, potest accipi aut secundum communitatem praedicationis, secundum exemplum hic posita de medico et artifice: vel secundum communitatem causalitatis, ut si dicamus solem esse causam universalem calefactionis, ignem vero causam propriam: et haec duo sibi invicem correspondent, manifestum est enim quod quaelibet virtus extenditur ad aliqua secundum quod communicant in una ratione obiecti; et quanto ad plura extenditur, tanto opportet illam rationem esse communiorem: et cum virtus proportionetur obiecto secundum eius rationem, sequitur quod causa superior agat secundum formam magis universalem et minus contractam, et sic est considerare in ordine rerum: quia quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto habent formas minus contractas, et magis dominantes supra materiam, quae coarctat virtutem formae, unde et id quod est prius in causando, invenitur esse prius quodammodo secundum rationem universaliorem praedicationis: ut puta, si ignis est primum calefaciens,*

> *caelum non tantum est primum calefaciens, sed primum alterans (In Libros Physicorum, l. 2, c. 6, n. 3).*
>
> It must be noted, however, that the universal cause and the proper cause, and the prior cause and the posterior cause can be taken either according to a commonness in predication … or according to a commonness in causality, as if we say the sun is the universal cause of heating, whereas fire is a proper cause. And these two divisions correspond to each other.
>
> For it is clear that any power extends to certain things insofar as they share in one nature (ratio) and the farther that power extends the more common that nature (ratio) must be. And since a power is proportioned to its object according to its nature (ratio) it follows that a higher cause acts according to a form which is more universal and less contracted. And this can be seen in the order of things. For to the extent that among beings some things are superior, to that extent they have forms which are less contracted and more dominant over matter, which contracts the power of form. And so that which is prior in causing is found to be prior in some way under the aspect (ratio) of a more universal predication. For if fire is the first in heating (predication), then the heavens are not only the first in heating (causality), but also the first in producing alteration (more universal predication).

We have seen how St Thomas clearly makes analogical use of the distinction and coordination between the order of predication and of causality in the case of the divine attributes or names and the transcendental properties of being. But note again his affirmation: *And so that which is prior in causing is found to be prior in some way under the aspect of a more universal predication*.

Now how can any cause be more universal under the aspect of predication than being? Yet if the good, both as a divine name and as a transcendental property of being is prior to being in causality, then it must be prior *quodammodo* in predication, according to a more universal form than that of being. This, however, seems to be impossible. Then the answer dawns on us: there is a more universal form of predication, in the light of which all of our other affirmations about being seem to be as straw: the essence of the one whose essence it is to be, whose truest name is utterly unutterable, but who for us wayfarers can be grasped in this ultimate and most universal *ratio* as yet only as supreme Good who communicates a limited and analogously understood share in being to His creatures out of that

Goodness which is supremely diffusive of itself, but who has made His very essence that *bonum intellectus* which is the entirely transcendent and separated end of the entire universe of composite beings. This is what is meant when St Thomas teaches us that we can know that God exists, but what He is, is to us absolutely unknown, *penitus ignotum*, and it is this 'what' that we have a natural desire to see. In heaven we will make an affirmation the likes of which we cannot conceive here below, for *eye has not seen, nor has ear heard, nor has it entered into the heart of man what God has prepared for those who love Him*. (I *Cor* 2:9) This is what he means when he says that in this life the love of God is better than the knowledge of God, when he exclaims *per ardorem caritatis datur cognitio veritatis*.

St Thomas teaches this form of being which is beyond all being, this form beyond all predication, when he teaches that there is something that can be formally more self-evident to the mind than the habit of the first principles of reason and being, namely, the vision of the Divine Essence. Here is a text from the *Disputed Questions on Truth*, question 10, article 12, the body of the article:

> *In patria ubi essentiam eius videbimus, multo amplius erit per se notum Deum esse, quam nunc sit per se notum quod affirmatio et negatio non sunt simul verae (De Veritate, q. 10, a. 12 corpus: utrum Deum esse sit per se notum menti humanae sicut prima principia).*
>
> In the fatherland of heaven where we will see His essence, it will be much more self-evident that God is, than it is now self-evident that affirmation and negation are not true at the same time.

The Divine essence is (or takes the place of) that *ratio universalioris praedicationis* which is the concrete and deeper reason for the priority of the good over being *ratione universalioris causalitatis*. But here below this being beyond all being must be chosen as the mind's supreme good, but it cannot be known here under the aspect of being, for its being is its essence, and our mind knows the essences only of composite beings. This is not in any sense a voluntarism, since the absolute superiority of the intellect as a faculty is maintained, for it is the intellect which is ordered by Providence to the vision of *Ipsum Esse Subsistens*. There simply is no proportion between the form of being, *ens commune*, grasped by the mind and the God whose name is He Who Is, but with the mind's desire for the sight of this Good, there *is* a proportion of sorts, and so it is clear how our degree of charity here is the standard of our degree of knowledge and penetration of the Divine Essence there. The psalmist prays *Viam veritatis elegi*, *I have chosen the way of truth*.

A number of issues which have dogged the history of Thomism can be seen in a new and serene perspective when the distinction between priori-

ty in predication and priority in causality is taken into account. For example, we can respond to the aggravated anti-Scotism of Cajetan who insists that in heaven at least the absolute superiority of intellect over will will be concretely realized even as regards the intellect's knowledge of God, a notion St Thomas nowhere proposes, and indeed contradicts.[2] The formal constituent of beatitude is indeed the intellect's vision of the divine essence: the order of predication. But the will's union with this supreme good is more concretely comprehensive, indeed it is the measure of the different degrees of the vision as we see in *Summa contra Gentiles*, III, 59: the order of causality. Does not St Thomas in *Summa contra Gentiles*, III, 62 hold that some *admiratio* remains even in heaven and that this is the reason for the will's indefectibility in beatitude?

Moving East this distinction can serve to shed light on the Palamite controversy, still in its own way very much alive. The controversy over the so-called 'real distinction' between the divine essence and energies can be seen, as Meyendorff following Lossky has rightly pointed out, as essentially regarding the interpretation of Dionysius the Areopagite. Now if the identity of God's essence and act of existing is understood as pertaining to the *via remotionis*, and the share in the divine life offered by the divine goodness the energies as the foundation of the analogy of the *via affirmativa* then the difficulty of reconciling the Thomist and Palamite positions is largely overcome.[3]

The possibility of a successful Thomistic accommodation to personalism is an issue which has been debated in-house among Thomists since the middle of the last century. Before the Second Vatican Council personalism offered matter for a dispute within the school which was open and acrimonious. After the Council, and especially during the reign of Pope John Paul II, the debate has been muted, out of deference perhaps, to the Holy Father's well-known and profound philosophical iter.[4] This dispute centers on the social order, both civil and ecclesiastical, and the claims of truth on individual persons in view of the common good. The distinction presented here between the two ordines of causality and predication provides a key to the resolution of this debate and dialogue. The primacy of the person, whose dignity is presented in terms of his metaphysical status, must coincide with the primacy of the universal common good to which he as a person is ordered by a providence which guides him as an individual precisely because he has a likeness through knowledge and love to the universal good. Here is the fruit culled from the *Summa contra Gentiles*. This is not the place where this resolution can be worked out, but it is hoped that a *via di uscita* has been pointed out to someone *diligenter inquirenti*.

In our own time Jean-Luc Marion has offered what many have held to be a devastating critique of St Thomas's exegesis of the Areopagite. According to Marion, St Thomas breaks with all previous Christian tradition in making 'He Who Is' the first of the divine names, instead of 'the Good'.[5] Yet Marion ignores the key distinction of the two orders of priority, that of causality and that of predication. It is only in the latter order that St Thomas holds the priority of being, in the former he holds to the priority of the good. Indeed the order of causality is for the mind the most comprehensive, since science is the investigation of causes and not merely the study of the order of predication. Here is where Marion has been misled by the neo-Thomists, assuming that their Thomas is the authentic one, whereas the real Thomas is the faithful student of Dionysius.

But what, then, of the essence of Thomism? I like to tell my students that the essence of Thomism is found between the first immutation of the senses and the beatific vision. This is perhaps as precise as one should be. Yet on a more formal note, the great 14th century popular exponent of St Thomas, St Vincent Ferrer, a great preacher, and perhaps even greater logician for his too little studied treatise on second intentions, offers a genuine rationale for being a disciple of St Thomas before all other teachers. In his panegyric for the feast of St Thomas he tells us:

> *It should be known that God, to illumine and reform the world has sent St Thomas, who has enlightened the whole earth by his holy life and his radiant knowledge. But had not God already sent before him so many holy doctors, St Augustine, St Hilary, St Jerome, St John Chrysostom, and so many others? Why was St Thomas sent to enlighten us in such an utterly singular manner? In response, it should be noted that the doctors are divided in three degrees:*
>
> *First there have been doctors who have had the greatest and highest authority, but did not have a luminous clarity, for example: the Holy Apostles, the Evangelists, the Fathers. By the holiness of their life they had a great authority … but they did not possess a luminous clarity. Indeed, in order to understand them one must use glosses and notes.*
>
> *In the second place there are those doctors who possessed great clarity; they expound lucidly in their books with distinctions, arguments, and reasons, but they lack a high authority on account of the lack of formal recognition of their holy life. Even though some of them have lived well, they have not been solemnly canonized.*
>
> *The third group is made up of those who have at one and the same time authority and clarity. In this degree only St Thomas has a perfect*

> *blending of these two things … and to such a point that his disciples can respond to any question whatsoever.*[6]

Here is why we are disciples of St Thomas: not because, like some lesser lights he specialized in some particular synthesizing insight, but because, as Pope Leo XIII taught in *Aeterni Patris* and the reigning pontiff has confirmed in *Fides et Ratio*, St Thomas has united the genius of all the Fathers with marvelous order and clarity.

For my part, I do know of a text which in fact sums up the whole of St Thomas's thought in a few words, without being some kind of quasi-Cartesian esoteric insight. In the *Summa Theologiae*, III, 1 in the *corpus* of the argument he explains his answer to the question 'utrum fuerit conveniens Deum incarnari'. This passage is breathtakingly lofty if one keeps in mind that, far from being merely edifying, St Thomas is here speaking *formalissime*:

> *Respondeo dicendum quod unicuique rei conveniens est illud quod competit sibi secundum rationem propriae naturae: sicut homini conveniens est ratiocinari quia hoc convenit sibi inquantum est rationalis secundum suam naturam. Ipsa autem natura Dei est bonitas, ut patet per Dionysium. Unde quidquid pertinet ad rationem boni conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet*.
>
> I respond that that is appropriate to each thing which pertains to it according to the form of its own proper nature, as reasoning is appropriate to man insofar as he is rational by nature. The nature of God, however, is goodness, as is clear in Dionysius. Whence it is that whatever pertains to the nature of the good is appropriate to God. Now it pertains to the nature of the good to communicate itself to others.

Man desires to use his reason and God is good and desires to give himself. To the former insight pertains the order of predication, to the later that of causality. Do not Aristotle's Metaphysics begin with the desire to know, and end with the divine goodness? Here is the 'essence of Thomism' devoid of slogans and ideology, but open to unlimited development, and adapted to every age.

[1] A perfect example of what I mean is found in the *De Substantiis Separatis* wherein St Thomas compares the two lines of demonstration of the existence of the separated substances, calling Aristotle's argument *manifestior* and that of the Platonists *sufficientior*. For Thomas, Dionysius was the latter, and his own exposition of the Areopagite's teaching the former.

[2] This opinion is found in his commentary on the *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 3, found in tome V, p. 302 of the Leonine edition. Cajetan's *esto cautus* admonishes the reader that in heaven the light of glory will be more perfect than charity, since charity is compatible with the *imperfectio viae*. Thus he outrageously misses the point that this is because charity is substantially the same *in via* and *in patria*, and thus explains the degree to which the intellect comprehends the divine essence. Unfortunately the Thomists all repeat this notion of Cajetan, even though St Thomas presents the *secundum quid* superiority of the will over the intellect with regard to things higher than the intellect as always obtaining, and not only in this life.

[3] Lars Thunberg has seen this point, and in this he seems to be unique among modern Palamite authors, usually so ill-disposed (unlike the original Palamites) to Thomism. Thunberg refers to 'the doctrine of the uncreated energies, a doctrine which in many ways parallels the Western Thomist doctrine of the 'analogy of being". See his *Man and the Cosmos: the Vision of St Maximos the Confessor*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1985, p. 137.

[4] The most complete presentation of the controversy, which began with the publication in 1943 of Charles De Koninck's "De la Primauté du Bien Commun contre les Personalistes", engaging him with the followers of Maritain, can be found in *The Aquinas Review*, Thomas Aquinas College, Santa Paula, California, 1997, vol. 4, no. 1. This number of the occasionally appearing review contains the whole documentation of the controversy, De Koninck's book, Fr. Eschmann's *In Defense of Maritain*, and De Koninck's *In Defense of St Thomas*.

[5] Jean-Luc Marion, *God Without Being: Hors Texte*, trans. Thomas A. Carlson, University of Chicago Press, 1995, pp. 74-82.

[6] *Oeuvres de saint Vincent Ferrier*, ed. Fages, t. 2, Paris 1909, pp. 401-410, translation mine.

LA FILOSOFÍA COMO BÚSQUEDA DE LA VERDAD. CINCO AÑOS DE LA *FIDES ET RATIO*

JOSÉ MARÍA BARRIO MAESTRE

These pages offer a consideration on the sense of philosophy as a means to search for the truth. Any true philosophical research is a search for the truth. The Encyclical *Fides et ratio* suggests the need for philosophy to recover its vocation, avoiding the superficial and minimalist discourse, so characteristic of some currents of contemporary thought. Only from that perspective philosophy can reach the height of faith to talk to her without complex, establishing a fruitful interaction between them, contained in the 'hermeneutic circle'. Taking Christian thought into account in the new millennium, the Encyclical fosters a revival of philosophy itself, and shows in a new way its deep relationship with Christian faith.

Introducción

Fides et ratio constituye un documento emblemático del pontificado de Juan Pablo II. En él de nuevo se hace presente la invitación del Papa a no tener miedo: *Non abbiate paura!* Éste podría ser un buen resumen de la Encíclica: los cristianos no hemos de tener miedo a la razón, y en concreto a la razón filosófica.

Ningún católico puede esperar de un documento pontificio novedades en lo que se refiere al contenido del Magisterio, pero en la Encíclica *Fides et ratio* se aprecia un planteamiento original respecto de los anteriores y escasos pronunciamientos acerca de cuestiones filosóficas. Hasta no hace mucho, en el entorno de la teología católica existía una secular suspicacia frente a la filosofía. A veces el diálogo entre ambas no ha sido fácil, y a no pocos teólogos esa desconfianza les condujo a reiterados intentos de domesticar la razón filosófica convencidos de que, dejada a su propio albur, no sólo no era capaz de alcanzar la verdad, sino que más bien entrañaba peligros que amenazaban desviarse de ella. Otros, no tan suspicaces, vieron en la filosofía un instrumento para la apología del dogma católico. Por fin,

muchos llegaron a la conclusión de que la razón filosófica está llamada a prestar un importante servicio al discurso teológico mismo, a la exposición coherente del dogma. (En último término – pensaban, con razón – la *analogia fidei* se sustenta sobre la *analogia entis*, y la mejor manera de exponer armónicamente la enseñanza de la Iglesia es hacerlo apoyándose, además de en el dato de fe, en argumentos y conceptos tomados de la filosofía).

En cualquier caso, durante muchos siglos no ha sido fácil, para la teología católica, ver en la razón filosófica otra faceta que su función de auxiliar de la teología (*philosophia ancilla theologiae*). Es destacable, en este sentido, el llamamiento de León XIII, en la Encíclica *Aeterni Patris*, a poner la filosofía al servicio de la clarificación y defensa del dogma católico. En el texto de León XIII se ensalza la figura y el pensamiento de Santo Tomás de Aquino como paradigma de un discurso filosófico plenamente entregado a dichos menesteres.

Sin duda, para un filósofo cristiano tal función instrumental puede considerarse una de las más fundamentales, nobles y dignas que a su trabajo cabe atribuir. Pero la alabanza que en la *Fides et ratio* se hace de Tomás de Aquino – así como de otros pensadores cristianos, precristianos y no cristianos – esencialmente se basa en que *fue un gran filósofo*, a saber, que buscó seria, decidida y rigurosamente la verdad.

Desde la convicción de que la verdad que la razón humana puede encontrar nunca contradirá a la que en la revelación divina se nos propone, el filósofo Tomás nunca excusó el esfuerzo por clarificar racionalmente cualquier problema filosófico que se planteaba. El elogio que del Aquinatense hace aquí el Papa[1] estriba en que fue un filósofo cabal, íntima y vitalmente comprometido en la búsqueda de la verdad, sin subordinar este compromiso a ningún otro interés.

Quizá se pueda señalar ésta como la gran "novedad" de la Encíclica: la antigua suspicacia debe ceder al respeto mutuo. Lo importante en la filosofía no es que sirva a la teología, sino que sea verdaderamente filosofía. La Iglesia no le tiene miedo a la razón, a la filosofía o a la ciencia. Sólo teme la filosofía o la ciencia mal hechas. La ciencia y la filosofía disponen de protocolos lógicos y epistemológicos específicos que definen la corrección de su discurso. Ateniéndose a ellos, nunca pueden – y esto lo sabe la Iglesia – llegar a conclusiones que contradigan el dato de fe. Según tesis ya expuesta por el propio Tomás de Aquino, no existe una doble verdad – una para la fe y otra para la razón – y lo que es verdad según la razón científica o filosófica, no puede ser falso según la fe, puesto que el Autor de la naturaleza racional humana es el mismo que el de la revelación sobrenatural, Dios,

que no puede engañarse ni engañarnos, y que no puede contradecirse. Al poseer idéntica fuente la revelación y la naturaleza racional, queda garantizada la congruencia de ambas.

El Papa se limita a decirle a la filosofía: sé tú misma. La invita a desempeñarse de acuerdo con sus criterios y metodología propia. No hay duda que a este mensaje es particularmente sensible el filósofo, tradicionalmente celoso de la autonomía de su discurso. Y Karol Wojtyla, antes de ocupar la Cátedra de San Pedro, ocupó una de filosofía en su Polonia natal. (Es conocido su interés por el pensamiento desarrollado en el contexto de la axiología fenomenológica, y en particular por Max Scheler).

1. Buscar la verdad

El filósofo cristiano se halla en una situación paradójica. Por un lado, como cristiano, parece tener ya solución a ciertos problemas filosóficos, a saber, la que le suministra su fe en la Revelación divina. Por otro, en tanto que filósofo, parece que ha de buscar, mas no es posible buscar lo que ya se ha encontrado. Estamos ante un viejo tema "moderno": la necesidad de reconstruir el pensamiento desde cero, desde la total ausencia de presupuestos. La duda cartesiana, la *Voraussetzungslosigkeit* kantiana o la *epoché* husserliana ponen de relieve que el decurso intelectual de la razón filosófica, para poder llegar a algo seguro, ha de iniciarse sin componenda alguna. Hasta la tesis de la realidad supondría un compromiso que la razón "crítica" no puede aceptar más que como resultado de su propio devenir, nunca como presupuesto.

El intento de una transparencia total es el que define al criticismo filosófico, el cual, como ha señalado bien Gadamer, termina en *cripticismo*, toda vez que es un prejuicio pensar que estamos llenos – o libres – de prejuicios. El problema, entonces, no estriba tanto en pensar desde ningún presupuesto, sino en ser consciente cada uno de su punto de partida y, desde ahí, y en coherencia con él, en ser capaz de llegar a algo relevante.

Al revelarse en Cristo, Dios no se opone a lo que busca la razón al filosofar. Aún más, la verdad revelada sólo puede ser comprendida por el hombre – animal *racional* – a la luz de la razón, y por tanto la fe presupone a la razón y la defiende, la necesita. La razón presta su capacidad de entender y de ser elevada. Se establece, no un círculo vicioso, pero sí una cierta *circularidad* que Juan Pablo II expone de la siguiente manera:

> La relación que ha de instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía debe estar marcada por la circularidad. Para la teología, el

> punto de partida y la fuente original debe ser siempre la palabra de Dios revelada en la historia, mientras que el objetivo final no puede ser otro que la inteligencia de ésta, profundizada progresivamente a través de las generaciones. Por otra parte, ya que la palabra de Dios es verdad (cf. *Jn* 17, 17), favorecerá su mejor comprensión la búsqueda humana de la verdad, o sea, el filosofar, desarrollado en el respeto de sus propias leyes. No se trata simplemente de utilizar, en la reflexión teológica, uno u otro concepto o aspecto de un sistema filosófico, sino que es decisivo que la razón del creyente emplee sus capacidades de reflexión en la búsqueda de la verdad dentro de un proceso en el que, partiendo de la palabra de Dios, se esfuerza por alcanzar su mejor comprensión. Es claro además que, moviéndose entre estos dos polos – la palabra de Dios y su mejor conocimiento –, la razón está como alertada y en cierto modo guiada, para evitar caminos que la podrían conducir fuera de la Verdad revelada y, en definitiva, fuera de la verdad pura y simple; más aún, es animada a explorar vías que por sí sola no habría siquiera sospechado poder recorrer. De esta relación de circularidad con la palabra de Dios la filosofía sale enriquecida, porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes (n. 73).

Lo esencial en filosofía es la búsqueda de la verdad, y la aceptación de ésta, venga de donde venga. *Amicus Plato, sed magis amica veritas*.

El mismísimo Kant quedaría estupefacto por el modo en que un Papa católico viene a defender la autonomía del saber filosófico del modo en que en este documento lo hace Juan Pablo II. Para ilustrar la defensa de dicha autonomía no se me ocurre mejor modo que citar las propias palabras de Juan Pablo II:

> Es cierto que, si se observa atentamente, incluso en la reflexión filosófica de aquellos que han contribuido a aumentar la distancia entre fe y razón, aparecen a veces gérmenes preciosos de pensamiento que, profundizados y desarrollados con rectitud de mente y corazón, pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad. Estos gérmenes de pensamiento se encuentran, por ejemplo, en los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia; incluso el tema de la muerte puede llegar a ser para todo pensador una seria llamada a buscar dentro de sí mismo el sentido auténtico de la propia existencia (n. 48).

¿Quién no es capaz de ver veladas alusiones – en un documento de estas características, evidentemente, no podría ser de otro modo – a autores como

Freud, Bergson, Dilthey, los fenomenólogos, los vitalistas, e incluso los existencialistas? Ninguno de ellos son precisamente Padres de la Iglesia, pero el Papa reconoce "gérmenes preciosos" de verdad en sus planteamientos cuando están efectivamente guiados por la honesta búsqueda de la verdad.

Ahora bien, continúa el Papa,

> esto no quita que la relación actual entre la fe y la razón exija un atento esfuerzo de discernimiento, ya que tanto la fe como la razón se han empobrecido y debilitado una ante la otra. La razón, privada de la aportación de la revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal. Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser (n. 48).

El discernimiento al que el Papa se refiere – es menester señalarlo con precisión – no tiene por objeto la detección de aquellos elementos que en el pensamiento filosófico resultan ser falsos por incompatibles con la fe católica, sino de aquello que por ser falso supone una restricción del horizonte propio de la filosofía, a saber, la *novedad y radicalidad del ser*. La necesidad de distinguir bien esos "gérmenes preciosos" de pensamiento respecto de lo que en un determinado planteamiento supone una desviación por "caminos secundarios", incide sobre la importancia de, en expresión de A. Llano, "pensar por todo lo alto",[2] y no perderse en laberintos que oscurezcan la meta e impidan que el pensamiento filosófico se desenvuelva en su elemento propio.

Mas ello no implica perder de vista que, al final, la clave última de esa novedad y radicalidad del ser sólo relativamente es atendible desde el marco propio de la filosofía. Ésta, sin dejar de servir su propia vocación – más aún, sirviéndola íntegramente – ha de humillarse ante algo que sobrepuja la capacidad natural de la razón humana. Ya Sócrates, Platón y Aristóteles descubrieron que la actitud característica del filósofo es la aspiración a un saber que nunca llegará a alcanzar *en plenitud*. Por su parte, señala el Santo Padre,

> la Iglesia sabe que 'los tesoros de la sabiduría y de la ciencia' están ocultos en Cristo (*Col* 2, 3); por esto interviene animando la reflexión filosófica, para que no se cierre el camino que conduce al reconocimiento del misterio (n. 51).

Puede parecer extraña la expresada necesidad de animar a la filosofía "para que no se cierre el camino que conduce al reconocimiento del misterio". Pero esto tiene una lógica cuya articulación el documento, en su conjunto, deja bien a las claras y que me propongo considerar ahora, bien que de manera sucinta y casi panorámica.

La razón tiene necesidad de la fe para purificarse y conjurar la presunción de poseer la clave última de lo real, cerrándose así a la verdadera búsqueda (la búsqueda de la verdad). En la conciencia de que no lo sé todo estriba la condición de que pueda aspirar rectamente al saber. Ya decía Sócrates que el comienzo de la sabiduría está en la humilde admisión de la propia ignorancia. Entre la completa ignorancia – que ignora que ignora – y la plenitud del saber, se sitúa la búsqueda filosófica que, por su parte, sólo es posible en quien posee la conciencia de que busca algo y, por tanto, del algo que es buscado. Eso buscado es, precisamente, la plenitud del saber; y el filósofo sabe: a) que eso es lo que busca, y b) que no lo logrará nunca de manera completa. Aspiramos a ser sabios, pero nos quedamos en filósofos, es decir, aspirantes.

Tal actitud, que es la genuinamente filosófica, dispone a la razón para escuchar, para aceptar aquello que *razonablemente* se le ofrece, aunque no sea algo a lo que ella llega con sus propias fuerzas. La dispone, en fin, para acoger el testimonio autorizado que la enriquece en su interés, que acude en ayuda de su propia investigación. Si es sincera la búsqueda, ésta presupone la apertura a la verdad, *cualquiera que sea el modo en que se presente*. Si se entiende – y así ha de serlo, cabalmente – como búsqueda de la verdad, el discurso filosófico se entrecruza con ese *obsequium rationabile*, y no de manera eventual o fortuita, sino según una intrínseca congruencia merced a la cual tal "obsequio" llega a formar parte de la propia lógica del discurso filosófico (por cierto, se quiera o no, siempre plagado de "creencias", como se ha reconocido desde los círculos epistemológicos menos *sospechosos*).

En otras palabras, la conciencia de no poseer la clave última de lo real me lleva a entender que cualquier logro en su búsqueda sólo lo es auténticamente si me abre perspectivas de logros ulteriores y mantiene en mí el interés de obtenerlos, interés que de ninguna manera cierra la razón a elementos que pueden enriquecer su discurso, aunque no procedan de ella misma. Sostiene el Papa que,

> como virtud teologal, la fe libera a la razón de la presunción, tentación típica a la que los filósofos están fácilmente sometidos. Ya San Pablo y los Padres de la Iglesia y, más cercanos a nuestros días, filósofos como Pascal y Kierkegaard, la han estigmatizado. 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. Piénsese, por ejemplo, en los problemas del mal y del sufrimiento, en la identidad personal de Dios y en la pregunta sobre el sentido de la vida o, más directamente, en la pregunta metafísica radical: '¿Por qué existe algo?' (n. 76).

La filosofía ha de abrirse a la cuestión por el sentido (*Sinnfrage*). La filosofía no puede dejar de plantearse temas como el de la existencia de Dios, el significado del amor, el destino y la vocación de la persona, ¿qué ocurre después de la muerte: hay una vida ultraterrena o somos engullidos por la nada?, además de otros problemas como el del mal radical, el sufrimiento y la muerte de los inocentes, etc. Son los asuntos de este género los que más intensamente han catalizado el cuestionamiento filosófico, y son justamente los que mejor muestran que el hombre está abierto a algo que le trasciende, también como ser racional.

> Una filosofía carente de la cuestión sobre el sentido de la existencia incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad … Una filosofía que quisiera negar la posibilidad de un sentido último y global sería no sólo inadecuada, sino errónea (n. 81).

El Papa plantea la recuperación de la *dimensión sapiencial* de la filosofía. La filosofía pretende una visión unitaria y orgánica (*Weltanschauung*), y no puede prescindir de su tensión hacia el fundamento radical de la realidad. En contra del positivismo, que reduce la realidad a la pura facticidad, la tradición fenomenológica ha puesto de manifiesto que la filosofía ha de remontarse desde el plano de los hechos hasta el de los fundamentos.[3] El lugar propio de los hechos se sitúa más bien en el terreno de lo fundado, no del fundamento.

La Encíclica desarrolla con detalle el alcance metafísico de la inteligencia humana, impugnando como erróneas aquellas corrientes de pensamiento que impiden la desenvoltura propia de la filosofía como búsqueda de la verdad, haciendo de ella un discurso raquítico: eclecticismo, historicismo, cientificismo, pragmatismo y nihilismo.[4] En todas ellas se da una falsa modestia de la razón que, en último término, conduce a la filosofía autolesionante del *pensiero debole*, a la deconstrucción, a la fragmentación, a la dispersión en verdades epidérmicas, pequeñitas, que sólo pueden desarrollarse en una perspectiva "narrativa". Juan Pablo II sale al paso de la desconfianza en la capacidad racional de responder los grandes interrogantes metafísicos y éticos, e invita a la filosofía a superar sus propios complejos.

Parangonando el famoso apotegma de Wittgenstein, aunque en sentido contrario, de lo que no se puede callar hay que hablar.[5]

2. La verdadera búsqueda

> 'Todos los hombres desean saber' (*Met* I, 1) y la verdad es el objeto propio de este deseo. Incluso la vida diaria muestra cuán interesado está cada uno en descubrir, más allá de lo conocido de oídas, cómo están verdaderamente las cosas. El hombre es el único ser en toda la creación visible que no sólo es capaz de saber, sino que sabe también que sabe, y por eso se interesa por la verdad real de lo que se le presenta. Nadie puede permanecer sinceramente indiferente a la verdad de su saber (n. 25).

El interés por la verdad no es exclusivo del filósofo, pero es la seña de identidad que ha caracterizado el *ethos* filosófico a lo largo de toda su ya larga historia. Mas si consideramos que la filosofía es lo que hacen y dicen los filósofos, hoy parece que en la mayor parte del "gremio" ha periclitado definitivamente ese interés. La consecuencia de tal abandono no puede ser otra que la renuncia misma a filosofar. Sólo hasta cierto punto pueden comprenderse las causas que han llevado a que la razón filosófica se viera abocada a planteamientos refractarios a toda cosmovisión, a todo "metarrelato" con pretensiones de validez universal. A lo largo del siglo XX hemos visto, en efecto, una filosofía avergonzada de los "sueños de la razón". Las monstruosidades que han engendrado algunos de esos sueños – sobre todo en la tradición romántica – justificarían los derroteros epigonales de un discurso que para muchos no tiene ya otro lugar que el análisis del lenguaje, el esteticismo, la inacabable hermenéutica de un texto que nunca llega a leerse, o la convalidación ideológica del consenso democrático,[6] de la tolerancia y de lo políticamente correcto.

Una filosofía que se escandaliza ante cualquier pretensión de verdad es tan ridícula como una filosofía satisfecha, pagada de sí misma en la pretensión de haberla alcanzado en plenitud. Aboca al relativismo escéptico, que declara su defunción. Ya ocurrió algo así en la antigua Grecia, hasta que Sócrates vino a rescatarla de su decadencia en una retórica lustrosa pero hueca, imponiendo un exigente estilo de pensamiento que ha suministrado a Occidente sus mejores logros de cultura y civilización. Con buen tino, algún filósofo alemán advierte que todo principiante en filosofía ha de ser un poco relativista, pero – igualmente previene – todo relativista, en filosofía, no es más que un principiante.

El Papa sale al paso de esta falsa modestia e invita a la filosofía a levantar el vuelo nuevamente, eso sí, sin olvidar su pasado. Tomando buena nota de él, y asumiendo sus deficiencias, tampoco puede la filosofía renunciar a sus logros históricos, y en modo alguno puede renunciar a su vocación.

Con todo, en nuestros días tiene especial relevancia precisar bien los rasgos del auténtico *ethos* de la filosofía como *búsqueda*.

Inicialmente se presenta la verdad como un interrogante.[7] Pero en la búsqueda racional los interrogantes no son lo decisivo; más bien lo que importa son las respuestas a esos interrogantes. Ha de haber – y estar al alcance de la razón humana – una respuesta seria a las grandes cuestiones metafísicas y a la pregunta por el sentido de la existencia. Y no sólo porque la respectiva inquietud está en el fondo del corazón de todo hombre – que efectivamente lo está; todo ser humano es, en alguna medida, "filósofo" – sino porque Dios habría hecho algo contradictorio al crear una naturaleza racional absolutamente incapaz de conocer racionalmente la verdad, y conocer realmente no es otra cosa que conocer la realidad – la verdad – del ser de las cosas, si bien ello no significa, en el caso del hombre, conocerlas en su cabal totalidad, pues un cognoscente imperfecto no puede tener un conocimiento perfecto de nada. Ahora bien, conocer imperfectamente algo no es lo mismo que desconocerlo.

> No se puede pensar que una búsqueda tan profundamente enraizada en la naturaleza humana sea inútil y vana. La capacidad misma de buscar la verdad y plantear preguntas implica ya una primera respuesta. El hombre no comenzaría a buscar lo que desconociese del todo o considerase absolutamente inalcanzable. Sólo la perspectiva de poder alcanzar una respuesta puede inducirlo a dar el primer paso.[8]

Podemos recordar las observaciones de Platón acerca de la índole aporética de la filosofía. Ésta plantea preguntas cuya respuesta nunca satisface *plenamente* al que las hace, pero eso no quiere decir que no sean respuestas. Lo que quiere decir es que siempre cabe profundizar más, ir más allá. El preguntar filosófico es, como se dice de las realidades escatológicas, un "ya pero todavía no" (*schon*, *aber noch nicht*).

Todo esto nos pone frente al planteamiento kantiano de que lo propio de la filosofía es preguntar pero no responder, o más bien, hacer preguntas para las que no hay respuestas (racionales). Tal es el significado de la tesis según la cual no cabe enseñar filosofía sino que sólo se puede enseñar a filosofar, entendiendo por ello hacer preguntas significativas.

Ciertamente, es decisivo apuntar bien en la interrogación, hacer preguntas y plantear hipótesis que hagan pensar a fondo sobre las cuestiones

radicales de la existencia humana. Pero todo verdadero preguntar es un preguntar por la verdad, y en el mismo momento del preguntar existe la convicción activa de que para esa pregunta hay una respuesta verdadera, y de que ésta es asequible a la razón. Desgajado de estas dos condiciones, el preguntar carece de sentido.

Si la pregunta no es una búsqueda de respuesta verdadera, entonces no es más que una pregunta retórica. Estaría de acuerdo con Kant en este punto si admitiese que esas preguntas no pueden lograr, en nuestra situación actual, una respuesta completa en el marco de la mera razón. Ahora bien, la razón no tiene por qué "negarse a sí misma" para abrirse, más allá de sí misma, a algo que la supera.[9]

El paradigma de la pregunta retórica es aquella que formuló Pilato en el pretorio – ¿qué es la verdad? (*Jn* 18, 38) –, y no tanto por la pregunta misma, que es de las más profundas que el hombre puede hacerse, sino por la actitud de quien la hace, que no quiere escuchar respuesta alguna. Es éste el antitipo de la pregunta racional, científica o filosófica, y en él podemos ver el modelo en que parece inspirada la actitud de quienes se refugian en la comodidad de una búsqueda satisfecha o, en otros términos, de quienes se muestran más amigos de la búsqueda misma que de la verdad buscada.[10]

La actitud escéptica puede ser sincera, sin duda. Es más difícil que lo sea cuando se trata de un escepticismo fundamental, o universal.[11] Pero no pocas veces el *pathos* de la duda enmascara la ausencia del *ethos* de la auténtica búsqueda filosófica, que nunca se conforma consigo misma.[12]

"Las hipótesis pueden ser fascinantes, pero no satisfacen".[13] El valor del preguntar es principalmente heurístico: su fecundidad para alcanzar respuestas y para continuar el pensamiento. Las hipótesis son el comienzo, no el final de la búsqueda. Están para ser exploradas. Pues bien, para el filósofo cristiano, en tanto que filósofo, el dato revelado también posee un valor heurístico de cara a encontrar verdades y explicaciones racionales, pues en tanto que cristiano – y en tanto que hombre cristiano – la verdad de la fe sólo la recibirá *entendiéndola*.

Acerca del problema teórico de la posibilidad de una filosofía cristiana, hay que decir que al filósofo cristiano no se le ahorra el camino ni el esfuerzo racional en su propia búsqueda. La fe no le excusa del rigor lógico y la capacidad inventiva, entre otras cosas porque, como recuerda el Concilio Vaticano II, si la fe no es entendida, pensada, no puede ser profundamente vivida.

La fe, en fin, invita a la filosofía a seguir pensando, a no detenerse, a no quedarse en un horizonte estrecho. Sorprende que en un texto de estas

características se haga una defensa tan asombrosa de la "audacia de la razón" (*Vernunftsermutigung*), y que sea el Papa quien en el gremio filosófico más convencido está de la posibilidad de atreverse a pensar todavía, hacia arriba y hacia el fondo.

[1] Vid. *Fides et ratio*, nn. 43, 44 y 78.

[2] "Audacia de la razón y obediencia de la fe", en Aranguren, J., Borobia, J.J. y Lluch, M. (eds.), *Fe y razón*. I Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea (Eunsa, Pamplona 1999), p. 235.

[3] Vid. *Fides et ratio*, n. 83.

[4] *Ibid*., nn. 86-90.

[5] Vid. Gerl-Falkovitz, H.-B., "Hablar sobre lo santo en la Universidad. ¿Puede haber una Filosofía de la Religión?", *Fe y razón*, cit., p. 363.

[6] Vid. *Fides et ratio*, n. 56.

[7] Cf. n. 26.

[8] Cf. n. 29.

[9] La "fe racional" de la que habla el regiomontano no da satisfacción suficiente al problema, pues, al cabo, no es capaz de superar el marco de la "mera razón". La teoría de la subrepción trascendental de la razón pura es la ilustración de un supuesto subterfugio mediante el cual la razón habría de, por decirlo así, automarginarse del círculo de la inmanencia para fingir que admite una realidad extramental y, por ende, la existencia efectiva de algo efectivamente independiente de ella. Para Kant, la existencia de Dios – y, más aún, la de un Dios personal que le revela al hombre, en Cristo, lo que Él es – no puede ser, al igual que cualquier otra existencia efectiva, más que un dato que la razón pura *se da a sí misma*, vale decir, un postulado; por tanto, algo que la razón (pura) sólo puede plantear como hipótesis – *als ob* –, como idea (más bien "ideal") regulativa de sus operaciones prácticas (mandatos morales o, dicho con mayor precisión según la terminología kantiana, imperativos categóricos). Ahora bien – cabría preguntarle a Kant –, ¿cómo fundar el carácter *categórico* de la moral en la índole puramente *hipotética* de aquello que, precisamente, habría de hacerle de fundamento, a saber, en el mero "supuesto" de un Dios omnipotente y justo? En otras palabras, ¿cómo es posible que yo pueda afirmar un imperativo absoluto en mí – con la misma seguridad, según declara el propio Kant, con la que afirmo la existencia de un cielo estrellado sobre mí – si no puedo afirmar la existencia de un *imperante* absoluto – un Ser absoluto – evidentemente distinto de mí, cuyo mandato moral me vincula en conciencia?

[10] Vid. A., Millán-Puelles, *El interés por la verdad* (Rialp, Madrid 1997). La actitud de quien busca sin querer encontrar es una forma peculiar de *activismo*, operante también a través del "hábito de preferir las verdades que son objeto de descubrimiento a las que son objeto de revelación" (*ibid*., p. 134). Si la verdad es lo que realmente importa, lo de menos es cómo, cuándo y quién la alcanza: lo decisivo es que sea verdad lo alcanzado.

[11] El propio Descartes, como es bien sabido, reconoce que la extensión de la duda a toda certeza previa fue, en su caso, un recurso metodológico, una pura hipótesis de trabajo que jamás llegó a creerse en serio.

[12] El compromiso con la verdad incluye, por su parte, el hacerse cargo de las consecuencias prácticas que ésta lleva consigo. "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 … Es, pues, necesario, que los valores elegidos y que se persiguen con la propia vida sean verdaderos, porque solamente los valores verdaderos pueden perfeccionar a la persona realizando su naturaleza. El hombre encuentra esta verdad de los valores no encerrándose en sí mismo, sino abriéndose para acogerla incluso en las dimensiones que lo trascienden. Ésta es una condición necesaria para que cada hombre llegue a ser uno mismo y crezca como persona adulta y madura" (*Fides et ratio*, n. 25).

[13] Cf., n. 27.

THE CONNECTION BETWEEN M.A. KRĄPIEC'S EXISTENTIAL THOMISM AND P.F. STRAWSON'S ANALYTIC PHILOSOPHY

GABRIELA BESLER

Christian humanism in the third millennium from the perspective of Thomas Aquinas's philosophy can be developed by finding the common area between Thomism and other current philosophy trends, for example analytic philosophy. I have made an attempt to show what is common and what is different in both metaphysics: Krąpiec's metaphysics and Strawson's metaphysics. Krąpiec's metaphysics and Strawson's metaphysics had the same material subject matter of metaphysics: everything that really exists. Nevertheless they have different formal subject matters: existence (Krąpiec) and the general aspect, the scheme of concepts (Strawson). According to Krąpiec, the method of metaphysics should be causal explanation. According to Strawson, the method of metaphysics should be analysis. I am going to show that elements of both methods are present in both metaphysics.

Christian humanism in the third millennium from the perspective of Thomas Aquinas's philosophy can be developed by finding the common area between Thomism and other current philosophical trends, for example analytic philosophy. The common area for both: Thomism and analytic philosophy is not a new idea.[1] According to John Haldaine (from St Andrews University)[2] there is now analytical Thomism, which connects the analytic traditions with Aquinas's thought and his followers. It tries to use the tools of analytic philosophy to investigate the philosophical problems of Aquinas's philosophy.

My paper presents an attempt to show what is common and what is different in both metaphysics: Mieczysław Albert Krąpiec's[3] metaphysics and Peter Frederic Strawson's[4] metaphysics.

Krąpiec and Strawson have never discussed directly, but indirectly through books and articles, where there were analyses of the subject matters and methods of metaphysics from other trends of philosophy.

In the first part of my article I want to describe the methodological tools which are used to present the metaphysics. In the second part I describe the philosophy of Krąpiec and the philosophy of Strawson. The third part presents the possible discussion between Krąpiec and Strawson about the subject matter of metaphysics and the method of metaphysics. Finally it includes connections between the two metaphysics.

Part One

It is possible to present all philosophy by describing the following topics: subject matter, method and aim.

The subject matter of metaphysics is the one which deals with metaphysics. In the Thomistic tradition material subject matter and formal subject matter are distinguished. The material subject matter is understood as what is being studied. The formal subject matter is understood as a study aspect.

Both metaphysics used a few different methods. The most important are: analysis and causal explanation.

Analysis concerns concepts or language. It consists in breaking down (decomposing) concepts (or sentences) into simple parts and showing how the concepts (sentences) are connected. The aim of an analysis is to clarify the content of concepts (sentences) by identification of their simpler components.

An explanation concerns the state of affairs (described in a sentence) and shows its causes. Therefore, it is named causal explanation, after Aristotle used by Aquinas. Causal explanation is described in *The Encyclopedia of Philosophy. Supplement* as follows:

> For Aristotle ... a causal explanation is one that cites one or more of four causes or determining factors that exist in nature and correspond to the meanings of the question Why?: the material cause (the matter or constituents of which something is composed); the formal cause (the form or structure); the efficient cause (an external source of motion or charge); and the final cause (the end, purpose, or function of something).[5]

It is a different explanation from that used in natural sciences.

Part Two

Krąpiec is one of the most outstanding and significant figures in contemporary Polish philosophy. He names his philosophy existential

Thomism and refers to classical philosophy, mainly to the philosophy of Aristotle and Saint Thomas Aquinas and the following contemporary philosophers: J. Maritain, E. Gilson.

According to Krąpiec contact with the real world which people first know through sensual perceptions (and then in the mind) is always first. He cites Aristotle: 'All men by nature desire to know. An indication of this is the delight we take in our senses; for even apart from their usefulness they are loved for themselves; and above all others the sense of sight'.[6]

The real world exists not connected with a human being. The most important element of being is its existence, which decides whether the being really exists or not. He starts his philosophy with the ordinary knowledge about the world. Next is the thesis about pluralism in the world: the singular really existing beings are different. Then come the questions: 'Why is something such and not other' namely the question about reason. As a result Krąpiec defines philosophy as 'an attempt to understand 'why' something is and is such, not other' and indicates a real factor which cannot be negated.

The first philosophical domain is metaphysics, the next are: metaphysics of God, metaphysics of man, metaphysics of knowledge, metaphysics of morals and metaphysics of culture. According to Krąpiec, metaphysics is knowledge of the basic principle of the real existing world, which is explained by causes. The goal of metaphysicists is to investigate:

1) the first principles of being: principle of identity, principle of inconsistency, principle of sufficient reason;

2) transcendental property of being, such as: being as a thing, being as unity, being as individuality, being as truth, being as good, being as beauty;

3) the structure of being; there are the following elements of being: *essentia* and *existentia*, matter and form, accidents and substance; they all are in the way of act and possibility.

Peter Frederic Strawson is a widely known and influential postwar British philosopher. He is usually associated with the Oxford Ordinary Language Philosophy. He is the author of 'descriptive metaphysics' which is 'an attempt to reveal and elucidate the most general features of the conceptual structure in terms of which we do as a matter of fact think about the world and ourselves'.[7]

The goal of Strawson's metaphysics is only to describe (not revise) the fundamental and most general features of our conceptual scheme and indicate the basic and most pervasive concepts that we need to think about the world.

He uses the method of connective analysis. He starts his philosophy with the idea that a hearer can know of which object a speaker is speaking.

He writes about the hearer identifying the particular and the speaker making an identifying reference.

In Strawson's opinion, in the ordinary non-philosophical thinking about the world and ourselves it is possible to distinguish a certain number of fundamental, general, pervasive concepts: space, time, object, event, mind, body, knowledge, truth, meaning, existence, identity, action, intention, causation, explanation. The philosophical aim is to make them clear or elucidating, with the stress on interconnection.[8]

In Strawson's opinion, Aquinas was a great philosopher.[9]

Krąpiec would probably accuse Strawson's philosophy of being concerned only with the scheme of concepts (it means gene aspect of reality) and does not take into consideration the most important aspect of reality: its existence.

Strawson would almost certainly accuse Krąpiec's philosophy of making the revisionary metaphysics, which is going to form a better structure of thinking about the world and ourselves than we currently have. Besides, he wants to explain through pointing at causes. But Strawson said that it was an impossible task.

According to Krąpiec, the subject matter of metaphysics are singular beings (in other words particular substance or Aristotle's first substance). Singular beings he understood as what is singular, real, existing. The beings can be material or not material.

According to Strawson, the subject matter of metaphysics is the conceptual scheme, namely the general beings (in other words general substance or Aristotle's second substance). It is not the singular beings, which Strawson names *particulars*. The *particular* he understood as what is spatio-temporal, individual, defined. But in Strawson's opinion, metaphysics investigates our conceptual scheme, which means the structure of our thought about the world and searches it for high and basic features.[10] It is general, not singular as particulars or beings.

Krąpiec does not write about conceptual scheme. But in his philosophy there are parts about what is general.

It is important that neither of them investigated ideas or pure possibility like Edmund Husserl nor the third nature like Duns Scott.

Strawson supposes that the method of metaphysics should be connective analysis, which traces '... connections in a system without hope of being able to dismantle or reduce the concepts we examine to other and simpler concept'.[11] We must '... give up the notions of what is fundamental from the conceptual point of view'.[12]

But unlike other analytic philosophers, he did not suppose that all general features of the ordinary conceptual scheme in terms of which we think about the world are easily available for the method of linguistic analysis. They are not fully displayed by the structure of ordinary language, but rather presupposed by it.

According to Krąpiec, the method of metaphysics should be causal explanation. According to Strawson, the method of metaphysics should be analysis.

Both of them assume metaphysical and epistemological realism. Strawson argues for direct realism in perception but concedes that scepticism concerning the external world is not conclusively refutable.

Part Three

I think it is too easy to say that both these metaphysics have two different subject matters and methods.

I suppose that Krąpiec's metaphysics and Strawson's metaphysics have the same material subject matter of metaphysics: everything that really exists.

However they have different formal subject matters. Existential Thomism investigated everything that really exists in the aspect of existence and asked what metaphysical elements of being finally explained it. These were: existence and essence. Strawson investigated everything that really exists in the general aspect of the scheme of concepts.

According to Krąpiec the method of metaphysics was supposed to be an explanation. However, in my opinion, he used conceptual analysis to clarify the concept of being.

A central task of Strawson's metaphysics is not only to describe but, in the best way we can, explain the fundamentals of human thought. Although according to Strawson the method of metaphysics was supposed to be conceptual analysis, finally he explained the possibility of the cognition of the world through the conceptual scheme.

According to Krąpiec, Kant's philosophy (particularly his metaphysics) is a big mistake and he rejects Kant's conclusions. However, Strawson said that he (as Kant) sought the answer to questions about the most general, structured property of our conceptual scheme. Strawson defends claims about the necessary structure of our experience, which resemble those advanced by Kant. What is more, he (like Kant) used the method of transcendental arguments.

Part Four

I think the difference between Krąpiec's metaphysics and Strawson's metaphysics has its source in different answers to the following questions:

1) What is the role of the conceptual scheme in the knowing of singular beings?

2) Must philosophy talk about reality through investigation of language and conceptual scheme?

But the difference is not extremely big. Both metaphysics investigate reality to state the most general principles it has. Although such an easy definition is correct in both metaphysics, they are different. There is a common area and a separate area. I am going to suggest ten theses about a common area for both metaphysics:

1) The existential aspect of reality is not totally absent from Strawson's metaphysics. It is an interesting idea for analytical philosophy: the existential aspect of being and the reasons why Krąpiec makes it the most important aspect of reality.

2) The general aspect of reality is not absent from Krąpiec metaphysics. The Thomistic tradition can reconsider the reasons for studying the general aspect of reality.

3) They do not speak of two different subject matters.

4) It is impossible to investigate the world without a language and a conceptual scheme. And in Aquinas's philosophy there is lots of studying of the concepts and language. For example the category of 'conceptiones universales'[13] – the most general concepts which you must use to think or speak about the world. But Krąpiec did not speak about this category of Aquinas's. And in *De Anima* (*On the Soul*) of Aristotle (which Krąpiec often quoted) there is the following sentence:

> that mind is in a sense potentially whatever is thinkable, though actually it is nothing until it has thought? What it thinks must be in it just as characters may be said to be on a writing tablet on which as yet nothing actually stands written: this is exactly what happens with mind.[14]

5) The study of the conceptual scheme is better presented in the metaphysics of Strawson. Maybe it can be used in the metaphysics of Krąpiec to make the process of clarifying of being as being more clear.

6) Causal explanation and analysis are two different methods. The question is whether these metaphysics have something in common when we use two other methods; I think that is, because both philosophers did

not use the only method they claim they use. The elements of analysis are in Krąpiec metaphysics and the elements of explanations are in Strawson's metaphysics.[15] I argue that the process of clarifying of being (which is the important part of Krąpiec's metaphysics) is not metaphysical, causal explanation, but analysis. In the process of clarifying of being Krąpiec researches the transcendental property of being. I think the elements of causal explanation are in Strawson's metaphysics too. He seeks the deeper, unified structure of our thinking about the world and then he cannot be only on the describing and analysing level. His last aim of metaphysics is the explanation of the possibility of knowing about the real world through the conceptual scheme. And it is not only analysis, but also explanation. The analysis cannot say how it is possible. It means that both metaphysics use both methods: analysis and causal explanations and it is the common level in both metaphysics.

7) In Krąpiec's metaphysics the method of causal explanation is described more accurately. I think Strawson's philosophy can discover the theory of four causes and use it in philosophical explanations.

8) It is important to say that Strawson rejects Kant's transcendental idealism.

9) In Aristotle's philosophy and in Aquinas's philosophy (which Krąpiec accepts) there are theses about the activity of the human mind.[16]

10) In the postmodern area for both metaphysics the following problems are common: truth, rationality, objectivity.

Conclusions

I have tried to show possible connections between Krąpiec's metaphysics and Strawson's metaphysics. I aimed to show common areas for further study. It is only an introduction to use the results of analytic philosophy to investigate the thought of Aquinas. Although Krąpiec and Strawson describe differently what metaphysics should be, it is possible to use the results of one of these metaphysics as a tool for doing another.

Aquinas thought highly of the wisdom of Aristotle and at the end I want to quote Aristotle: '... it is not probable that either of these should be entirely mistaken, but rather that they should be right in at least some one respect or even in most respects'.[17]

SELECTED BIBLIOGRAPHY

P. Achinstein, 'Explanation', *The Encyclopedia of Philosophy. Supplement*, ed. M.D. Borchert, New York: Simon & Schuster Macmillan 1996, pp. 165-170.

Aristotle, *De Anima* (*On the Soul*), 429b-430a (b. III, ch. 4), tr. J.A. Smith, in: http://classics.mit.edu/Aristotle/soul.html

Aristotle, *Metaphysics*, tr. D. Ross, 980a (b. I, ch. 1) in: http://classics.mit.edu/aristotle/metaphysics.html

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1098b, (b. I, ch. 8), tr. D. Ross, in: http://classics.mit.edu/Aristotle/nikomachean1.html

J. Haldaine, 'Analytical Thomism: A Brief Introduction', *The Monist*, vol. 80 (1997), no. 4, pp. 485-486.

M.A. Krąpiec, 'Christianity – the Common Good of Europe', *Angelicum* 68 (1991), pp. 469-488.

M.A. Krąpiec, *I – Man. An Outline of Philosophical Anthropology*, New Britain, Conn: Mariela Publication 1985.

M.A. Krąpiec, *I – Metaphysics. An Outline of the Theory of Being*, New York – London: Peter Lang 1991.

M.A. Krąpiec, *Person and Natural Law*, New York: Peter Lang 1993.

M.A. Krąpiec, 'The theory of Analogy of Being', *Theory of Being. To Understand Reality*, ed. S. Kamiński, M. Kurdziałek, Z. Zdybicka, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1980.

The Monist. An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry, 1997, vol. 80, no. 4.

New Blackfriars. A Monthly Review 80 (1999), no. 938.

P.F. Strawson, *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 1992.

P.F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London and New York: Routledge (1959) 1990.

P.F. Strawson, 'Individuals', *Philosophical Problems Today*, vol. 1, ed. G. Floistad, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1994, pp. 21-44.

P.F. Strawson, *Introduction to the Logical Theory*, London: Methuen (1952) 1985.

P.F. Strawson, *Logico-Linguistic Papers*, London: Methuen (1971) 1977.

P.F. Strawson, 'Metaphysics', *The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers*, ed. J.O. Urmson, London, pp. 202-208.

P.F. Strawson, 'My Philosophy', *The Philosophy of P.F. Strawson*, ed. P.K. Sen, R.R. Verma, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research 1995, pp. 1-18.

P.F. Strawson, 'Semantics, Logic and Ontology', *Neue Hefte fuer Philosophie* 1975, n. 8, pp. 1-13.

P.F. Strawson, *The Bound of Senses: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* – London – New York: Methuen 1966. P.F. Strawson, 'Truth', *Analysis* 9 (1949).

P.F. Strawson, 'Two Conceptions of Philosophy', *Perspectives on Quine*, ed. R.B. Barrett, R.F. Gibson, Oxford: Blackwell 1990, pp. 310-318.

P.F. Strawson, 'What Have We learned from Philosophy in the Twentieth Century?', *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, vol. 8: Contemporary Philosophy, Bowling Green: Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University 2000, pp. 269-274.

Thomas Aquinas, *Questiones disputate de veritate*, q. 10, in: http://www.unav.es/filosofia/alarcon.amicis/qdv10.html

[1] One issue of *The Monist* presents analytical Thomism (*The Monist. An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry*, 1997, vol. 80, no. 4), the number of *New Blackfriars*, edited by English Dominicans, is named: *Thomism and the Future of Catholic Philosophy* (*New Blackfriars. A Monthly Review* 80 (1999), no. 938) and a lot of papers of J. Haldaine's. Among the analytical philosophers Elisabeth Anscombe and Peter Geach also sympathised with the philosophy of Thomas.

[2] J. Haldane, 'Analytical Thomism: A Brief Introduction', *The Monist*, vol. 80 (1997), no. 4, pp. 485-486.

[3] Mieczysław Albert Krąpiec was born in 1921. He is a Dominican and a retired professor of metaphysics at the Catholic University of Lublin, Poland. The philosopher is the author of existential Thomism. He has written many books, from which a lot of students in Poland have learned philosophy

[4] Peter Frederic Strawson was born in 1919. He is a retired professor of metaphysics at Oxford University. He belongs to the analytical philosophers who are interested not only in language but also in metaphysical problems.

[5] P. Achinstein, 'Explanation', *The Encyclopedia of Philosophy. Supplement*, ed. M.D. Borchert, New York: Simon & Schuster Macmillan 1996, p. 168.

[6] Aristotle, *Metaphysics*, tr. D. Ross, 980a (b. 1, ch. 1) in: http://classics.mit.edu/aristotle/metaphysics.html

[7] P.F. Strawson, 'My Philosophy', *The Philosophy of P.F. Strawson*, ed. P.K. Sen, R.R. Verma, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research 1995, p. 5.

[8] P.F. Strawson, 'My Philosophy', pp. 13-14.

[9] P.F. Strawson, 'What Have We learned from Philosophy in the Twentieth Century?', *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, vol. 8: Contemporary Philosophy, Bowling Green: Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University 2000, p. 270.

[10] P.F. Strawson, *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 1992, pp. 24, 33.

[11] P.F. Strawson, *Analysis and Metaphysics*, p. 21.

[12] *Ibidem*.

[13] Thomas Aquinas, *Questiones disputate de veritate*, q. 10, a. 6 co, q. 11, a. 1 ad 5, in: http://www.unav.es/filosofia/alarcon.amicis/qdv10.html

[14] Aristotle, *De Anima* (*On the Soul*), 429b-430a (b. III, ch. 4), tr. J.A. Smith, in: http://classics.mit.edu/Aristotle/soul.html

[15] See for example P.F. Strawson, 'My Philosophy', p. 9.

[16] Aristotle, *De Anima* (*On the Soul*), 429b-430a; Thomas Aquinas, *Questiones disputate de veritate*, q. 10.

[17] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1098b, b. I, ch. 8, tr. D. Ross, in: http://classics.mit.edu/Aristotle/nikomachean1.html

LA LIBERTAD DE CRISTO Y SUS CONSECUENCIAS PARA LA LIBERTAD HUMANA SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

LLUÍS CLAVELL

One of the most crucial contemporary issues in personal and social life, including intercultural exchanges and conflicts, is the meaning of freedom. St Maximus the Confessor (7th century) gave a big contribution in order to appreciate the human character of Jesus' '*fiat*' in the agony in Gethsemane. In the 13th century St Thomas Aquinas explained very precisely how Christ, the Incarnate God's Son, gave Himself up to Passion with both his divine and humane freedom. Afterwards many theologians discussed how to combine these apparently opposite elements: on the one hand, impeccability, by virtue of hypostatic union and of beatific vision, and the Father's commandment of redeeming by death on the cross, and on the other, the human freedom of Christ (*libertas exercitii, specificationis et contrarietatis*). Probably the discussions were in some authors connected with a concept of liberty (*libertas indifferentiae*) present in the controversy *de auxiliis*.

Among the contemporary scholars of Aquinas, further illumination came from two main points: 1) the analogy of freedom's degrees: divine, angelic and human; 2) the unity between the various aspects of human freedom, as a self-determination towards the good (moral evil is not part of freedom, but only a sign of a limited one). There is no contradiction between obedience and freedom. Christ was humanly free in his whole life, but his free acceptance of death is particularly remarkable. He loves God the Father and wants the liberation of all human beings.

Probably contemporary culture needs to overcome a narrow idea of freedom, as a mere capacity of choice. Christ's freedom in accepting lovingly sacrifice and death and in forgiving the whole of mankind, can help us rediscover the inseparability of the various aspects of human freedom and its unity around the end of liberty: attaining human fullness in moral perfection, where happiness can be found.

El significado de la libertad es una de las cuestiones más cruciales de la vida personal y social en la época contemporánea. El actual reto del encuentro – o conflicto, según los casos – entre culturas y civilizaciones lo pone todavía más de manifiesto. También la necesidad de una ética mundi-

al para cuestiones de ecología, economía y derechos humanos hacen más apremiante la pregunta sobre la libertad humana.

Como reconoció Hegel, el cristianismo aportó a la cultura europea una idea de libertad más radicada en el ser de cada hombre que en sus condiciones sociales o políticas. Pero el debate sobre la esencia del cristianismo dió como uno de sus resultados más positivos que esa esencia no es otra que el mismo Cristo. Por eso es natural que filósofos y teólogos hayan acentuado recientemente su investigación sobre la libertad del Hijo Unigénito del Padre hecho hombre. De este modo se busca una luz mayor para entender la libertad humana, en una época en que ésta aparece llena de paradojas.

La teología postridentina abordó el misterio de la libertad de Cristo en el marco del debate en torno a la gracia, conocido como controversia *de auxiliis*. El teólogo Johannes Stöhr ha hecho una reconstrucción histórico-especulativa de las múltiples soluciones a la cuestión de la libertad del Verbo encarnado.[1] El misterio de la libertad humana de Cristo fue estudiado sobre todo en función de resolver varias aparentes contradicciones que se pueden resumir en algunos interrogantes: ¿era libre Cristo si por su unión hipostática y por su visión beatífica era impecable? ¿en qué medida va libre y meritoriamente a la Pasión y a la Muerte, si esta es un mandato de Dios Padre al que el Hijo no puede desobedecer?

En esta situación teológica, que se prolongó durante varios siglos, los esfuerzos especulativos se concentraron en "salvar" – por así decir – la libertad humana de Jesús. Con este planteamiento, no era fácil una profundización en la libertad de Cristo capaz de mostrarlo como modelo y luz para las paradojas de la libertad del hombre.

Algunos discípulos de Santo Tomás de Aquino han observado que el misterio de Cristo es más luminoso en la teología de su propio maestro que en los debates posteriores.[2] Por este motivo, ahondar en la libertad de Cristo con los escritos del Aquinate puede ser una contribución importante a un humanismo cristiano hoy tan necesario, sin perder de vista que estamos ante un misterio arduo que supera la capacidad de nuestra inteligencia.[3]

Tomás tiene una noción de libertad que responde muy bien a la realidad de la persona. Un concepto que posiblemente se haya deteriorado en el desarrollo de las controversias de los siglos sucesivos.[4] Varias características de su concepción de la libertad permiten obtener mayor luz de la libertad de Cristo para la situación cultural contemporánea. Me limitaré a estas tres características. En primer lugar, querer el mal no forma parte necesariamente de la libertad, porque la libertad es una perfección. En segundo, existen diversos niveles de libertad correspondiendo a los niveles de ser de las per-

sonas (divinas, angélicas y humanas). En fin, las diversas dimensiones la libertad humana forman una unidad y se ordenan a la libertad moral, por la cual la persona humana, gracias al esfuerzo por adquirir virtudes, se autodetermina hacia el bien con un habitual dominio de los propios actos.

1. *Querer el mal, signo de una libertad limitada*

Tomás de Aquino escribe muchas veces que poder elegir el mal no es una característica necesaria de la libertad. Por ejemplo: "poder pecar no es libertad de arbitrio ni es parte de la libertad, como dice Anselmo".[5] El doctor de Aquino se apoya en la autoridad de San Anselmo, quien en su obra *De libertate arbitrii* entiende la libertad como capacidad de conservar de la rectitud de la voluntad.[6]

En la época moderna se ha concentrado la atención sobre la libertad como capacidad de elección abierta a todas las posibilidades y llevada al extremo como posibilidad de posibilidades.[7] El libre arbitrio ha sido entendido como una indeterminación o indiferencia hacia cualquier posibilidad. Para Tomás, en cambio: "a la noción de libre arbitrio no pertenece el hallarse indeterminadamente dispuesto hacia el bien o hacia el mal".[8]

Poder querer el mal no es una perfección. Por eso esa capacidad no es parte de la libertad, sino más bien señal de poseer una libertad imperfecta: "Poder pecar o elegir el mal no pertenece a la noción de libre arbitrio; sino que es consecuencia del libre arbitrio, en cuanto que éste se halla en una naturaleza creada posible de defecto".[9] Tomás da todavía un paso adelante y afirma que, en realidad, se trata de un defecto de la libertad: "que escoja algo apartándose del orden al fin, lo cual es pecar, esto pertenece al defecto de libertad".[10]

En su comentario al evangelio de San Juan, el Aquinate explica que actuar contra la razón es más bien esclavitud:

> El hombre es racional por naturaleza. Cuando se comporta según la razón, procede por su propio movimiento, como quien es: y esto es propio de la libertad. Cuando peca, obra fuera de razón, y entonces se deja conducir por impulso de otro, sujeto en confines ajenos, y por eso el que acepta el pecado es siervo del pecado (*Ioh* VIII, 34).[11]

2. *La libertad es una perfección analógica*

La libertad se da en grados diversos correspondiendo a los grados de ser, como acto por antonomasia. Afirma Tomás de Aquino que la libertad

con respecto a la coacción necesaria o necesitante se halla de modo más noble en Dios que en el ángel, y más en un ángel que en otro, y más en los ángeles que en el hombre.[12] Estos grados de nobleza – recordemos que la nobleza o dignidad aparece también en la cuarta vía – se corresponden con los grados de ser manifestados en la diversa perfección de la naturaleza intelectual. La intelectualidad se realiza de modo diverso en Dios y en las criaturas angélicas y humanas.[13]

Al hablar de la libertad de Dios ha sido habitual limitarse a su obrar *ad extra* y afirmar que es libre para crear o no, para formar este mundo u otro distinto, etc. No era tan corriente hasta hace algunos decenios referirse a la libertad de la vida intratrinitaria. A.C. Chacón observa que "Santo Tomás no tiene inconveniente en emparejar los adverbios 'libre' y 'necesariamente' cuando habla del amor en el seno de Dios".[14] Según el Aquinate, Dios con su voluntad se ama libremente a sí mismo, aunque se ame necesariamente, y el Espíritu Santo procede libremente del Padre, aunque de modo necesario y no como una posibilidad.[15]

Siendo Dios plena Bondad se entiende que sólo a Él corresponde una impecabilidad natural. Pero eso no va contra su libertad. Su libertad es perfecta y no es correcto plantearse como una falta de libertad el que sea impensable que El haga el mal. La libertad está de por sí ordenada al bien, y cuando ella es perfectísima – es el caso de Dios – no puede tender al mal.[16]

Los bienaventurados, tanto ángeles como hombres, tienen la libertad en grado muy alto, al amar a Dios de modo indefectible con una "sempiterna y libre elección".[17]

El caso de Cristo es diverso de estos. Su libertad humana es perfecta, porque el sujeto de esa libertad es la Persona divina, en virtud de la unión hipostática. En efecto, la voluntad pertenece a la naturaleza humana, no considerada abstractamente, sino en cuanto se halla en una concreta hypóstasis.[18] Siguiendo al Damasceno, Tomás afirma que el alma y el cuerpo de Cristo fueron como un instrumento u órgano de la divinidad.[19]

La libertad de los hombres está marcada por la defectibilidad, en razón de una naturaleza intelectual limitada y de las consecuencias del pecado original. Además de la libertad de ejercicio y de especificación, nos encontramos con una libertad de contrariedad que se refiere al bien y al mal que se nos presentan como posibilidades. Cristo con su gracia y su ejemplo – junto a la inseparable misión invisible del Espíritu Santo – nos ayuda a entender el sentido de la libertad, con la que podemos merecer, mediante nuestra adhesión cada vez más firme al bien.

3. *Unidad de las diversas dimensiones de la libertad*

El término "libertad" tiene una pluralidad de significados y justamente se distinguen diversas dimensiones en la libertad humana: la "psicológica" o libre albedrío, con su doble aspecto de ejercicio y de especificación, y la "moral", como libertad adquirida y aumentada con el ejercicio de actos buenos o disminuida a base de actos contrarios a la razón y favorables al dominio de las tendencias sensibles o de la pura afirmación del yo.[20] A estos dos sentidos de la libertad Antonio Millán-Puelles ha hecho preceder una "libertad trascedental", que consiste en la apertura ilimitada de la inteligencia al ser y de la voluntad al bien.[21] Además existen las "libertades políticas" que corresponden al hombre en virtud de su dignidad.

El libre albedrío alcanza su coronación en la libertad moral, que es el apogeo humano de la libertad, es la libertad propiamente humana. "Mediante la libertad que le es dada, el hombre se da a sí mismo lo que a esa misma libertad le falta para alcanzar su plenitud terminal".[22] La adquisición de esta libertad moral representa para el hombre el ser dueño de sí.[23]

Carlos Cardona ha hecho de la relación entre ser, libertad y amor de benevolencia, el núcleo de su *Metafísica del bien y del mal*.[24] En ella la libertad aparece como una característica trascendental del ser del hombre, como el núcleo de toda acción realmente humana y lo que confiere humanidad a todos sus actos. El acto primero y fundamental de la libertad consiste en decidirse, con un amor electivo, por el bien en sí mismo, superando la inclinación hacia el bien para mí. Significa, por tanto, un éxtasis, con el que se sale de sí mismo.

El hombre como imagen de Dios es uno de los temas importantes que el cristianismo – en su característico "exceso" – aporta al humanismo. Al hablar de esta imagen de Dios Tomás de Aquino se refiere en varias ocasiones a la libertad, al *dominium sui actus*, siguiendo a San Juan Damasceno.[25] Ciertamente la criatura humana es imagen de Dios con la inteligencia, pero este aspecto parece ser sólo un primer momento ordenado a su vez al señorío y autodeterminación propios de la trascendencia del dinamismo espiritual. La imagen de Dios en las personas creadas se halla sobre todo en la libertad. Dios crea por amor sujetos semejantes a Sí: personas angélicas y humanas dotadas de un autodinamismo limitado, concedido de manera participada por Dios como difusión de una semejanza suya que procede de la Plenitud de Ser que El es. Hombres y mujeres son sujetos con una creatividad participada – con una dignidad y una tarea expresadas en el *Génesis* – que se realiza a la vez con el cuidado y servicio amo-

roso referido al mundo y a los demás mediante el trabajo, y con la misión de llenar la tierra mediante el amor conyugal y la familia.

El Aquinate subraya la globalidad de la actuación libre, cuando afirma que

> no decimos que el libre arbitrio sea una parte del alma, sino toda el alma, no porque no sea una potencia determinada, sino porque su imperio no se extiende sólo a algunos actos determinados, sino a todos los actos del hombre que están bajo el libre arbitrio.[26]

4. *La libertad de Cristo en la Cruz*

La libertad de Cristo se manifiesta a lo largo de toda su vida, pero de un modo especialmente intenso en su aceptación amorosa de la muerte en la Cruz. Este aspecto importante ha sido objeto de mayor atención en los últimos decenios. En la agonía de Jesús en el huerto de los olivos de Getsemaní aparece con gran claridad que no hay oposición entre obediencia al Padre y libertad. Cristo ejercita su libertad humana aceptando. La obediencia y el amor filial se implican mutuamente: obrar por caridad y por obediencia no son cosas distintas.[27]

La libertad es una capacidad de autodeterminación hacia el bien, por tanto de determinarse a amar el bien. Cuanto más uno ama, más libre es. Así quien posee un amor perfecto, es máximamente libre.[28] El bien mayor al cual nos abre la libertad son las personas: Dios y el prójimo. Ese único amor con un doble término es lo que mueve a Jesús a aceptar la propia muerte.[29]

Cristo clavado en la Cruz muestra, como por contraste, el sentido de la libertad. La libertad cristiana, al contrario de la visión antropocéntrica individualista, consiste en el salir de sí mediante el amor, porque el espíritu está máximamente ordenado a la comunión interpersonal. Esta noción contiene la paradoja fundamental del cristianismo, propia de la Encarnación, del anonadamiento y *kénosis* del Verbo.[30] La paradoja llega a su tensión más alta en la Cruz. Allí Jesús ejercita de modo sublime y con libertad plena su amor infinito a la voluntad del Padre y a la liberación de todos los hombres mediante su Pasión y Muerte, que le llevará a la victoria de la Resurrección.

Varios estudiosos del misterio de Cristo han puesto de relieve el papel de la libertad humana de Jesucristo en los misterios de su Pasión y Muerte. Jesús entrega su vida voluntariamente, identificando su libertad humana con su voluntad divina.[31] Pero todo eso es enormemente costoso. Cristo, plenamente hombre, siente el dolor sensible, la tristeza, el temor, el estupor, la ira. Movimientos de la sensibilidad, clásicamente llamados *passiones* y actualmente calificados como sentimientos o como afectividad.[32] Gracias a

Máximo el Confesor que descubre la voluntad natural o *thélèsis* y la doctrina de la *voluntas ut natura et voluntas ut ratio* (la *boulèsis* o voluntad deliberativa), Tomás de Aquino explicará la agonía de Jesús en el huerto de los olivos.[33] La libertad humana del Verbo encarnado se adhiere de modo indefectible a la libertad divina, pero superar la natural repugnancia al dolor, a la injusticia, a la muerte.

La historia de la humanidad está profundamente marcada por el pecado original y por los pecados personales. Pero, con la gracia divina conquistada por Cristo con su muerte en la Cruz y su resurrección, nos ha conseguido la libertad de los hijos. El hombre es sanado y elevado por la gracia, haciéndose partícipe del Verbo y del Espíritu Santo que es Amor, para poder libremente conocer a Dios con verdad y amarle con rectitud: "fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare".[34]

Incorporados a Cristo, de algún modo entramos con El y en El a formar parte del mismo Hijo del Padre y participamos en las procesiones eternas del Hijo y del Espíritu Santo. El Hijo tiene el mismo señorío que el Padre; cumple la voluntad del Padre, pero no está subordinado a El, porque es de su misma naturaleza. Los "hijos en el Hijo" participamos – de manera finita – de ese señorío, tenemos la libertad de los hijos. No somos esclavos ni siervos, sino hijos y amigos que conocen los secretos del Padre comunicados por el Hijo y por la acción interior del Espíritu de verdad. Pero, como en el caso de Cristo, la libertad y el señorío es servicio y donación, que pasa por la Cruz.

Esta conexión entre la condición de hijos de Dios y estar en la Cruz ha sido expresada especialmente profundo por San Josemaría Escrivá:

> Cuando el Señor me daba aquellos golpes, por el año treinta y uno, yo no lo entendía. Y de pronto, en medio de aquella amargura tan grande, esas palabra: *tú eres mi hijo* (*Ps* II, 7), tú eres Cristo. Y yo sólo sabía repetir: *Abba, Pater!; Abba, Pater!; Abba!, Abba!, Abba!* Ahora lo veo con una luz nueva, como un nuevo descubrimiento: como se ve, al pasar los años, la mano del Señor, de la Sabiduría divina, del Todopoderoso. Tú has hecho, Señor, que yo entendiera que tener la Cruz es encontrar la felicidad, la alegría. Y la razón – lo veo con más claridad que nunca – es ésta: tener la Cruz es identificarse con Cristo, es ser Cristo, y, por eso, ser hijo de Dios.[35]

En cuanto hijos, nuestra libertad y nuestra participación en el señorío divino se ejercen trabajando, identificados con Cristo mediante la acción del Espíritu Santo, en la misión confiada por el Padre a su Hijo encarnado. Se nos ha asignado la tarea de instaurar el Reino de Dios amando y sir-

viendo a los demás de tal modo que, como instrumentos del Hijo, les ayudemos a salir de la privación de amor propia del pecado facilitándoles el acceso a la libertad del amor.

La misión del Espíritu Santo nos conduce al Hijo, nos hace capaces de recibir la verdad y consigue que cada cristiano pueda obrar y hacer el bien a partir de sí mismo (*ex seipso*) y así obre libremente (*libere agit*). El que evita el pecado no porque es un mal, sino sólo a causa del mandato divino no es libre, afirma Santo Tomás de Aquino. En cambio es libre el que rechaza el mal porque es malo. Obrar así – libremente, movido por sí mismo y no por otro – es algo que la persona debe a la acción del Paráclito, que perfecciona el alma con un hábito bueno, con el cual se busca el bien por amor, del mismo modo que si lo prescribiera la ley divina.[36]

El Espíritu Santo es el Amor consustancial del Padre y del Hijo, es la Caridad infinita. Gracias a su misión invisible, existe en el cristiano una participación en ese Amor-Persona que es el Paráclito. Somos libres como hijos de Dios mediante esa participación que es la caridad. Quien obra por amor de Dios y por El ama a las demás personas creadas es más libre, porque tiene un grado más alto de autodeterminación hacia el bien, hacia la vida plena.

La filiación divina es una realidad ontológica destinada a crecer y desarrollarse mediante el ejercicio de la libertad por parte del hombre. Se trata de una participación en la naturaleza y en la vida divina intratrinitaria ordenada a una intensificación cada vez mayor a lo largo del camino terreno del cristiano, para continuar de modo pleno en la vida eterna. La participación se hace más intensa con una mayor participación en las procesiones eternas divinas y especialmente en el Espíritu Santo, que es Amor y Espíritu de Verdad. Con el aumento de la caridad crece la libertad del hijo de Dios.

La libertad cristiana tiene en primer lugar un aspecto que se refiere al *ser* de cada cristiano. A él le compete el dominio o señorío – que es servicio hasta la cruz – propio del hijo de Dios. Este don lo tiene mediante la gracia que cura las heridas del pecado y eleva el alma misma – no sólo su capacidad operativa – y la pone en relación cada vez más estrecha con las tres Personas divinas. Después viene el ejercicio de esta divinización mediante el dinamismo de las facultades, con el que el hijo de Dios adquiere las virtudes, alcanzando así una mayor perfección. Por lo tanto, *se es libre* y no siervo, porque se es hijo de Dios Padre en Cristo por el Espíritu Santo, y como consecuencia *se obra libremente*.

Así la libertad cristiana, al contrario de la visión antropocéntrica individualista, consiste en el salir de sí mediante el amor, porque el espíritu está máximamente ordenado a la comunión interpersonal. Esta noción contie-

ne la paradoja fundamental del cristianismo, propia de la Encarnación, del anonadamiento y *kénosis* del Verbo. La paradoja llega a su tensión más alta en la Cruz, donde Cristo ejercita de modo sublime y con libertad plena su amor infinito a la voluntad del Padre y a la liberación de todos los hombres mediante su Pasión y Muerte, que le llevará a la victoria de la Resurrección.

5. *Conclusión*

En el contexto contemporáneo la libertad de Cristo nos muestra varios puntos importantes. Con su misteriosa unidad de libertad divina y humana Jesucristo abre nuestra inteligencia a profundizar en la analogía de los grados de libertad y a entrever que la libertad tiene sentido en el contexto de otras personas libres y en especial de la libertad del Dios Trino y Uno; son libertades que están en constante diálogo, porque el amor reclama de suyo una correspondencia de modo que el amor de benevolencia tiende al amor de amistad.

La libertad humana es una perfección, y como tal está ordenada al bien, no es mera capacidad de elección (simple *choice*) sin orientación alguna. Las dimensiones de la libertad aparecen inseparables, de manera que el aspecto moral – dominio de sí y donación – dan sentido al aspecto psicológico de la facultad de elegir.

El dolor y la muerte, a la que el hombre contemporáneo es tan sensible y que para él aparecen desprovistos de sentido y opuestos a la libertad (cf. Charles Taylor), encuentran en la libertad de Cristo en su Pasión y Muerte una iluminación, que se convierte en certeza con la Resurrección.

Jesús no ejerce su libertad sólo en el momento supremo de su *reditus* al Padre mediante el misterio pascual, sino con toda su vida: el aspecto agónico que implica la libertad humana está presente en las contradicciones que le acompañan, que se pueden resumir en la rebeldía de los hombres ante Dios, instigada por el diablo, padre de la mentira.

Aunque me he ceñido a Santo Tomás quisiera terminar hipotizando una cierta convergencia con planteamientos que vienen de otras orientaciones filosóficas. Es conocida la distinción propuesta por Isaiah Berlin en el ámbito de la filosofía política entre una libertad negativa ("libertad de" coacciones, interferencias, imposiciones) y una libertad positiva ("libertad para" hacer o ser algo, para proyectar y comprometerse). Esta distinción supuso un enriquecimiento en el diálogo entre los filósofos de la política y avivó el debate sobre esta realidad fundamental. La libertad positiva es una concepción más alta que responde a la creatividad propia de la persona

humana, pero todavía no llega al punto más alto que Cristo ha traído al mundo ampliando las perspectivas humanas, con ese "exceso" característico del cristianismo.

A. Llano, habla de la *libertad de sí mismo*, la cual además de estar presente en toda la tradición cristiana, en nuestro tiempo procede de Schelling y ha sido actualizada por Fernando Inciarte.[37] Según Llano los sentidos de *libertad de* y *libertad para* de Isaiah Berlin no bastan y que hay un tercer sentido que llama *libertad de sí mismo*, que es vaciamiento de uno mismo, *kénosis* y apertura amorosa a los otros. Nota además, con acertada observación psicológica, que la

> clave de la autenticidad de tal amor personal no sólo la proporciona, por cierto, la capacidad de sentir establemente amor por otra persona, sino sobre todo la apertura a *dejarse amar*. Quien se deja amar puede entender lo que implica *liberarse de sí mismo*, porque entonces sabe que lo que tiene ya no es *suyo*, sino de quien le ama.

[1] Cf. J. Stöhr, "Das Miteinander von Freiheit, Unsündlichkeit und Gehorsam in der Erlösungstat Christi", *Doctor Communis* (1969), pp. 57-81, 225-241 y 365-380, y "Reflexiones teológicas en torno a la libertad de Cristo en su Pasión y Muerte", en el volumen colectivo dirigido por L.F. Mateo-Seco, *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Eunsa, Pamplona 1982, pp. 809-849.

[2] Cf. por ejemplo H. Santiago-Otero, "La libertad de Cristo a la luz de la doctrina de Santo Tomás", *Divinitas* (1969), pp. 403-415.

[3] "Quod Christus pro nobis est mortuus, ita est arduum quod vix potest intellectus noster capere, immo nullo modo cadit in intellectu nostro" (*Expos. in Symb.*, a. 4, n. 910).

[4] Cf. A.C. Chacón, "La libertad meritoria de Cristo y nuestra libertad", en el volumen colectivo dirigido por L.F. Mateo-Seco, *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Eunsa, Pamplona 1982, pp. 875-892.

[5] "Posse peccare non est libertas arbitrii nec pars libertatis, ut dicit Anselmus", *In III Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 2, ad 5 (ed. L. Vives, vol. 9, p. 275).

[6] Cf. H. Santiago-Otero, "La libertad de Cristo según la doctrina de san Anselmo de Canterbury", *Salmanticensis*, (1967) pp. 209-215.

[7] Cf. C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli Editore, Rimini 1983 y también en *Essere e libertà*, apuntes del curso 1967-1968 conservados en el Fondo Fabro de la Biblioteca de la Pontificia Università della S. Croce.

[8] "Ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum", *In II Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 1, ad 1 (ed. L. Vives, vol. 8, pp. 337-338).

[9] "Posse peccare seu eligere malum, non est de ratione liberi arbitrii; sed consequitur liberum arbitrium, secundum quod es in natura creata possibili ad defectum", *De Veritate*, q. 24, a. 4, ad 2.

[10] "Quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis", *S.Th.*, I, q. 62, a. 8, ad 3.

[11] Sto. Tomás de Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. VIII, lect. IV, n. 1204 (ed. Marietti, Torino 1952). Encontré esta interesante referencia citada por S. Josemaría Escrivá en su homilía "El don de la libertad", en *Amigos de Dios*, mientras escribía "La libertà conquistata da Cristo sulla Croce. Approccio teologico ad alcuni insegnamenti del Beato Josemaría Escrivá sulla libertà", en *Romana*, n. 33 (2001 luglio – dicembre), pp. 240-269. La voluntad que se hace esclava al pecar aparece también en este otro texto: *II Sent.*, d. 39, q. 1, a. 1, ad 3: "Quia voluntas liberrima est, ideo hoc consequitur eam ut in servitutem cogi non possit; non tamen ab ea excluditur quin seipsam servituti subiicere possit: quod fit quando voluntas in actum peccandi consentit".

[12] "Libertas a necessaria coactione nobilius invenitur in Deo quam in angelo, et in uno angelo quam in alio, et in angelo quam in homine", *In II Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 4, solutio.

[13] "Sed natura intellectiva non invenitur aequaliter in Deo, angelo et homine. Unde nec etiam libertas a coactione aequaliter in omnibus est" (*ibid.*).

[14] A.C. Chacón, "La libertad meritoria de Cristo y nuestra libertad", en el volumen colectivo dirigido por L.F. Mateo-Seco, *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Eunsa, Pamplona 1982, pp. 885.

[15] "Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum ... Libere ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate", *De Potentia*, q. 10, a. 2, ad 5.

[16] "Quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est ..., ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest ..., et hoc convenit Deo", *In II Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 1, ad 1 (ed. Vives, vol. 8, p. 338). Tomás piensa que algunos hombres pueden ser confirmados en el bien mediante el don de la gracia, que les hace hijos de Dios y de algún modo partícipes de la naturaleza divina "... quibuscumque hoc confertur ut per gratiam confirmentur in bono, habent per donum gratiae, per quod filii Dei efficiuntur, et quodammodo divinae naturae consortes", *In II Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 1, sol. En la *Summa contra Gentiles* precisa que la impecabilidad en el hombre implica la inmutabilidad de la voluntad a la que sólo se llega cuando ésta está llena por haber alcanzado el último fin, sin que resten otros deseos que cumplir. Cf. *S.c.G.*, IV, c. 70.

[17] "Ita dico, quod quaedam ordinata sunt ad finem ultimum beatitudinis, quae ipsi fini coniunguntur, ut videre, amare, et huiusmodi; et respectu horum erit sempiterna et libera electio; non autem imperfectorum quae a fine distant, ut fides, spes et huiusmodi", *In II Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 1, ad 4.

[18] Cf. *S.Th.*, III, q. 18, a. 1, ad 4.

[19] Cf. *In III Sent.*, dist. 12, q. 2, a. 1 sol. Esta instrumentalidad de la humanidad de Cristo, recibida por el Aquinate directamente de la patrística griega, le llevará además a considerar la coloración "cristiana" de la gracia que nos llega de la Santísima Trinidad. Cf. J.A. Riestra de la Fuente, *Cristo y la plenitud del cuerpo místico: estudio sobre la cristología de santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1985 y J.-P. Torrell, *La "Somme de Théologie" de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 1998, p. 81.

[20] H. Santiago-Otero en base a *In II Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 1, ad 1 habla de la libertad "quae sequitur naturam potentiae" y de la libertad como hábito.

[21] Cf. entre sus muchos trabajos especialmente A. Millán-Puelles, *Economía y libertad*, Confederación española de Cajas de Ahorro, Madrid 1974, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984 y *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid 1995.

[22] T. Melendo, "Las dimensiones de la libertad", *Anuario Filosófico* (1994), p. 588.

[23] Cf. A. Zimmermann, "Der Begriff der Freiheit nach Thomas von Aquin", in L. Oeing-Hanhoff (Hrsg.), *Thomas von Aquin 1274/1974*, Kösel, pp. 125-159.

[24] Cf. C. Cardona, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987 (*Metafisica del bene e del male*, Ares, Milano 1991) y *Ética del quehacer educativo*, Rialp, Madrid 1990 (*Etica del lavoro educativo*, Ares, Milano 1991).

[25] Por ejemplo, en el prólogo de la *S.Th.,* I-II.

[26] *In II Sent.,* 24, 1, 2 ad 1.

[27] "Eadem ratione Christus passus est ex caritate, et obedientia: quia etiam praecepta caritatis nonnisi ex obedientia implevit; et obediens fuit ex dilectione ad Patrem precipientem" (*S.Th.,* III, q. 47, a. 2 ad 3). Cf. B. Castilla Cortázar, "'Passio Christi ex caritate' según santo Tomás de Aquino", *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia* X, Pamplona 1986, pp. 317-391.

[28] *"Quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate: quia 'ubi Spiritus Domini, ibi libertas' (*II 2 *Cor* 3, 17*). Sed perfectam caritatem habens, potissime habet libertatem"* (*In III Sent*., 29, un., a. 8, qla 3, sc), ed. Vives, vol. 9, p. 466.

[29] "Ubi sciendum est quod duo moverunt Christum ad mortem sustinendam, scilicet amor Dei et dilectio proximi", *In Ioann.* XIV, lect. 8, n. 1976.

[30] F. Inciarte, *Die Bedeutung der Freiheit für den seligen Josemaría Escrivá*, in C. Ortiz (Hrsg.), *Josemaría Escrivá. Profile einer Gründergestalt*, Adamas Verlag, Köln 2002, pp. 429.

[31] Cf. por ejemplo la obra *Le mystère du Christ chez saint Thomas d'Aquin* (textes choisis et présentés par Jean-Pierre Torrell, O.P.) Cerf, Paris 1999. El capítulo VIII se titula "Un homme libre". También J.-P. Torrell, *Le Christ en ses mystères: la vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, Desclée, Paris 1999, 2 v. y *Recherches thomasiennes: études revues et augmentées*, J. Vrin, Paris 2000, p. 386; F. Ruello, *La christologie de Thomas d'Aquin*, G. Beauchesne, Paris 1987; R. Wielockx, "Incarnation et vision béatifique. Aperçus théologiques", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (2002), pp. 601-639.

[32] P. Gondreau, *The passions of Christ's soul in the theology of St. Thomas Aquinas*, Aschendorff, Münster 2002.

[33] Varios teólogos han estudiado a S. Máximo el Confesor, cuyo influjo llega a Tomás de Aquino especialmente a través de largas citas presentes en San Juan Damasceno. Cf. F.-M. Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ: la liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur,* (préface de M.J. Le Guillou) G. Beauchesne, Paris 1979. J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur, la Charité avenir divin de l'homme*, G. Beauchesne, Paris 1976. R.-A. Gauthier, "Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, tome XXI (1954), pp. 51-100.

[34] Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, 38, 1 c.

[35] S. Josemaría Escrivá, Apuntes de una meditación del 28 de abril de 1963 citados por C. Cardona en *Studi Cattolici* (1993), p. 779.

[36] Sto. Tomás de Aquino, *In Ep. II ad Cor.* III, lect. 3: *"Quicumque ergo agit ex seipso, libere agit; qui vero ex alio motus, non agit libere. Ille ergo qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini, non est liber: sed qui vitat mala quia mala, est liber. Hoc autem facit Spiritus Sanctus, qui mentem interius perficit per bonum habitum, ut sic ex amore caveat, ac si praeciperet lex divina: et ideo dicitur liber, non quia subdatur legi divinae, sed quia ex bono habitu inclinatur ad hoc faciendum quod lex divina ordinat"*.

[37] Cf. A. Llano, "Hacia un humanismo de la autenticidad", *Sueño y vigilia de la razón*, Eunsa, Pamplona 2001, pp. 363-367.

È L'UNICITÀ DELLA PERSONA IL FONDAMENTO METAFISICO DELLA SUA DIGNITÀ?

STEPHEN L. BROCK

In his important book *The Selfhood of the Human Person*, the personalist philosopher John Crosby argues that the dignity belonging to any person, as person, rests on a special 'incommunicability' or uniqueness about him. Crosby's reasoning is that there is a kind of absoluteness or infinity pertaining to the very constitution of the personal subject, and that according to this infinity, the person in a sense exists 'as if he were the only one'. Crosby suggests that this 'existential' incommunicability may be rooted in an 'essential' one: a unique form, whereby each person is virtually a species of his own. Crosby's treatment invites comparison with Thomas Aquinas's thought. Drawing upon Thomas, I argue three things. 1) On various grounds, including Crosby's own fine analysis of the infinity belonging to persons, the characterization of the person as existing 'as if he were the only one' is not at all appropriate. In fact it does not follow from the person's being infinite, unless we think of this in a material way, rather than in the spiritual way that Crosby himself insists upon. 2) Whether or not a person has a species of his own, this cannot be the same as the infinity belonging to him as a person. 3) Each person is indeed 'irreplaceable', for the simple reason that he is an end in himself. A subject's being an end in himself depends, not on having an incommunicable difference, but on having a mind.

Elemento di qualsiasi umanesimo autentico – credo – sarebbe il riconoscimento che ogni essere umano abbia la dignità indicata dal termine "persona". Una persona è un individuo che per sua natura è un fine, uno che esiste per se stesso, non solo come mezzo o strumento di altro. Tale nozione della persona è oggi così scontata che sembra superfluo cercare di difenderla. Ma per determinare a quali enti va applicata, bisogna capire bene il suo fondamento ontologico.

Altrettanto scontato oggi, e in *qualche* senso anche indubbio, è che ogni persona sia unica e irripetibile. Spesso questa proposizione sembra in qualche modo collegata a quella precedente. Di solito infatti, viene

affermata con una certa aria di solennità, come per suggerire che nello stesso atto di pronunciarla, si presenta la persona come un essere che gode di speciale valore.

Qualche anno fa, il filosofo John Crosby – che è tra i più noti pensatori personalisti in ambito anglosassone – ha pubblicato un ampio studio sulla persona intitolato *The Selfhood of the Human Person*.[1] Il secondo capitolo si intitola "Incomunicabilità". Crosby adopera questo termine per ragioni tecniche; ma risulta chiaro che, nel senso in cui egli lo intende, sarebbe pressoché sinonimo di "unicità". In questo capitolo, Crosby cerca di stabilire il suddetto collegamento in modo rigoroso. Vuole infatti rilevare una speciale "incomunicabilità", ossia unicità, appartenente alle persone, e trovare in essa la base della dignità propriamente personale.

Nelle pagine che seguono vorrei evidenziare alcuni punti molto validi della trattazione di Crosby, nonché un grave problema, che emerge a mio avviso dal suo tentativo di legare la dignità personale all'unicità. Cercherò inoltre di mostrare che, sebbene la dignità della persona significhi che essa sia *insostituibile* in un modo in cui gli altri esseri nel mondo non lo sono, l'unicità non rientra nella spiegazione di questo. Autore di riferimento per la mia discussione sarà Tommaso d'Aquino. Non penso che questo ci allontani dalla prospettiva di Crosby. Lo stesso Crosby infatti, trova appoggio negli scritti di Tommaso sulla persona, e mi sembra che i due pensatori abbiano molto in comune, forse più di quanto Crosby stesso si accorga. Ad ogni modo, credo che alcune considerazioni metafisiche prese da Tommaso possano aiutarci a vedere che l'argomento di Crosby contiene una certa incoerenza, e che tale incoerenza si può risolvere senza intaccare il principio della dignità della persona, per cui la persona è per se stessa.

1. Come se fosse il solo

Una parte molto utile della trattazione di Crosby è il suo distinguere diversi tipi di unicità, e il mostrare che molti di questi *non* costituiscono una base per la dignità propriamente personale. Il più ovvio è l'unicità che appartiene a ogni individuo, in quanto tale: il fatto di non essere predicabile di molti. In questo senso, anche se risulta ovvio che ogni persona è unica, detta unicità non le conferisce alcun valore speciale. Infatti, così come non ci possono essere molti enti che sono Socrate, non ci possono essere molti enti che sono Lassie, né molti che sono Monte Everest, né

molti che sono questa copia del giornale di oggi. Ma evidentemente ci sono *altre* copie, uguali. E si può almeno immaginare un altro monte della stessa grandezza, figura e composizione dell'Everest, e addirittura un altro cane uguale a Lassie. L'unicità personale che Crosby cerca è molto lontana da ciò che possiamo chiamare l'unicità meramente "numerica". Sarebbe più nella linea dell'unicità "formale", o del fatto di essere "unico nel suo genere".

E tuttavia, come evidenzia bene Crosby, non sarà qualsiasi modo di essere "unico nel suo genere" a stabilire la dignità personale. Non è infatti difficile concepire classi o insiemi che per forza hanno un solo elemento, ma la cui unicità non indica alcun valore intrinseco: "l'ultimo dinosauro", "la figlia unica degli Smith", "il primo libro scritto da Husserl" (65). Anzi, in tali esempi, ciò che rende unico il soggetto è meramente accidentale. Non c'era nulla nell'ultimo dinosauro stesso che lo facesse essere tale. Ciò che si cerca è qualcosa di intrinseco alla persona.

Ma nemmeno questo basta. Crosby esclude anche quelle caratteristiche che indicano qualche valore o eccellenza intrinseca, e che sarebbero almeno "praticamente" impossibili da riprodurre, ma che appartengono soltanto all'ambito delle abilità, dei successi, ecc.: il tipo di unicità cioè che appartiene ai "grandi personaggi" (68-70). Questo mi sembra un punto importante. Non è necessario supporre che ogni persona offra un "contributo" unico o eminente al mondo – come se, per così dire, ognuno dovesse avere una voce nel libro dei record mondiali. Perché, anche se ciò fosse vero, questo non servirebbe per esprimere il valore di ogni persona appunto in quanto persona. Si starebbe valutando la persona come una sorta di mezzo – un mezzo per l'arricchimento del mondo. Il fine non sarebbe la persona stessa, bensì il mondo. O detto in modo più preciso, anche se il contributo della persona si giudicasse buono in sé, un fine particolare ordinato alla perfezione complessiva del mondo, ciò che verrebbe apprezzato sarebbe soltanto qualcosa *appartenente* alla persona: una qualità, un successo. Non sarebbe la persona in sé, cioè lo stesso soggetto che *ha* quella qualità o quel successo. Crosby afferma:

> Nella nostra nuova prospettiva personalista, non sarebbero solo le qualità e le eccellenze, ma anche il loro soggetto, la persona che le ha, questo o quell'essere umano particolare, a presentarsi davanti a noi come di valore, buono. Adesso per la prima volta il dato di valore che si chiama la dignità della persona si presenterebbe, e si presenterebbe come radicato nell'identità (*selfhood*) incomunicabile… Anche l'amore per le altre persone diventerebbe possibile

per la prima volta, perché ora sarebbe possibile andare col nostro amore al di là delle qualità delle persone, e attingere alle persone stesse (66).

Cos'è allora questa identità incomunicabile che funge da fondamento per la dignità personale? Crosby la concepisce come la versione "assoluta" di qualcosa che si trova pure, in modo ristretto e in diversi gradi, negli enti non-personali. Considerare questi ci aiuta a definirla. Per esempio, se osserviamo qualsiasi essere vivente, anche una pianta, troviamo che possiede ciò che egli chiama un "centro interiore" da cui esiste e agisce. Il vivente non è il mero portatore di perfezioni "superficiali", perfezioni che soltanto gli "capitano" dal di fuori, come nel caso del pezzo di carta che porta le notizie. La struttura e la crescita di un albero derivano da una fonte intrinseca allo stesso albero. Essa non è una parte corporea all'interno dell'albero; determina infatti la stessa unità e ordine tra le sue parti. Sarebbe ciò che una volta si chiamava "anima".

Questo centro interiore si dimostra ancora più forte nel caso degli esseri che hanno conoscenza. Qui, il centro stesso è capace di arricchimento e sviluppo. Ci sono "avvenimenti" nell'anima di Lassie. Le sue percezioni e desideri sono ciò che erano soliti chiamarsi "atti immanenti", atti che rimangono "nella fonte", dentro al soggetto, da cui procedono. E attraverso questi Lassie si rapporta in modi molto più diversificati e significanti con altri esseri nel mondo.

Quando ci rivolgiamo alle persone, troviamo un centro interiore incomparabilmente più ricco e profondo. Gran parte del libro di Crosby viene dedicata alla disamina dei suoi vari aspetti. Agli scopi dell'argomento che stiamo considerando adesso, ciò che si vuole sottolineare è semplicemente la sua immensità. Il centro interiore personale ha qualcosa di incondizionato, una sorta di "assolutezza" e "infinità". L'idea non dovrebbe risultare strana. Sarebbe la "profondità insondabile", "l'abisso infinito di esistenza" che Newman ha descritto con tanta eloquenza.

Ciò che richiede maggiore spiegazione è il collegamento tra questa idea e quella dell'unicità o dell'incomunicabilità. Come riconosce Crosby, può sembrare che questa "assolutezza" o "infinità" non riguardi tanto l'incomunicabilità, quanto il fatto che ogni persona è un tutto a sé e non solo una parte (50). Ma egli insiste: "questa assolutezza o infinità sembra quasi coincidere con l'incomunicabilità personale"; questo perché ogni persona ha "*un essere proprio così forte da esistere come se in un certo senso gli altri non esistessero*" (51; corsivo suo). Ecco il punto cruciale. Crosby ci torna più volte. Ogni persona esiste "come se non ci fosse altro", "come se lui fosse il

solo", ecc. È questa quindi la speciale incomunicabilità, o unicità, che è propria solo alla persona, e che, a differenza di tutti gli altri tipi di unicità, coinciderebbe appunto con la sua dignità in quanto persona: esistere come se non ci fosse altro. Potremmo dire che l'essere un tutto e non solo una parte, e l'essere unico, convergono "all'infinità".

Certo, Crosby non vuol dire che ogni persona è letteralmente "la sola": è "come se", oppure "quasi" come se (248). E insiste che la sua formula non implica solipsismo o esclude la comunione interpersonale. Anche gli altri ci possono impressionare come qualcosa di più di "parti" del mondo. Cita Buber sul *Tu*: "senza vicino, è tutto in sé, egli è *Tu* e riempie i cieli. Ciò non significa che niente esiste tranne lui. Ma tutto il resto vive nella *sua* luce" (55; corsivo suo).[2]

Ad ogni modo, Crosby pensa che "esistere come se fosse il solo", ben inteso, esprima una solida verità sulle persone. E cioè che le persone, come tali, non sono assoggettate alle "leggi della quantità numerica finita". Le unità in un numero sono meno del numero, parti di un tutto; e sono tanto meno, quanto più grande è il numero. Ma le persone non vengono diminuite o relativizzate da nessun numero di altri. Potremmo dire che, anche se cresce l'offerta, il prezzo di ciascuno resta uguale. Essendo infinito, ognuno è così grande da essere "come se non ci fossero gli altri". Crosby prende molto sul serio questa resistenza al "numerarsi". Cita Guardini:

> Chi dice "io" esiste solo una volta. Questo fatto è così radicale che sorge la domanda se la persona come tale si può veramente classificare, o quali dovrebbero essere le classificazioni affinché l'uomo ci si possa mettere come persona. Possiamo – per prendere una forma elementare di classificare – contare le persone? Possiamo contare le *Gestalten*, gli individui, le personalità – ma possiamo, pur restando fedeli al concetto di "persona", parlare in modo intelligibile di "due persone"? … Qui la ragione si impunta (51).[3]

Crosby prosegue suggerendo che tali considerazioni potrebbero fornire un argomento per qualcosa di immateriale nell'essere della persona (52-53). Le cose materiali sono estese nello spazio, e quindi assoggettate alle leggi della quantità numerica finita. Due sono più di una, tre più di due; e se il numero è molto grande, ogni unità singolare è praticamente trascurabile.

In modo simile, per quanto riguarda la "classificazione", Crosby propone che cerchiamo un "contenuto essenziale" unico in ogni persona umana, analogo a ciò che Tommaso sostiene nel caso degli spiriti puri,

gli angeli. Così come ogni angelo è la sua propria specie, forse ogni persona umana sarebbe anche una specie a sé, una vera sotto-specie dell'umanità (63-64).

2. L'unico vero mondo

Come si può notare, l'analisi su cui Crosby fonda la sua teoria dell'incomunicabilità o dell'unicità della persona offre elementi molto validi per risaltare la dignità personale. A mio avviso però, l'affermazione decisiva, quella che esprimerebbe l'unicità propriamente personale – che ogni persona esiste come se fosse la sola – è semplicemente non vera. Pur accettando tutte le spiegazioni e precisazioni di cui Crosby la circonda, a me non sembra affatto che l'essere persona – e tanto meno quello delle persone umane – si presenti così. Sono varie le obiezioni che si potrebbero addurre, credo, ma una delle più forti viene dallo stesso Crosby.

In un capitolo successivo, "Soggettività e Oggettività", Crosby dedica delle belle pagine a ciò che lui chiama la "trascendenza verso una certa infinità" che si manifesta nella soggettività umana (161-173). Tale trascendenza è qualcosa in più rispetto a quella a noi familiare degli atti "intenzionali", l'essere diretto ad un oggetto. Essa consiste in una tensione verso ciò che è "al di là" degli oggetti che ci circondano. Crosby la descrive come una "passione per il definitivo (*ultimacy*)", una passione "metafisica". Qui cita il detto aristotelico secondo cui l'anima intellettiva è "in un certo modo tutte le cose". Crosby associa questa trascendenza al desiderio distintivamente umano di rapportarsi con le cose così come sono in sé, cioè al desiderio di verità.

Gli altri animali, osserva Crosby, vivono all'interno di "ambienti". Si rapportano ad altre cose, ma solo all'interno dell'orizzonte di bisogni e istinti particolari. Gli uomini invece vivono – o almeno hanno un impulso a vivere – nel "mondo", la totalità di ciò che è. E mentre ci possono essere diversi ambienti per diversi animali, "c'è solo un mondo" (166). Non si tratta di una provocazione alle sensibilità post-moderne; perché non si vuol dire affatto che le persone umane possano "comprendere ed esaurire" il mondo (167). La passione per il definitivo è un infinito *bisogno* (164). Si potrebbe citare ancora Aristotele: l'anima è solo "in potenza" tutto.

In realtà si sta rilevando un'altra dimensione della totalità e profondità infinita della persona:

> Possiamo percepire una "corrispondenza" tra il fatto che ogni persona è un tutto e mai una mera parte …, da un lato, e il fatto che

> ogni persona è aperta alla totalità di ciò che è, dall'altro. Il fatto che siamo dei tutti, e non parti, viene in qualche modo espresso e vissuto ogni volta che viviamo nel mondo e non ci lasciamo chiudere all'interno di qualche ambiente (168).

Crosby vede in questa trascendenza verso il mondo una caratteristica squisitamente personale.

> Si potrebbe infatti 'definire' la soggettività personale nei termini della nostra tensione verso la totalità; si potrebbe dire che la soggettività personale sia quella profondità di interiorità in un essere vivente che lo apre al regno assoluto di tutto ciò che è (169).

È prova di dignità (168).

Ora, io non voglio affatto controbattere questa idea di una "trascendenza verso l'infinità" nella persona; anzi. Ma a me sembra che essa costituisca un argomento molto forte contro la tesi che la persona esiste, o anche "quasi" esiste, con una sorta di auto-sufficienza metafisica, "come se non ci fossero altri". Il bisogno di totalità è essenzialmente personale. E comunque l'unico vero mondo verso cui esso mi spinge non è il "mio" mondo. Non lo comprendo o esaurisco. Ci ricordiamo di Agostino: trovo la luce della verità "dentro" di me, ma non è la "mia" verità. La verità è indipendente da me e più grande di me. In questo discorso, sarebbe il mio stesso essere persona, con la sua passione per il definitivo, a convincermi che io *non* sono il solo, *non* sono "il mondo intero"; nemmeno quasi. Mi dimostra che *non* tutto vive "nella mia luce". Stupisce che Crosby in questo punto non noti nemmeno una tensione.

Ma è valida la sua mossa decisiva, quella che porta dalla profondità infinita della persona all'essere "come se fosse l'unico"? L'argomento è che nella misura in cui è una sorta di infinità, la persona sfugge alle leggi della quantità numerica finita. Anche se di fatto ce ne sono molte, esse non possono, in quanto persone, classificarsi insieme e contarsi come elementi della classe. Ognuno dev'essere una classe a sé. L'infinità, per così dire, non lascia spazio per altri.

Io penso che l'argomento sia fallace. L'infinità non implica che la persona sia come se, o anche quasi come se, fosse l'unica. L'implicazione si può evitare, facendo esattamente quello che suggerisce Crosby: pensare questa infinità come qualcosa di immateriale. Se l'infinità della persona sembra "non lasciar spazio" per altri, non sarebbe semplicemente perché stiamo immaginando una "massa" o estensione di qualcosa, qualcosa che "riempie i cieli"? Ma se l'infinità è immateriale, si tratta di una pura metafora. Basare un argomento su una metafora è rischioso.

Come insegna Tommaso, la "grandezza" immateriale non è questione di massa, ma di perfezione (*S.Th.*, I, 42, 1 ad 1). La capacità dell'anima di "diventare" tutte le cose, p. es., non è un potere di mangiare tutte le cose. È il potere di assimilare le "forme", le verità delle cose. Anche se una persona potesse *esaurire* il mondo in questo modo, non ci sarebbe motivo per considerarlo l'unico a farlo. Perché, a differenze dei beni corporei, un bene spirituale, quale la verità, si può comunicare a molti soggetti senza essere diviso o ridotto (*S.Th.*, I-II, 28, 4, ad 2; III, 23, 1, ad 3). Non ci occorre "competere" per la verità sul mondo, pur essendo noi molti e il mondo uno. E similmente, il fatto che una persona resta "immensa" anche con la presenza di altri non esclude la possibilità di classificarla – in quanto persona – con altri. Dice Guardini che la ragione si impunta davanti all'idea di contare le persone. Tommaso non si impunta affatto.

Per prendere l'esempio estremo, Tommaso considera del tutto ragionevole contare le persone della Santissima Trinità. La perfezione assolutamente infinita di ogni Persona non la rende affatto "come se fosse l'unica".[4] E Tommaso affronta direttamente la questione delle "leggi dei numeri". Contro la possibilità di contare le Persone divine, si obietta che "laddove c'è numero, c'è tutto e parte; e quindi, se c'è un numero di Persone in Dio, allora in Dio bisogna porre tutto e parte, il che ripugna alla divina semplicità" (*S.Th.*, I, 30, 1, obj. 4).

Ma Tommaso distingue:

> il numero è duplice, e cioè il numero puro e semplice, p. es., due, tre, quattro; è il numero nelle cose numerate, come due uomini o due cavalli. Se dunque nelle cose divine il numero si prende in senso assoluto o in astratto, nulla impedisce che in esso ci sia tutto e parte; ma preso così, il numero esiste solo nella nostra concezione, poiché il numero assoluto esiste solo nella mente. Se invece si prende il numero così com'è nelle cose numerate, allora nelle creature uno è parte di due, e due di tre, come, p. es., un uomo è parte di due, e due di tre; ma non è così in Dio, perché il Padre è grande quanto tutta la Trinità. (*S.Th.*, I, 30, 1, ad 4)

Più in genere, Tommaso insiste spesso che si possono contare enti immateriali. Lo spiega attraverso una distinzione all'interno del numero che esiste "nelle cose" (*S.Th.*, I, 30, 3). Un tipo di numero è ciò che rientra nel genere della quantità. Si forma per la "divisione del continuo"; p. es., tagliando una torta in un numero di fette. Questo numero esiste solo negli enti che hanno estensione. Si applicherebbe agli enti immateriali solo per metafora. Ma c'è un altro numero che è "trascendentale", non

limitato ad un solo genere. È "qualcosa di metafisico": appartiene all'ente in quanto ente, alla stessa stregua di "uno" e "molti" (cf. *S.Th.,* I, 11, 1 & 3). Tale numero è costituito per la "divisione formale". La divisione formale non è questione di tagliare qualcosa in parti. È semplicemente la distinzione che esiste tra le forme opposte e diverse. È così che si possono numerare gli angeli, che sono delle forme sussistenti. Sono enti molto perfetti; e proprio per ciò, Tommaso giudica che il loro numero sarà immenso (*S.Th.,* I, 50, 3).

Tuttavia, nel brano sopraccitato, Tommaso afferma che nelle creature, uno è parte di due, e due di tre. Il tutto è più grande di ogni parte. Questo perché ogni parte è finita. Lui sta parlando delle *essenze* create. Anche le essenze angeliche sono finite. È vero che la loro immaterialità conferisce una certa infinità, nella profondità della loro capacità per l'attività immanente. Questa capacità è ciò che Tommaso chiama la loro mente, e ciò che Crosby chiamerebbe la loro soggettività. Ma Crosby stesso sostiene che nel caso degli uomini, la soggettività della persona è distinta dal suo proprio essere o dalla sua identità essenziale (*selfhood*); e lui pensa che questa distinzione dimostra che, alla fin fine, l'identità essenziale della persona umana sia finita.[5] Per Tommaso questi punti si applicano anche agli angeli (*S.Th.,* I, 54, 2; cf. I, 7, 2).

Parlo di questo anche avendo presente la congettura di Crosby, per cui nelle persone umane ci sarebbe qualcosa di simile all'unicità essenziale degli angeli. Certo, per Tommaso, dal momento che la sostanza dell'angelo non è che forma, ogni angelo esaurisce la propria specie. Ma questo è un discorso diverso dall'infinità della propria soggettività. Infatti, anche un'intera specie creata è essenzialmente finita. È solo parte del mondo. E quindi, anche se si mostrasse che ogni persona umana sia una specie a sé, non vedo in che modo questo rientrerebbe nella spiegazione della sua dignità personale. Dimostrerebbe solo che lui è una *parte* unica del mondo, un "contributo" unico alla sua perfezione totale. Questo non è ciò che stiamo cercando.

3. Meglio del mondo

Sarà chiaro, spero, che niente di quanto si è detto va contro l'attribuzione di una sorta di profondità infinita alle persone. E questa infatti sembra essere nella linea di ciò che stiamo cercando. Ho tentato di mostrare però che tale infinità non è di per sé motivo per dire che la persona è unica, "come se fosse la sola"; e che l'unicità essenziale, come quella degli

angeli, è un altro discorso. Abbiamo anche notato che Crosby stesso respinge vari tipi di unicità. Secondo me dobbiamo iniziare a sospettare che l'unicità stessa non sia ciò che stiamo cercando.

Ma, si protesterà, se mettiamo a parte l'unicità o l'irripetibilità della persona, non stiamo ammettendo il pensiero che una persona potrebbe essere totalmente *sostituibile*? È possibile che un ente sia del tutto sostituibile, e che tuttavia esista per se stesso? Credo di no. Ma io proporrei che l'essere per se stessi sia indipendente dall'unicità; e che, per questo stesso motivo, pure l'essere insostituibili lo sia. A mio avviso, anche se si potesse *clonare* una persona – o perfino clonare la sua stessa *anima* – sia lui che il suo clone sarebbero insostituibili.

Cosa realmente significa essere per se stessi? Ciò che disse Crosby sulla "prospettiva personalista" ci offre una pista. Se avessimo questa prospettiva, "non sarebbero solo le qualità e le eccellenze, ma anche il loro soggetto, la persona che le ha, questo o quell'essere umano particolare, a presentarsi davanti a noi come di valore, buono"; e allora potremmo "andare col nostro amore al di là delle qualità delle persone, e attingere alle persone stesse".

Ora, pure Tommaso fa questa distinzione, esplicitamente. Anzi, semmai, la fa in un modo ancora più radicale di Crosby. Per Tommaso, non si tratta solo di spostare l'apprezzamento o l'amore, dalle qualità ed eccellenze ai loro soggetti. La sua distinzione è tra un tipo di apprezzamento e di amore meramente ristretto e secondario, "amore di concupiscenza", e il tipo assoluto e principale, "amore di amicizia". Vale la pena soffermarci un attimo su questa distinzione.[6]

Tutte e due sono veri amori. Quindi entrambi trattano i loro oggetti come "buoni", ossia, "da godere", "desiderabili da avere". Ora però, desiderare che un ente sia goduto o "avuto" è sempre desiderare che sia avuto *da* qualche ente: o dall'amante stesso, o da uno che egli prende come un "altro sé", un amico. È qui che i due amori differiscono. L'amore di amicizia vuole che *il suo stesso oggetto*, che è o l'amante stesso o l'amico, abbia il bene. L'amore di concupiscenza invece vuole che il suo oggetto, p. es., una bottiglia di vino, sia avuto da un altro ente, non da sé stesso. Quest'altro ente è, per ciò stesso, oggetto di amore di amicizia. Ecco perché l'amore di concupiscenza è secondario. Sempre suppone e si rifà ad un amore di amicizia.

Per di più, ciò che si ama con amore di concupiscenza, come tale, è un oggetto secondario di amore. Lo si ama soltanto con, e per, un altro amato. L'amore di amicizia vuole che il suo oggetto abbia il bene; e il bene

che vuole per il suo oggetto non è sempre *altro* del suo oggetto. Perché, se si vuole che un ente abbia un bene qualsiasi, certamente si vuole che abbia (o continui ad avere) *se stesso*. E quindi l'oggetto dell'amore di amicizia è, come tale, un oggetto più auto-sufficiente di amore. La distinzione è forte: Tommaso infatti paragona la differenza tra gli oggetti dei due amori, come beni, alla differenza tra la sostanza e l'accidente, come enti.[7]

È solo un paragone, non uno stretto parallelismo. Ovviamente gli accidenti, p. es., le qualità, si possono amare solo con amore di concupiscenza. Ma secondo Tommaso, anche molte sostanze si possono amare solo in questo modo: il vino, un cavallo, e infatti qualsiasi ente irrazionale. Il motivo è semplice. Solo gli esseri razionali, le persone, possono veramente "avere" il bene, in senso proprio. "Avere" un bene non significa solo che esso sia "in" te o "presso" di te. Significa avere la padronanza del suo godimento, ossia, essere pienamente capaci di sfruttare la sua bontà. Ciò esige il libero arbitrio (*S.Th.*, II-II, 25, 3; cf. I, 38, 1). E la radice del libero arbitrio è la mente, la "profondità infinita" della persona. È questa ciò che permette rapportarsi in modo perfetto al bene, cioè, in quanto bene e nella sua universalità (*S.Th.*, I, 59, 1 & 3).

All'inverso, lo stesso fatto di essere libera significa che la persona è un ente per natura atto ad avere il bene, non solo ad essere avuto da un altro. E il primo bene che lui è atto ad avere è il bene che lui stesso è. Vedere questo, è vedere che lui è per se stesso. *Liber est causa sui*.[8]

Se questa spiegazione è corretta, allora l'essere per se stessi non ha nulla a che fare con la questione se ci sono, o ci possono essere, altri simili. Si tratta del rapporto che uno ha con se stesso, non del modo in cui si paragona con altri. È il suo essere tale che il suo bene – e in primo luogo lui stesso – sia *per lui*, non solo per un altro (sebbene possa essere *anche* per un altro). E a me sembra che questo sia sufficiente per mostrare che lui non è sostituibile.

Se il suo bene non fosse per lui, allora infatti, basterebbe che ci fosse un altro uguale a lui in bontà, per poterlo eliminare a favore dell'altro. Colui che dovrebbe godersene sarebbe ugualmente soddisfatto. Ma se il bene della persona è per lui stesso, eliminarlo significherebbe che il soggetto da soddisfare non c'è più. Sostituirlo non avrebbe senso. Anche nell'economia, non è strettamente vero che ogni volta che l'offerta cresce, il valore delle unità scende. Ciò è vero solo se la domanda resta uguale. Con ogni nuova persona, non solo c'è un bene addizionale, ma anche una nuova domanda per il bene. Ed evidentemente nessun altro può soddisfare la domanda che una persona ha per se stessa.

La mia conclusione sarebbe che la dignità della persona si basa sulla sua profondità infinita, che la rende capace di avere il bene; e che tale dignità è del tutto compatibile con l'essere essenzialmente *parte* del mondo. Non credo che sia compatibile con l'essere parte di un soggetto che "ha" il bene; una persona non può far parte di una persona. Ma il mondo non è una persona. Non lo è, nonostante sia l'unico, e nonostante sia un tutto e in nessun modo una parte. Perché il mondo è uno e un tutto soltanto nel modo di una moltitudine ordinata (*S.Th.,* I, 47, 3). Non è un vero soggetto, e tanto meno un soggetto con una "soggettività infinita" o una mente. Possiamo dire che il mondo, preso come un tutto, è soltanto un "bene da godere" o "da avere".

Le persone che dapprima "hanno" il mondo sono un'essenza infinita, la quale non è parte del mondo, ed è il bene supremo. La bontà del mondo intero, che è il suo ordine, è una somiglianza di questa essenza (*S.Th.,* I, q. 47, a. 1). E le essenze delle persone che sono parti del mondo, le persone create, sono solo parti di questa somiglianza. Se però consideriamo non solo le essenze di tali persone, ma le persone stesse, come soggetti che hanno il bene, troviamo una somiglianza del bene supremo che è ancora più perfetta di quella del mondo intero. Perché la loro capacità si estende alla bontà del mondo intero, e anche oltre. Si estende fino all'essenza divina stessa, che loro possono conoscere e amare (anche con amore di *amicizia*: *S.Th.,* I, 60, 5). "L'universo è più perfetto della creatura intellettiva, in modo estensivo e diffusivo", afferma Tommaso, "ma in modo intensivo e collettivo, la somiglianza della perfezione divina si trova maggiormente nella creatura intellettiva, che è capace di avere il sommo bene" (*S.Th.,* I, 93, 2, ad 3).

Non credo che si possa dire che Tommaso venda la persona umana a buon mercato.[9]

[1] John F. Crosby, *The Selfhood of the Human Person*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1996; citato qui col solo numero di pagina. Le traduzioni sono mie.

[2] La citazione è presa da Martin Buber, *I and Thou*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958, p. 100.

[3] La citazione è presa da Romano Guardini, *The World and the Person*, Chicago: Regnery, 1965, pp. 215-216.

[4] Crosby afferma che dal punto di vista della fede cristiana, ogni persona divina possiede la natura divina come se egli fosse l'unico (58, 252). Io non riesco a capire questo. È per

le relazioni tra di loro che le persone divine sono *costituite*. Se prescindiamo da due di esse, la terza semplicemente scompare. Specialmente interessante qui, anche per quanto riguarda l'infinità e la dignità delle persone divine, sono *S.Th.*, I, 40, 3 e *S.Th.*, I, 42, 4.

[5] pp. 124-144, 266-268. Sarebbe per ciò che bisogna dire che la persona umana esiste solo "quasi" come l'unica.

[6] Per delle trattazioni complete e eccellenti della distinzione e del suo rapporto con la concezione tommasiana di persona, si vedano i seguenti studi di David M. Gallagher: "Person and Ethics in Thomas Aquinas", *Acta Philosophica* IV.1 (1995), pp. 51-71; "Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas", *Mediaeval Studies* 58 (1996), pp. 1-47; "Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others," *Acta Philosophica* VIII.1 (1999), pp. 23-44.

[7] *S.Th.*, I-II, 26, 4; *In De divinis nominibus*, cap. IV, lect. 9 (Marietti §404-405).

[8] Aristotele, *Metafisica* I. 2, 982b26. Per un uso specialmente interessante di *liber est causa sui* all'interno della spiegazione del termine "suo", che significherebbe "per lui", si veda *S.Th.*, I, 21, 1, ad 3.

[9] Ringrazio il Prof. Kevin Flannery, S.J. e la Prof.ssa Federica Bergamino per le loro osservazioni su un abbozzo di questo saggio.

EL HUMANISMO CATÓLICO Y EL FUTURO. PERSPECTIVA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

ALBERTO CATURELLI

The assessment of Cioran 'I hate myself' is an anticipation of the contemporary Nothing 'Hermeneutic' which claims for a genetic answer that develops in four implicated stages: the absolutisation of the material phenomena (pleroma of the Experience); this omission of the ontologic reality results in the 'creation' of the real (pleroma of the ratio); the logic inversion of the dialectic implies the absolutely materialism (pleroma of the Materia). Neither the experience, nor the ratio, nor the material can offer a 'fundament' different from the Nothing (characteristic feature of the contemporary sophistic). From these statements, emerges the possible reconstruction way of the West: the negative-Nothing assumes the act of being and the perpetual inadecuacy between being and thinking, the being 'memory' which uncovers the last fundament (creator God); the material is 'similar' to divine being (it is similarity and parabola) and the experience takes to the suppositum (person). The triple argument reveals the necessary restoration of metaphysics and with it, the complete humanism which is the Christian-Catholic humanism.

1. El proceso de descomposición de Occidente

Con cierto temor y temblor, vuelvo a leer las palabras de Cioran escritas en 1955 ante lo que él llamaba "la sensación de nuestra nada":

> el amor propio es cosa fácil: como brota del instinto de conservación ... Lo que es más difícil, y en lo cual sólo sobresale el hombre, es *odiarse a sí mismo*. Así, pues, "me odio: soy un hombre, me odio absolutamente"; y mi conciencia, "esa facultad de no coincidir con nada" me deja como lo que soy: un ser *sin existencia*.[1] Después de todo, vuelto hacia las raíces del Vacío, si he olvidado matarme no soy más que "un jubilado del suicidio".[2]

Casi cuarenta años más tarde, las afirmaciones de la sofística actual lo corroboran: que es menester no hablar más del ser porque el *vacío* total es la "performance" de hoy (Derrida), que sólo "fabricamos" conceptos en un pen-

sar que se comporta como "teatro" de escenas fugitivas e instantáneas (Deleuze); que no es la *nada* lo otro de lo real sino lo "real" mismo (Baudrillard); que es menester apenas "recordar el olvido del ser" (Vattimo). Estas afirmaciones-negaciones no solamente convergen con la espantosa conclusión de Cioran, sino que ponen en evidencia una suerte de "lógica" del absurdo coherente a pesar de sí misma. Esta hermenéutica sin ser impide definitivamente todo develamiento (intelección) del ser (saber originario) que es también, amor originario. Cioran se anticipó a la sofística actual al proclamar el odio (del hombre) a sí mismo, ya vuelto "hacia las raíces del Vacío".

¿Cómo se ha llegado a esto? ¿Es legítima mi pregunta? La pregunta misma ¿no está presuponiendo la respuesta? ¿Es que, realmente, nos hemos asomado a la nada (el Vacío) y, por eso, repugna a nuestro propio acto de ser? La respuesta – si la hay – no puede ser sino genética y constituye, a mi juicio, la manifestación de la trágica descomposición de Occidente. Detrás de la diaria e insistente retórica sobre los "derechos humanos" y la solidaridad, subyacen el odio y la negación del ser. Si, como decía, la respuesta es genética, veamos las instancias del proceso, las que no son necesariamente cronológicas sino implicadas unas en otras.

1.1. *El Pleroma de la Experiencia sensible*

Suelo repetir en conferencias y en conversaciones informales, la espontánea respuesta de un semi analfabeto a mi pregunta – ¿puedes conocer algo? – Sí: eso. En verdad, "eso" es lo que existe. Aquel hombre parecía citar a Santo Tomás, porque, en efecto, "lo primero que el intelecto aprehende es el ser", es decir "eso".[3] No se trata sólo de una aprehensión inmediata, sin discurso (intuición confusa), ni siquiera de una intuición extensiva, sino de la intuición metafísica (intensiva) que sabe (saber originario) que el acto de ser

> es lo más perfecto en todo pues se compara con todos los entes como acto (común) y nada tiene actualidad sino en cuanto existe: por eso, el mismo ser (*esse*) es la actualidad de todos los entes, incluso de las mismas formas.[4]

El acto de ser es *distinto* e *intrínseco* a los entes y es, entonces, *común* a cuanto existe, pues se participa en el ente como lo puramente recibido. Por tanto, sostener que nada existe como realmente distinto e intrínseco a los entes y que no puede serles común, es contradictorio con el dato primero aportado por la intuición metafísica. En tal caso, sólo el singular sensible sería el objeto del conocimiento e, instantáneamente, se indistinguen sensación y pensamiento. De ahí que una intuición en el sentido de Occam, por un lado, queda

anclada al dato singular sensible y, por otro, debe abandonar la experiencia y fabricar símbolos lógicos que sólo *suponen* un término por otro. Así, un universal "es una cosa singular y, por tanto, no es universal sino por la significación, que es signo de muchos".[5] En el primer aspecto, la intuición sensible ni siquiera capta la esencia (metafísica) del singular sino sólo su aparecer fenoménico y el pensamiento puede únicamente afirmar los *hechos*, nada más que los hechos "atómicos" de la experiencia sensible. La experiencia, único criterio de conocimiento, ha comenzado a volverse absoluta.

No es posible inferir, a partir de los fenómenos, ni la existencia de la sustancia ni la del saber, como sostenía Nicolás d'Autrecourt; es sólo un mero haz de apariencias.[6] Lo único real es "illud quod apparet"; así anticipa a Hume pues no tenemos idea de la sustancia, salvo como "colección" de fenómenos referidos "a un algo desconocido".[7] Y como no existe ninguna impresión invariable, nuestras expresiones pierden su significado porque están "mal empleadas".[8] La experiencia sensible es el único criterio... aunque no pueda captar, precisamente, el singular sensible sino *la impresión*; sólo la impresión, sólo hay "puros hechos".

El empirismo alcanza ahora a todo el pensamiento humano y no queda otro camino que erigir en "principio" la "verificación" de los enunciados referidos a lo mensurable: las proposiciones "significantes" (Schlick) conducen a identificar la filosofía con el "lenguaje científico" (Carnap) o presuponen la necesidad del análisis de las estructuras lógicas del lenguaje proposicional (Ryle, Wisdom, Strawson). Es esto así porque lo real (¿lo real?) es puros hechos "atómicos" *sin ser* (Russell). Por eso, tanto en el llamado primer Wittgenstein (análisis del lenguaje sin logos) como en el "juego lingüístico" del segundo, los verdaderos problemas filosóficos deben *desaparecer*. En el fondo es así porque la "absolutización" de la Experiencia ha perdido el valor óntico-ontológico del singular. Hemos aprendido a vivir sin la cuestión del ser de los entes (que es una falsa cuestión) y debemos, por tanto, aprender a vivir *sin* la filosofía. La "filosofía" del empirismo radical es la anti-filosofía no sólo porque ha perdido el ser sin lo cual no existe el pensamiento, sino porque ha *disuelto* al mismo singular sensible que, desde Occam, se propuso dogmáticamente como único objeto del conocimiento. El singular – del que sólo tengo "impresiones", "haz de fenómenos" o "hechos" instantáneos – se ha esfumado en las fantasmagorías de una pseudo-plenitud: la plenitud de la pura Experiencia que se nos presenta como "lo que llena" y a lo que los gnósticos hubieran llamado *Pleroma* de la Experiencia. La "absolutización" del inconmensurable "haz de fenómenos" sensibles "verificables" es la ciénaga en la que se sumerge el mundo de hoy: es lo que llamo Pleroma de la Experiencia.

1.2. *El Pleroma de la Razón*

El proceso, desde Occam a Wittgenstein, sostiene siempre lo mismo: ante el pensar sólo hay singulares "separables" ("átomos" diría Russell); por eso es fantasmagórica la distinción real entre sustancia y accidentes ("lenguaje arqueológico"). La intuición "abstractiva" (como diría Occam) *prescinde* de la realidad (no hay más que el dato singular y el pensar mismo se "independiza" de lo real). Desde este punto de vista, el pensamiento no puede sino alcanzarse *a sí mismo*; sólo puede estar cierto *de sí mismo*, como acontece en el *cogito* cartesiano. Lo *otro* del pensar – el mundo exterior e interior – se vuelve problemático y, en el fondo, imposible, como ya acontece en Nicolás d'Autrecourt para quien es menester "probar" que lo otro existe. De ahí que asistamos a una suerte de aporía (camino sin salida) consistente en la aparición excluyente del "principio" de inmanencia y a las concepción del pensar como acción transeúnte: "pone" lo otro en cuanto causa del objeto, sin salir de Sí mismo.

Los objetos metafísicos son, cuanto más, función lógica de la razón que cumple el sujeto trascendental; los fenómenos son absorbidos como contenido inmanente del sujeto (Kant). El proceso de absolutización de la Experiencia se ha ido transformando en una suerte de *autoposición* creciente de la *ratio* como forma del Absoluto. La realidad es, pues, Concepto que Se piensa y Se pone a Sí mismo. En tal caso, como concluye Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, la conciencia se hace lo otro (alienación) poniéndose como objeto de Sí misma e, inmediatamente, se vuelve necesario suprimir la alienación: ser y nada solamente pueden ser reales en la síntesis de opuestos; fuera de ella, serían abstracciones. Como en la gnosis antigua, se cumple la circularidad completa en la cual lo real (y el Absoluto) es *resuelto* y *disuelto* en perpetua aniquilación. Alcanzado así el Pleroma de la razón, no es necesario esperar a Nietzsche para proclamar la "muerte de Dios" porque, en este proceso, "Dios mismo ha muerto".[9] Por la misma razón no puede esperarse otra cosa que la muerte de su asesino (Foucault) y de ahí el "vacío del hombre desaparecido": la exaltación del momento negativo de la dialéctica (Adorno) y el no-sentido de la metafísica (todos los auto-llamados "postmodernos"). El Pleroma de la razón, como una ciénaga, ha deglutido al hombre – como dice Cioran – "hacia las raíces del Vacío".

1.3. *El Pleroma de la Materia*

El Pleroma de la *ratio* resuelve y disuelve el pensamiento (dialectismo como contradicción) y deviene en lo otro (no-pensamiento); en tal caso, o se

admite lo realmente distinto del pensar que es el ser, como ha sostenido la metafísica tradicional, o deviene sólo en pensamiento cesando su carácter antinómico. Si así fuere, vendríamos a descubrir que "lo real en su realidad" es "lo sensible", sólo lo sensible; la materia sensible deviene el objeto único y el hombre mismo es lo real verdadero (sensualismo absoluto). Descubrimos así que el Pleroma de la razón inmanentista implica el materialismo absoluto porque la materia *es* pensamiento pensado dialécticamente identificado con ella. A su vez, si el todo es materia deviniente, no es posible acceso alguno al mundo sensible que no sea el de la verificación empírica. Por ello, el Pleroma de la *ratio* enmascara, por un lado, un materialismo absoluto (un positivismo radical) y, por otro, un empirismo inevitable. En el fondo, son lo mismo. De ahí que se allane el camino (que inauguró el iluminismo progresista) de lo que podría llamarse el Pleroma de la Materia.

1.4. *El Pleroma de la Nada*

Ni la experiencia, ni la razón, ni la materia, pueden fundarse a sí mismas: lo que se auto-funda se des-fonda. De ahí que una fenomenología del existente revele que "el Ser sobrenada en la Nada", puesto que no está "frente" al ser sino que es el ser mismo. Refiriéndose a la fenomenología heideggeriana, decía Sciacca con gran agudeza: mientras para Hegel "la concreción del ser y del no-ser es el devenir", en Heidegger, en cambio, el ser del ser es la nada"; más aún: "ser de la Nada y nada del Ser", pues "ex nihilo omne ens, qua ens, fit"; en el fondo, Heidegger no se opone a Hegel "sino que lo continúa, lo profundiza con despiadada coherencia": "la Nada al principio y al fin".[10] No es, pues, el hombre el "pastor del ser", sino el "centinela de la Nada" y es, por eso mismo, el sepulturero de la filosofía.

Las "filosofías" que dependen de este desfondamiento radical, constituyen la *sofística* contemporánea (o la anti-filosofía de un logos sin la verdad del ser) derramada en múltiples vertientes mal llamadas "postmodernas" porque son el fruto genuino de la modernidad. La sofística supone que no hay experiencia de ser sino mera hermenéutica vacía (de ser); ni siquiera hay "hechos" sino "juego" de "interpretaciones" como una "mirada hacia ningún lugar", como dice Vattimo; hay, quizá, apenas "curso de eventos" que impiden hablar del ser: "largo adiós" al ser y, por tanto, nihilismo radical.[11] También es coherente, después de todo, como sostiene Baudrillard, hacer "el vacío en torno al objeto de pensamiento" justo antes de que se le asigne una finalidad, es decir *antes* que "acabe"; o sea en el momento "paroxístico" que hace del sofista un "paroxista indiferente".[12] Nada de ser, nada

de filosofía, funeral de la filosofía en el Pleroma de la Nada auto-revelada como una hermenéutica de la Nada-nada.

Asistimos así a la progresiva descomposición (¿final?) de Occidente, la que ha desmembrado todos sus miembros, ha desmenuzado sus partes absolutizándolas en las implicaciones de la Experiencia, de la Materia, de la Nada, sumiéndolo en el oscurantismo de la anti-filosofía.

2. El proceso posible de reconstrucción de Occidente

2.1. *La nada y el ser*

En este punto que llamo hermenéutica de la Nada-nada, cabe la pregunta: ¿es realmente pensable semejante negación? No parece posible que el nihilismo se refiera a la totalidad de los entes, porque entonces podría tratarse sólo de una *nada positiva* desde que "esto" (lo que hay) implica la nada-de-sí-mismo; parece tratarse (como en Gorgias Leontino) de la negación del acto de ser de todo cuanto existe: es decir, de la *Nada negativa* (o Nada-nada) que es realmente impensable. Expresa la desesperación absoluta que niega el ser: el ser, decía Cioran, es "un jamás absoluto", pues "nada nos precede, nada coexiste, nada nos sigue". Nada existe.[13] La filosofía carece de objeto y es la radical desdicha. Pero más allá de la trágica circunstancia de quien así lo dijo, se resuelve en una retórica contradictoria que es, por eso mismo, superlativamente trágica. La Nada-negativa *supone* (quieras que no) lo que existe, lo que nos precede, lo que nos sigue; puedo "decir" que el ser "sobrenada en la Nada"; pero no puedo *pensarlo* porque el "jamás" no puede ser pronunciado puesto que el "esto", lo que hay, *existe*.

El "esto" es primero en cuanto actualidad (ineludible) de todo ente; por eso, el acto de ser es *lo recibido* y el ente es el recipiente, como enseña Santo Tomás. En cuanto recibido (donatividad pura) supone la nada positiva ya que ningún ente se dona el acto de ser a sí mismo. El acto de ser es captado no como subsistente (en una suerte de pleroma univocista) sino en cuanto participado: es la fuente originaria, la perfección fundante. Por eso, el ente no-es el ser sino "tiene" el ser (*habet esse*) y el acto de ser es sólo "tenido", no "sido". Como expresa Santo Tomás en el texto citado al comienzo, el ser se compara "como lo recibido al recipiente" siempre que se tenga presente que el recipiente (como un todo) es, también, puramente dado; el acto de ser (el "esto" del hombre simple) es pre-esencial, acto de todo acto, acto del ente,[14] acto evidenciado, de-velado, en la interioridad de la conciencia

humana. Interioridad y subjetividad no se encuentran en pugna – como en el Pleroma de la *ratio* inmanentista – sino que se implican mostrando, en cada acto, la *inadecuación perenne de ser y pensar*, único método de la metafísica. El *ser* se devela en el ente (que lo "limita") y es, para el pensar, abismo inagotable. A su vez, resulta inevitable lo que el nihilismo del "largo adiós al ser" ha querido evitar: "si algo (el acto de ser) se encuentra en algo (el ente) por participación, necesariamente ha de ser causado en él (en el ente) por Aquel a quien conviene esencialmente".[15] Tal es el *Ipsum Esse subsistens* que dona y conserva el acto de ser del ente; así, la dialéctica de la inadecuación perenne nos revela la *creatio ex nihilo*. Esta partícula "ex" indica la nada-positiva supuesta al ente y la *memoria* inevitable del ser como acto. El largo proceso de descomposición de Occidente nos permite, por vía negativa, re-encontrar el acceso al verdadero fundamento; a la inversa de un "olvido del recuerdo del ser", la memoria perenne del ser que, desde el sujeto, es saber originario y amor inicial.

2.2. *La materia, semejanza y parábola*

También el Pleroma de la Materia – que como todos los monismos implica un dualismo radical – se ha des-fondado y requiere repensar la materia nuevamente. Cierto es, como enseñó Aristóteles, que, negativamente, la materia primera no es ninguna cosa determinada [16] sino pura potencia en el orden físico, indefinidamente determinable por la forma al ser *este cuerpo* (materia segunda). Santo Tomás dice lo mismo en cuanto a su potencialidad extrema[17] por lo cual la materia se aleja de la semejanza con Dios Creador (sólo *recedat a Deo*) aunque aún "tiene ser" (*sic esse habet*) y, por tanto, retiene una *semejanza* con el ser divino.[18] Mientras en el Estagirita la materia es un sustrato eterno, ahora, a inconmensurable distancia, la materia *habet esse* porque es creada y, en cuanto tal, *quandam similitudinem divini esse*. Más aun: el todo que es *este* cuerpo, unidad sustancial de materia y forma, existe como tal todo por el acto de ser que es *acto de todos los actos*. Luego, la concepción tomista del cuerpo sensible (materia segunda) no sólo no se opone sino que corrobora el dato revelado de la creación. La materia (y todos los cuerpos) participa de la luz del ser y ella misma revela el acto creador (*creatio a parte mundi*); simultáneamente, en síntesis perfecta con la metafísica del singular, la materia tiene cierta sacralidad revelada en las Escrituras porque todo lo sensible tiene su principio en la Palabra (*Gn* 1, 1). En ese sentido, todos los cuerpos constituyen una suerte de puente cósmico entre el Creador y el hombre; todos, comen-

zando por los elementos y productos (agua, fuego, lluvia, piedra, vino, etcétera) *son* Palabra participada y, por ello, expresan un simbolismo que podemos leer y que la Iglesia incorporó desde el principio como materia de los sacramentos. Todo el mundo físico (toda la materia) es, pues, *semejanza* y, por eso *símbolo*; toda realidad concreta es un gesto de Dios, parábola viviente que, en la cúspide de la creación visible, el hombre (tutor, no depredador del cosmos) debe descifrar. Una crítica auténtica a la actual absolutización de la materia (Pleroma de la Materia) debe comenzar por la afirmación de su sacralidad y de su simbolismo pre-contenidos en la doctrina tomista: la materia "tiene" su ser donado y es, constitutivamente, semejanza por modo de participación con el ser de Dios.

2.3. *La experiencia sensible, el ser y la persona*

Aunque la exposición no puede eludir un sesgo cronológico, los Pleromas de la Experiencia, de la Ratio, de la Materia y de la Nada, *se implican*; es decir, se "pliegan" uno en otro; allende las aparentes divergencias, encubren los dobleces comunes de una misma tela. Ya sea la inmediata percepción de la realidad exterior, ya se trate del conocimiento originario y limitado por los fenómenos sensibles, la absolutización de la Experiencia reduce el todo, por un lado, a la materia y, por otro, resuelve y disuelve en la Nada la misma estructura del ser singular. En efecto, el empirismo (desde Hume a Wittgenstein) *no* supone la evidencia originaria previa a todo conocer: la del *ser sustancial* expresamente negado. Lo que resta son las *impresiones* (fenómenos) del mundo externo y, por eso, ningún empirismo, ni antiguo ni actual, es realista, sea el del Círculo de Viena, sea el empirismo lógico o neopositivista: no tienen otro camino que la exigencia (frecuentemente contradictoria e imposible) de la "verificación empírica" como único criterio de significación de las proposiciones; este conocido empirismo *implica* la tesis hoy dominante de que el valor de una proposición sólo consiste en los resultados prácticos de la experiencia misma. No hay verdad sino "verdades" en cuanto la "verdad" es "fabricada" por la acción: *nada* del objeto metafísico, *nada* del sujeto, nada del ser.

El mundo sensible (objeto único de la experiencia) existe; es ser y, por eso, es objetivamente inteligible; mi acto de sentir (el "blanco" del pañuelo) asimila intencionalmente un accidente del singular (no un mero fenómeno) y separa su sensible propio. El sujeto sensible (yo mismo) ejerce desde el objeto un acto de abstracción, de modo que existe un minimum tal de abstracción (especie sensible) que revela cierta inmaterialidad del acto de sen-

tir; diría que el acto de sentir – y todo conocimiento experimental – revela una espiritualidad del recipiente sin la cual no existiría el mismo conocimiento sensible; y es así porque *inmediatamente* es presencia de una forma accidental que engendra una especie sensible (el "blanco" del pañuelo); *mediatamente*, quien "siente", quien conoce experimentalmente, es la unidad sustancial, el mismo *suppositum* que es el hombre como un todo. Luego, la experiencia sensible cuyo sentido se disuelve y se pierde en el empirismo (Pleroma de la Experiencia) es recuperada en toda su riqueza como *acto propio de la persona humana*. En el conocimiento sensible, la persona penetra con su intencionalidad el mismo ser de la cosa singular. Todo empirismo, en verdad, se auto-niega porque rechaza la estructura ontológica tanto del objeto sensible cuanto del hombre mismo (*sujeto*). Sin embargo, es posible salvar sus aportes recuperando el fundamento metafísico.

2.4. *La inteligencia metafísica y la razón. La restauración de la Metafísica*

Así, pues, restableciendo el verdadero sentido de la experiencia, de la materia y de la inteligencia del ser-acto, puede y debe pensarse en la restauración de la Metafísica y en la fundamentación de un verdadero humanismo. En cuanto a lo primero, la autodisolución del inmanentismo, retrotrae la reflexión al punto de partida: volveré a afirmar, con Santo Tomás: "lo primero que cae bajo la aprehensión de la inteligencia es el ser". Aunque este acto se efectúe a partir de la imagen sensible (experiencia inicial) la aprehensión primera del ser es *supuesta a todo*; ningún *ente* es aprehendido sin el *esse* (presencia inicial). De ahí que el ser del ente sea gratuidad pura: *habet esse*. La donatividad total del acto de ser evidencia que el acto primero de conocer es causado *desde el objeto* (en el cual se revela el ser) aprehendido por el sujeto: *realismo objetivo* y, a la vez, siendo la inteligencia la que pasa al acto primero, interior, de aprehenderlo, *realismo interiorista*. Realismo interiorista en cuanto revela al ser como *ob-iectum* primero que funda esta relación ontológica originaria. El pensamiento del ser es lo primero y exactamente lo opuesto del inmanentismo que partió del ser del pensamiento; por eso, si tomo el término "conciencia" en el sentido de acto,[19] puedo decir que la conciencia (de *scire-cum*) es conciencia *del ser* presente en el ente y, subsiguientemente, conciencia *de sí* del sujeto cognoscente: experiencia inicial (que supone el ser-acto), inteligencia inicial del ser, que *ilumina* y *funda* el proceso de la razón: imposibilidad radical y contradicción de la Nada-nada como lo abstractamente contrapuesto al ser. Por tanto, el ser del ente (de todo ente) es, como dije, gratuidad pura; todo

ente pudo no haber sido y puede ser designado como *possibilia esse et non esse*, como dice Santo Tomás;[20] pues el acto de ser es participado en el ente y, como ya vimos, si el ser se encuentra en el ente por modo de participación, necesariamente ha de ser causado (en su ser) por el Ser subsistente que es Dios. Así se cierra el círculo especulativo y, a la vez, se abre el camino seguro de restauración de la Metafísica.

3. El proceso de instauración del humanismo católico

El "lugar" de emergencia del acto de ser es el hombre: el ente que "sabe" del ser y sabe que sabe. A la vez, en cuanto todo sustancial cuerpo-alma, "en cierto modo, en él son (presentes) todas las cosas";[21] por eso se le ha llamado mundo menor (*minor mundus*) "porque todas las creaturas del mundo de alguna manera se encuentran en él".[22] En verdad, en el mundo visible ningún ente le aventaja en dignidad: "es lo más perfecto que existe en toda la naturaleza, en cuanto ser subsistente en la naturaleza racional".[23] Es "perfectissimum in tota natura", ante todo, porque sabe del acto de ser donado en todo ente y sabe también que la participación misma lo pone en el horizonte del *Ipsum Esse subsistens*; debe admitirse entonces que hay en el hombre un dinamismo, una suerte de *tensión* que le orienta del *esse* participado al *Esse* imparticipado; esta tensión supone su sensibilidad (la experiencia sensible), el mundo de la materia asumido en él, el ámbito del ser y del bien en cuanto objetos propios de su inteligencia y de su voluntad. La actuación y desarrollo armónico de estas potencias en el todo sustancial bien puede llamarse *humanismo*.

Esta implicación supone, simultáneamente, la comunicación del hombre consigo en cuanto conoce y se conoce pues su intelecto (que ve el ser) "vuelve sobre sí mismo" por una suerte de vuelta completa "est rediens ad essentiam suam reditione completa".[24] Este acto original y originante ve el ser no sólo del yo sino que lo ve en cuanto es común (con el otro sujeto como yo) y funda la comunicación originaria *contigo* (con el *tú*); en cuanto ambos (yo y tú) "tienen" el ser (re-ligados al Ser imparticipado) revelan la originaria comunicación con Dios. Y como el ser es el objeto primero de la voluntad (*voluntas ut natura*), esta inicial comunicación conmigo, contigo y con Dios, es, al mismo tiempo, *amor* de sí, del tú y de Dios. De ahí que el armónico desarrollo de la totalidad del hombre (toda su experiencia sensible, su inteligencia y su voluntad asumidas por esta comunicación y amor originarios) constituye lo que podemos llamar el *humanismo pleno*.

Esta tesis tiene algunas implicaciones histórico-doctrinales que es menester indicar. El humanismo en plenitud era imposible en el pensamiento antiguo: la necesidad universal, la ausencia de la noción de creación, la negatividad de la materia en el orden cósmico, gnoseológico y moral, el movimiento circular, eran o encubrían mitos pre-racionales y pre-filosóficos que imposibilitaban el desarrollo de la filosofía como ciencia natural. El acontecimiento de la Revelación cristiana *desmitificó* el pensamiento antiguo y permitió a la misma filosofía progresar como filosofía. Dice Santo Tomás que los pensadores antiguos andaban "como a tientas" y que "fueron descubriendo la verdad poco a poco".[25] La naturaleza herida, alcanzaba entonces su plenitud: "Yo no he venido para abolir, sino para dar plenitud" (*Mt* 5, 17). Es evidente que el Señor, inmediatamente, se refiere "a la ley y los profetas"; pero, mediatamente, podemos sostener que se refiere también a la ley natural inscripta en el corazón de los hombres (*Rom* 2, 15) lo cual conlleva todo el aporte positivo del saber natural. La fe, pues, *transfiguró* el contenido del pensamiento antiguo sanándolo y elevándolo al grado del "ser nuevo" de la nueva creatura (*Gal* 6, 15). Todo lo viejo "se ha hecho nuevo" (2 *Cor* 5, 17).

Cierto es que se trata ahora del orden sobrenatural del misterio: pero es igualmente verdadero no sólo el acuerdo profundo (sin confusión) de la *naturaleza* y de la *gracia*, de la razón y de la fe, sino también que la Revelación hizo posible el *desarrollo eminente de todo el hombre* en la dinámica implicación de experiencia sensible, materia, inteligencia y voluntad, sostenida y orientada hacia el Tú infinito, creador y conservador. Tal es el fondo mismo del humanismo verdadero que es humanismo *cristiano-católico*. Sólo la filosofía católica podía fundamentar y desarrollar este humanismo pleno.

Digo humanismo católico para no caer en equívocos: no puede pensarse en un humanismo pleno fundado en la negación de la personalidad (el vacío) en el Buda eterno del pensamiento oriental; tampoco puede intentarse a partir de una doctrina que niega toda intercesión con el absoluto Allah y afirma el *kadar* (predestinación) de todas las acciones (islamismo); tampoco es posible pensar en un humanismo pleno a partir del divorcio entre naturaleza y gracia en las múltiples formas del protestantismo y, menos aún, para utilizar la expresión de De Lubac, a partir de la contradictoria autodisolución de un (pseudo) humanismo ateo.

No tiene el mundo otra esperanza que el Catolicismo. No hay otro humanismo pleno que el que ofrecen la filosofía, la Teología y la mística de la Iglesia Católica eminentemente contenidas en la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

[1] *La tentación de existir*, pp. 172-173, trad. de F. Savater, Taurus, Madrid, 2000 (la 1ª ed. francesa, Gallimard, Paris 1956).

[2] *Silogismos de la amargura*, pp. 147 y 144, trad. de R. Panizo, Tusquets, Barcelona 1997 (1ª ed. francesa, *ibid*., 1952).

[3] *S.Th.*, I, 5, 2.

[4] *S.Th.*, I, 4, 1, ad 3.

[5] *Summa Logicae*, I, c. 65 y ss., ed. Ph. Boehner, The Franciscan Institute St Bonaventure, NY 1957 (reimpresión de la ed. 1951).

[6] H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. II, pp. 578-580; 4 vols., Paris 1899-1897.

[7] Véase la excelente exposición de Joseph Maréchal, *El punto de partida de la metafísica*, vol. II, pp. 243-294, trad. de S. Caballero, Gredos, Madrid 1958.

[8] *Op. cit*, loc. cit.

[9] *La Phénoménologie de l'Esprit*, vol. II, p. 287, trad. de J. Hyppolite, 2 vols., Aubier, Paris 1947; del mismo Jean Hyppolite, cf. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, 592 pp., *ibid*., Paris 1946.

[10] *La filosofia, oggi*, 4ª ed., vol. II, pp. 283-284, *Opere Complete*, vols. 6-7, Marzorati, Milano 1963.

[11] Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, pp. 50-51, trad. de P. Aragón Rincón, Paidós Ibérica, Barcelona 1995.

[12] Jean Baudrillard, *El paroxista indiferente, Conversaciones con Philippe Petit*, p. 61, trad. de J. Jordá, Anagrama, Barcelona 1998.

[13] *Breviario de los vencidos*, p. 50, trad. de J. Garrigós, Tusquets, Barcelona 1998.

[14] *De Ver.*, 10, 8 ad 12.

[15] *S.Th.*, I, 44, 1 c.

[16] *Met.*, VIII, 5, 1044 b 22 y ss.

[17] *S.Th.*, I, 4, 1.

[18] *S.Th.*, I, 14, 11 ad 3.

[19] *De Ver.*, 17, 1.

[20] *S.Th.*, I, 2, 3.

[21] *S.Th.*, I, 96, 2.

[22] *S.Th.*, I, 91, 1 c, in fine.

[23] *S.Th.*, I, 29, 3.

[24] *In librum de Causis expositio*, c. 15.

[25] *S.Th.*, I, 44, 2; he desarrollado esta tesis en mi libro *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, parte I, caps. I-IV y la Conclusión, Cruzamante, Bs. As. 1983.

CHRISTOCENTRISM ACCORDING TO THOMAS AQUINAS

MARIASUSAI DHAVAMONY, S.J.

In the mystery of the incarnation not only do all other mysteries find their centre. It is the revelation of Christ and the revelation which is Christ that reveals the truth that God is triune. The incarnation is also the source of all grace. The Logos incarnate, the Redeemer, fulfilled the work of the Logos creator. The association of Christ with the Church is so intimate and constant that Christ and the Church conjointly form one single mystical Person. Christ's royalty is founded on the hypostatic union. Christ exercises the supreme dominion over all creatures. Christ possesses the supereminence of power in his humanity by reason of his grace of the Head (*Gratia Capitis*). Christ is the Head of all human beings in various grades: united with him in glory; *in actu* by love, by faith and in potentiality. The way for all peoples to come to blessedness is the mystery of the incarnation and passion. Aquinas sees in other religions the recognition of absolute dependence of the creature on the Creator: two aspects of dependence are experienced (latreutic and soteriological); the theological perspective is the implicit openness of every religious person to Christ, mysteriously present in every epiphany of the creatureliness.

A Christocentric view of all the reality of the world and of the whole humanity cannot wholly succeed if the human reality which Jesus assumed and thus established with its own intrinsic reality and preserved 'unmixed' is regarded solely as something intrinsically alien which the Logos merely 'assumes'. Aquinas, following Augustine, states: *assumendo creatur (natura umana)*, and this needs to be taken seriously. Jesus himself is what comes to be if God wills to express and communicate himself 'externally'. God's self-utterance (as content) is the man Jesus, and the self-utterance (as process) is the hypostatic union.

For Aquinas, the hypostatic union stands on a higher level than any other union of God with creatures,[1] and is quite unique and surpasses any kind of union known to us.[2] No example taken from the world of creatures can fully explain this union.[3] Augustine puts the whole emphasis on the real identity between the creation and the assumption of Christ's human nature;

ipsa assumptione creatur: it is created precisely through being assumed.[4] The concrete, individual human nature of Christ wholly and completely is created. It is created out of nothing through the tripersonal fullness of God as efficient cause. Thus Christ's humanity has something in common with that of every human being. But the same human nature of Christ is wholly and completely assumed in all its reality. It is hypostatically united to the Word. The human nature exists in the single person as united with the Godhead, and in this sense one has to say a '*theandre compositum*' (*Dicitur persona composite, in quantum unum duobus subsistit*,[5] *non ratione partium, sed … sicut omne illud in quo duo convenient potest dici ex eis compositum*).[6] While the three divine Persons together constitute the efficient causality of the union of the human nature with the Word, it is the Word alone which becomes man, the Word alone which takes on the human nature.[7] Christ's human nature, being the human nature of God made man, is through and through theandric, supernatural, pure grace, grace of union.

The Incarnation

The Assumption of a created human nature into the unity of a divine Person is absolutely supernatural. It is a grace in the most complete sense of the word, i.e., an unmerited and unmeritable supernatural gift of God.[8] The incarnation is the central mystery of the Christian faith, to which all other mysteries are coordinated. 'The Word was made flesh and dwelt among us'.[9] 'Who being in the form of God, yet he did not cling to be equal with God; but emptied himself, taking the form of a servant, being made in the likeness of men, and in habit found as a man'.[10]

Within the faith itself there are two ways of knowing the hidden God. 'There is a twofold mode of truth in what we profess about God'.[11] One can arrive at a knowledge of God and creatures from knowing creatures. One can arrive at a knowledge of God by faith's knowledge of the mysteries which surpass the human reason, by knowing those mysteries because of the glimpses even creatures can give into their intelligibility and by knowing them in orderly relation to one another.

The unity within the mysteries of salvation is the mystery of Jesus Christ himself. It is the revelation of Christ and the revelation which is Christ which reveals the truth that God is triune.[12] In the central mystery of the incarnation not only do all other mysteries find their centre; but in this unity is the diversity of the measures of knowledge: one measured by the knowledge of creatures; another measured by the mysteries which surpass reason. Christ, God and Man, has unified these knowledges. There is a

unity in the diversity of grades of knowledge: ascent to the knowledge of God through creatures; descent on us by faith in revelation; and thirdly, knowledge by which the intellect will be elevated to see God as he is. The incarnation unifies all these knowledges.

The incarnation is not only the central mystery but is also the source of all grace. As it belongs to the essence of the good to communicate itself to others (*bonum est diffusivum sui*), so it is appropriate to the divine goodness of God to communicate itself in the most perfect fashion to creatures.[13] Thus appropriateness of the incarnation may be demonstrated by God's infinity. Human nature on the ground of its spiritual nature possesses a *potentia obedientialis* for its elevation into the subsistence of a divine Person.[14] Man's offering himself is at once Christ's and man's. Again the 'natural' and supernatural is 'theandric'. The mystery of man's 'conversion' to God is itself a mystery of the incarnation. 'God exalted him … that every tongue should confess'.[15,16]

Besides its own proper power which it has either from nature or from grace, Christ's humanity, as instrument of the Word, possesses instrumental power of producing all supernatural works in the physical order (miracles) and in the moral order (forgiveness of sins, sanctification) which serve the purpose of redemption. In all these operations Christ's divinity is the principal cause and his humanity the instrumental cause (ministerial) but in a unique manner, as it is continually hypostatically united with the Word.[17] The efficacy of Christ's humanity is not only moral but also physical. The moral efficacy consists in this that the divine will produces a definitive supernatural effect in virtue of its eternal foreknowledge of Christ's human activity. The physical efficacy consists in this that Christ's humanity, as instrument of the Divine Word, produces by itself a definite supernatural effect through the power received from God.[18]

God, instead of creating a human nature subsisting by a limited existence proper to it, creates one which assumed by the Word, subsists by the divine existence. If human nature subsists by the existence of the Word, we understand how Jesus Christ could live, suffer, and die as man, and how at the same time his actions and sufferings had an infinite value.

Why was incarnation necessary? It was necessary if divine justice was to be satisfied in a full and worthy manner. The gravity of an offence is measured by the dignity of the person offended; but as it was the infinite Being that had been offended, the offence was in a measure infinite (*quodammodo infinita*). Therefore an infinite reparation was required of sinful man. The finite being cannot make an infinite reparation. The incarnation solves the difficulty through the reparation.

God's Presence in the Human Person

There are three ways in which the creature is conjoined to God: (i) on the basis of likeness only, as there is in the creature some imitation of the divine good, but not in the sense that the creature reaches God in God's own being (*secundum substantiam*). By such a conjunction God is present in all things by essence, presence and power. (ii) The creature reaches God himself in God's own being (*secundum suam substantiam*) and not merely in some likeness. When someone reaches God through operation: i.e., by faith one holds fast to the first truth and by charity to the supreme good, this is a special presence of God in the just through grace. (iii) A creature reaches God himself not only in terms of operation but also in terms of being (*esse*) as being is the actuality of the person with whom a creature is united. This is the way God is present in Christ through union.

Other creatures, though they obtain some likeness to God through God's causality do not reach God himself in himself (*secundum suppositum*); hence, although God is in them, they are not with him. But through grace the rational creature reaches God himself, in knowing him and loving him; and so is said to be with God. For the same reason the rational creature has a capacity for God, i.e., as its own fulfillment, for God is the object by which it is fulfilled.[19]

> As a person shares in God's own knowing by the virtue of faith in the mind, and in God's own knowing by the virtue of charity in the will, so also in the nature of the soul he shares by likeness in the divine nature through a new birth or new creation.[20]

When we believe God by faith, we reach God himself. God is the object of faith not simply in the sense that we believe in God (*credimus Deum*) but also that we believe God (*credimus Deo*).[21] In the virtue of religion on the contrary which offers worship to God, one has as object not God, but the act of worship; God is exclusively the end of the act (*credimus in Deum*).

The Cosmic Dimension of the Incarnation

How does the universal rule of God or of the grace of Christ become effective over all human reality? The incarnation of Christ is developed and fulfilled in an incorporation in which all reality, including every human value, enters into his body, and in which the whole creation will be 'consummated'.[22] For Logos incarnate, the redeemer, fulfilled the work of the Logos creator. The identity of the Person gives cosmic scope to the incar-

nation, in which all creation finds its unity. Thus in Christ, the personal identity of the Word, creator and incarnate, does not diminish the autonomy of his human activity under the ruling Word. Cultural categories (worship) are necessary in which faith in the mystery finds outward expression, adapted to human condition and to the specifically 'religious' requirements of meeting with the God of faith. Hence, union with God in Christ expresses a movement of the *theologal life* which enlivens man's whole existence; namely, faith, hope and charity are nourished within worship in which the *moral* virtue of 'religion' regulates the relationship with the divinity and reign again with full power.[23] The external and tangible worship is within the logic of the incarnation whose mystery continues in fact and is expressed in the sacraments, from baptism to the Eucharist.

St Thomas: 'The grace of Christ comes to us not through human nature but through the *personal action* of Christ himself'.[24] This means the source of Christ's grace is not fellow-creaturehood in and by itself, but fellow-creaturehood with Christ, who while absent since his death from the horizon of our experience, means to remain present among us, but post-paschally, in virtue of the Spirit of God, in his Body the Church. As the Body of Christ the Church forms the living link with Christ; horizontally with Jesus of history, who arose and appeared to the Apostles; vertically, with the Lord of Glory, thanks to the Spirit that dwells in the whole community of the Church in its hierarchical function, its preaching and its sacraments. In his Body the Church wherein the Holy Spirit dwells, Christ intends to remain as the source of all grace. Hence this Body the Church becomes the condition or embodiment of our restored relationship with Christ and our entrance into the Kingdom of God. Christ absent from the universal human community is made present again through the resurrection in the Church, his Body on earth.

The association of Christ with the Church is so intimate and constant that Christ and the Church conjointly form one single Mystical Person.[25] We are all in Christ *unus*, one only mystical Person, one only mystical Christ. The expression mystical person is of Aquinas who adopts it to explain the vicarious satisfaction of Christ, though with 'quasi'.[26] 'Mystical' corresponds to what Paul calls 'spiritual', as in 1 *Cor* 6, 16: Christians united with Christ constitute one only spirit, while he who unites to a matrix constitutes with it one sole flesh. Mystical or spiritual unity is superior to the carnal. The most perfect unity is that of the Trinity as model of the unity of the Church.[27,28]

The Kingship of Christ

In order to exercise sovereignty over the world, Christ should have the power to assume and to lead to the goal the whole of humanity effectively and absolutely. The incarnation gives this function to the God-Man. He is King by the right of his human birth, because he was so conceived as to be the Son of God. His human nature does not appear to exist except to be united to the divine nature. This means to say that Christ's royalty is founded on the hypostatic union. This represents not only the supreme degree of perfection to which a creature can be elevated but it is an order of greatness which eclipses all the rest and in function of which everything is hierarchisized necessarily. It is Christ who directs the end of the whole universe and of the whole humanity. Thus Christ exercises the supreme dominion over all creatures. Christ possesses the supereminence of power in his humanity by reason of his grace of the Head (*gratia capitis*). The hypostatic union belongs to Christ's human nature only and cannot be communicated to any other human being or creature. But it is the source of this grace of the Head (*gratia capitis*). In reality Christ has reconquered what appears to him by right of nature. He was born king of all men but it is a kingship which is to be retaken.

The two titles of Christ's kingship are intimately connected. If Christ dies for us it is because Christ has been charged of us by the intimate law of his grace of the Head (*gratia capitis*) which is the direct effect of the union of the Word to the soul assumed by him. It is because he is already our King that he saves us, and his redemptive activity is already the work of the King.

Between God and man is Christ who is the great Delegate of the divine Providence in human works. The virtues and thoughts which he demands of men and women and for which he gives grace are those of the Gospel. They are those which give to human virtues a wider horizon. They have a particular aptitude to be transmitted in the human order, being born in the heart of God-made-man to whom nothing is foreign of what is human. It is sufficient to name them: liberty, love of poverty, of 'service', hunger and thirst for justice, human fraternity. An evangelical soul who is so genuinely supernatural and directly in relation to God, how will it not be all human by a crowning goodness. Thus by governing souls by his law of grace, both of the citizens and those who govern, Christ will govern the temporal societies and render them Christian. And it is he whom they ought to recognize in their worship for their King, their true King, taken by their side. It is of souls who do not know Christ and whom Christ governs still, because there is little of human virtue which can be without his grace. Thus there is much

more of the Kingship of Christ than one can think of where one does something which is truly good, truly attentive to man.

Christ, the Head of the Whole of Humanity

Thomas Aquinas maintains that Christ is the Head of all human beings but in various grades. (1) He is the Head of those who are united with him in eternal glory. (2) He is the Head of those who are united with him *in actu* by love. (3) He is the Head of those who are united to him by faith. (4) He is the Head of those who are potentially (*in potentia*) joined to himself.[29] At the first level *all members of the human family* belong to Christ because in his incarnation the Son of God assumed human nature, and an essential bond was thereby cemented between Christ and all humanity. The second level is reached from the first adding to it the *bond to Christ in grace and love*; i.e., the grace of justification. Here is included the possibility of receiving grace and attaining eternal salvation outside the visible Catholic Church. The third level consists of all those who profess the true faith, including also sinners, partake of the sacraments and are united with the whole Church. The fourth level adds further the true life of grace within the Church community. Aquinas' gradation is only analogically applied to the above scheme of the degree of belonging to the Church.

Aquinas understood Christ's humanity as an 'instrument united' to Christ.[30] Catholic theology understands Christ's human nature in the work of salvation as an *instrumentum unitum*.[31]

For Aquinas, just as God, the Logos or the Word, incarnates himself in an external form perceptible to us, so also the 'word of faith' (*Verbum fidei*) incarnates itself in the ritual acts whereby these become sacraments or *verba incarnata*.[32] The *forma* of the sacrament, or that which formally makes the ritual act a sacrament of the Church, is a 'word of faith'; a word which comes from God and is received in faith by the Church and finally as practiced, is made incarnate in a rite. Thus this word is the very core of the sacrament and of its sacramental sanctifying power.

Unbelievers, although they are not actually part of the Church, belong to it potentially. Their potentiality is grounded on two things: firstly and principally on the power of Christ, which is enough to save them; and secondly on freedom of choice.

The holy fathers did not rely on the sacraments of the law as things in their own right, but as images and shadows of what has to come. Now, Aristotle explains that reacting to an image of something, precisely as

image, is the same as reacting to the thing itself. Hence the fathers of old, in observing the sacraments of the law, reached out to Christ with the same faith and love by which we reach him. They therefore belonged to the same body of the Church as we do.[33]

The Object of Faith

The structure of the act of faith is determined by the object of faith. The object of faith can be considered in three ways. On the part of the intellect, there is the material object of faith: to believe in a god (*credere Deum*) and the formal object, the medium through which one assents to faith; to believe God (*credere Deo*), for the formal object of faith is the First Truth.[34] On the part of the will which moves the intellect to assent, an act of faith is to believe in God.[35,36]

The place of faith within the total economy of grace indicates the destiny of man to share in the vision of a loving rest in God. Faith is the beginning of salvation. God addresses man in faith with the invitation to salvation. *Credere in Deum* indicates that belief is part of the loving response to a loving God, of a person to person.

Aquinas, commenting on Prophet Isaiah affirms that the justice of God greatly resplends in the exercise of his loving mercy since it is worthy of divine goodness to bring him to salvation who has believed.[37] Here it is a question of that justice which justifies, according to St Paul. In Christ is the tangible presence of the 'loving justice' of God, the salvific grace of God,[38] the goodness of the Saviour, our God.[39] 'But now without the Law is manifested the justice of God, attested by the Law and the Prophets, the justice of God by means of the faith of Jesus Christ towards all those who believe'.[40]

Aquinas explains that the Father gave us Christ in the sense that he inspired his will to go forth for us while he infuses in him love for us.[41] The Old Law (Old Testament) is identified either with the same Person of the Holy Spirit, or with the action the same Person effects in us. St Paul calls the Old Law (Mosaic) spiritual but in the sense that it given by the Holy Spirit, but fulfilled by the Holy Spirit in us by means of us.[42] It is proper of God to act in the interior of our spirit, by which he has given us the New Testament which essentially consists in the infusion of the Holy Spirit.[43] If man has been created to the image on the model of God the Creator, so much more will man be as much more he feels and reveals this divine similitude, if God is Love,[44] in the measure in which, under the influence of the Holy Spirit, he will know to love. The adorable humanity of Christ has made of it his own doctrine, and has left us his example.[45]

As man participates of the divine science by means of faith, so man participates of the divine charity by means of love.[46] The eucharistic communion, communion of charity. There is no sacrifice without communion (*koinonia*). Man participates of the divinity through the mediation of Christ's humanity. Man will participate of divine charity when he will have made his neighbour an intermediary – quasi sacrament of charity – to arrive at God. It is true that every sacrament has in itself the unitive virtue of charity.[47] Transfiguration on the Mount is revealed our perfect adoptive filiation by the fact that the Father, proclaiming Christ as his most beloved Son, at the same time extended to us such filiation. Our filiation is thus fulfilled across that of Christ in the mystery of the divine Trinity.[48]

Aquinas offers a systematic explanation of the virtue of *religion* as follows. Religion is inserted in a vast system of virtues. It is the first of cardinal virtues of justice. It supposes other virtues, in the first place the theological virtues and provokes other acts of virtues, in the first place the acts of the three theological virtues: *religio est quaedam protestatio fidei, spei et caritatis*.[49] To these acts of other virtues *religio* impresses a religious character: *ordinans eos in divinam reverentiam*.[50] Besides these acts (*actus imperati*) *religio* has also other acts, true and proper (*actus eliciti*) which do not depend on no other virtue: the end of *religio* is without doubt God, but its object, different from that of the theologal virtues, is not God himself, but only the various acts of *religio*, as for example, sacrifice offered to God. Thus *religio* is a moral virtue to which pertains, *exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, in quantum scilicet est primum creationis et gubernationis rerum*:[51] for this it reenters in justice, even though only potentially, for the lack of equality in the relation man-God.[52] The acts of religion are distinguished as interior and exterior: among the first are devotion and prayer of request.[53] Among the second are adoration, offering (sacrifices and oblations and decimae, vow and juramento)[54] as external acts of devotion; the disavowal, prayer of request and prayer of praise[55] as external acts of recourse to God. N.B. Christology is fundamental for the specifically Christian character.[56] Redemptive work of Christ.[57]

A theology of religion and of cult starting from the history of salvation situates the religious-cultural phenomenon in the context of alliance natural and supernatural in one and the same historical reality, supernatural unique final end of man. Thus the call of God to cult is the call to Christian cult LG11:

> Senza dimenticare, infine, che il tema della religio trova il suo coronamento nel *dono della pietà*, che muove a prestare il culto e l'obbedienza a Dio non più come a Creatore e Signore dell'universo, ma come a Padre: '*secundum quam (pietas) cultum et officium exhibemus Deo ut Patri per instinctum Spiritus Sancti*'.[58,59]

Christocentrism of Salvation History

We know that God is good from his creation. But the divine mode of this goodness emerges only from the history of salvation. 'For God so loved the world that he sent his only begotten Son to redeem the world'. Aquinas speaks of 'Christ who, as man, is for us the way leading to God'.[60] Theology is certainly concerned with the intelligibility of the living God, and the history of salvation is the only way towards this understanding. If the life of the spirit is Christocentric, so also is the theological understanding, for the norm of both is the content of revelation itself. The revelation of God in Christ is based on the history of salvation. Historically it is clear that the basic insights into the Trinitarian mystery were gained along the paths of the history of salvation. The way that leads to the inner mystery of God is the mystery of Christ, the history of salvation, begun in the history of man, more sharply defined in the old covenant, and completed in the historical Christ whose passion and resurrection are the cause of the justification (salvation) of the whole humanity in both aspects: negative in the sense of remission of sins and positive in the sense of infusion of grace[61] and is encountered sacramentally and kerygmatically by us in and through the mystery of the Church.

Revelation about Christ was in fact given to many of the pagans, as is clear from their own prophecies. In Job we read, *I know that my redeemer liveth*; and as Augustine says, the Sibyl foretold certain truths about Christ. Moreover it is recorded in the history of the Romans that, in the reign of Constantine Augustus and his mother Irene, a tomb was discovered in which there lay a man with a gold medallion on his chest, inscribed thus, 'Christ will be born of a virgin and I believe in him. O sun, you shall see me again in the reign of Irene and Constantine'.

However, should any have been saved who had received no revelation, they were not saved without faith in the mediator. The reason: even if they did not have an explicit belief in Christ, they did have an implicit faith in God's providence, believing that God is man's deliverer in ways of his own choosing, as the Spirit would reveal this to those who know the truth, according to the text of Job, *Who teaches us more than the beasts of the earth*.[62]

The way for all peoples to come to blessedness is the mystery of Christ's Incarnation and Passion. There is no other name under heaven given to men whereby we must be saved.[63] Hence the mystery of the incarnation is to be believed in all ages and by all peoples in some ways, differing with the differences of times and places. Belief in blessedness and salvation, a definite plan of salvation, God's being and providence include the Incarnate

Redeemer. This is the only way of objective salvation for all. But the subjective awareness is of various degrees. After the original sin, the mystery of Christ was believed explicitly as comprising both Incarnation, Passion and Resurrection which deliver mankind from sin and death. Otherwise the various sacrifices before and after the Law would not have prefigured Christ's passion. Belief in the incarnation supposes the faith in the Trinity. For the mystery of incarnation involves the truths that the Son of God took flesh and that he renewed the face of the earth through the grace of the Holy Spirit.[64]

> It is not a question of God in Christ, but of the sacred humanity of Jesus in as much as by its union with the divinity in the Person of the Word, it is, in itself and as humanity raised to an admirable dignity and filled with power and holiness.[65]

We come into contact with the saving act and content of revelation as an invitation of God to us interiorly. Aquinas calls this inward divine impulse towards faith as *lumen fidei*, or inner illumination, which is an inner *instinctus* of God (instinct implanted by God) which prompts us to believe.[66] Faith is in principle by infusion … but in respect of its content it is by hearing and listening.[67]

Primitive revelation refers to man considered in his original state, equipped with preternatural and supernatural gifts, the background for discussing the consequences of the original sin. It is a special mode of the self-communication of God, in grace and revelation to the first man. We can say it signifies the revelation at the beginning of human history, before the particular historical revelation beginning with Abraham. It was the revelation *ante legem*. The primitive revelation and tradition is an assumption to explain the phenomenon of the universality of religion outside the Judeo-Christian religion. For the basic notions of sin, salvation, grace, reconciliation and rebirth together with ethical norms and duties belong to every living religion. The notion of the salvation of the Gentiles is closely connected with the idea of revelation. It is the permanent, active presence of God and his grace in the world, in history, in the spirit and conscience of man. All this bears an intrinsic relation to salvation in Jesus Christ (*Logos spermatikos, ratio seminalis*). Primitive revelation is within the scope of God's universal salvific will.

For salvation an act of supernatural faith is required, an act which contains a movement of love at the same time and is therefore under the influence of grace. No salvation without a real conversion and change of heart. It is in this act of faith and charity that the fundamental option comes in. Here comes the basic and decisive fact that a man fundamentally orders his whole life towards God. Aquinas: *ordinatio totius vitae in debitum finem*.

Augustine: *amor Dei usque ad contemptum sui*. The fundamental option is a totally free and dynamic orientation of one's whole life towards the full reality, the centre of which is God.

Aquinas, *S.Th.*, I-II, 89, 6; Augustine, *De Civitate Dei*, 14, 23. Here is implied a personal creed or faith of a particular religion. In this fundamental option supernatural grace is at work, for no one can make this option without the impulse of the Holy Spirit. An inner attraction towards the truth which is at the same time a spiritual light, a *lumen fidei*, and gives a sense and a taste for the truth; infallible because it is under the immediate and direct impulse and light of the Holy Spirit; though still obscure at the level of experience, because it implied in the option itself, and not yet emerging at the level of our 'reflective' knowledge. This leads to the personal creed to express in concepts and images this profound instinct of faith (*sensus fidei*).

Now the first thing that occurs to a man to think about then is to deliberate about himself. And if he then directs himself to the due end, he will, by means of grace, receive the remission of original sin; whereas if he does not direct himself to the due end, as far as he is capable of discretion at that particular age…

Reply Obj. 3. The child who is beginning to have the use of reason can refrain from other moral sins for a time, but he is not free from the aforesaid sin of omission, unless he turns to God as soon as possible. For the first thing that occurs to a man who reaches the age of discretion is to think of himself, and to direct other things to himself as to their end, since the end is the first thing in the intention. Therefore this is the time when a man is bound by God's affirmative precept, which the Lord expressed by saying:[68] *Turn ye to Me … and I will turn to you*.[69]

Aquinas and Other Religions

An affirmation of a primitive revelation is found in *S.Th.*, I, 94, 3; II-II, 2, 7. Religious experience of other believers can be expressions, an objectification of that *instinctus Dei invitantis* with which God calls all men to himself. An *interior instinctus Dei* is concomitant with the offering of the Gospel.[70] But this *instinctus supernaturalis* is operating also anteriorly to the offering of the Gospel.[71] In religions all the elements of the components of the fundamental religious experience of man are reflected, comprising the salvific action of God in history. *Omen verum a quocumque dicatur, a Spirito Santo est*.[72] Aquinas: to pagans before Christ, *sacramentum redemptionis sub signis sacrificiorum proponebatur*.[73] St Bonaventura: *In suis sac-*

rificiis et oblationibus hoc prefigurabant in quibus omnibus significatur Christus offerendus. The pagan sacrifices prefigure Christ's in the religious sacrifices of the humanity.[74] *Instinctus Dei Invitantis*: *S.Th.,* II-II, 2, 9 ad 3 is Christocentric because Christ is the future of man, image of the perfect man to which we are destined.[75]

S. contra Gentiles, III, 52 ff.: As a creature every man is of God in his essence; the more intimately man identifies himself with this divine essence the better will he accomplish the perfecting of his human nature. *S.Th.*, I-II, 113, 10: Because the soul of man was made in the image of God, by virtue of grace it can potentially become divine. God in the creature even more than what by itself the creature can be. Augustine: *interior intimo meo*. The divine indwelling in every man is common to all religions.[76] A manifestation of sanctifying grace in human soul makes it God's temple: *Jn* 2, 21; 1 *Cor* 3, 16 ff.; 6, 19; 2 *Cor* 6, 16; not pantheistic.[77] God is in all things as the one who gives them their being, their power and their potentiality.[78] Whatever tends to its own perfection tends towards the likeness of God.[79]

Sent., 3, 25, 2, 2 sol. 2; *S.Th.*, II-II, 2, 7: Considerations of the ancient sacraments in which is signified Christ to be offered. The doctrine of the *sacramenta legis naturae*: IV *Sent*., 1, 2, 6 sol. 3: *unicuique dictabat sua mens ut fiem suam aliis exteriori signo profiteretur*. Heathen religion itself was trying to give an external shape to its inner expectations. Aquinas speaks of 'the sacraments of nature' in which he recognizes a truly supernatural element. Given the present universal order of human existence is supernatural, man is created for Christ.[80] A fully human personal moral orientation is impossible without immediately being implicitly an orientation for or against the 'Deus Salutaris'. The natural religion or a religion purely grounded on philosophical insight is metaphysically impossible, since the *eidos* of religion phenomenologically established in the analysis of the universally human fact of religion, by necessity implies personal relationship between God and man, and these clearly cannot be achieved by the created powers of man alone. Concretely all religion presupposes an at least anonymous supernatural revelation and faith. There is, anterior to any Judeo-Christian religion, an 'instintus divinus' arising from the deepest foundations of human religious psychology as influenced by the attraction of divine grace. Hence the development of rites or of 'sacramentality' as an expression of, and a field of experience for, the fundamental human need to approach God, can at the same time and in the measure of the authenticity of the religious experience underlying it, be the manifestation of an anonymous but still the effective operation of grace. Hence the *sacraments of nature*.[81]

The Universality of Divine Grace

Aquinas insists on the necessity of that which intrinsically moves the soul (actual grace) by way of preparation for the reception of sanctifying grace.[82] He also explains the meaning of the axiom: *facenti quod est in se, Deus non denegat gratiam*, in the sense of cooperation with grace; i.e., he who does with the help of grace that which lies in his power, is not denied further grace by God.[83]

As faith is the beginning of salvation, the basis and the root of all justification,[84] so faith is necessary for the justification of the unbeliever also. 'Without faith it is impossible to please God. For he who comes to God must believe that he is: and is a rewarder to them that seek him'.[85] Theologal faith, i.e., a supernatural faith in revelation is necessary, and this is an effect of grace. With regard to the content of faith, at least the existence of God and retribution in the other world must be firmly held, by the necessity of the means with explicit faith. With regard to the Trinity and the Incarnation, implicit faith suffices. The supernatural faith necessary for justification is attained when God grants to the unbeliever by internal inspiration or external teaching a knowledge of the truths of revelation, and actual grace to make the supernatural act of faith.[86]

The Structure of the Supernatural Faith

Should explicit faith in the mystery of Christ be necessary for salvation for all peoples? The way for all to come to blessedness is the mystery of Christ's incarnation and Passion: 'There is no other name under heaven given to men whereby we must be saved'.[87] Hence the mystery of Christ's incarnation was to be believed in all ages by all peoples in some fashion but in differing ways. Even if those who are saved did not have an explicit belief in Christ, they did have an implicit faith in God's providence, believing that God is man's deliverer in ways of his own choosing as the Spirit would reveal this to those who know the truth.[88] The essential point is that there can be no salvation of the unbeliever without his positive relationship to God; that relationship in fact comes about through grace and therefore in dependence on Christ. An implicit faith in the Redeemer will be involved in that the person will embrace God and his ways.[89] So also is required for believers an explicit faith in the Trinity for salvation. For others at least an implicit faith in the Trinity is necessary. Without faith in the Trinity there can be no belief in the incarnation. For the mystery of the incarnation

involves the truths that the Son of God took flesh and that he renewed the face of the earth through the grace of the Holy Spirit. God's absolute goodness, when looked at in itself, cannot be seen apart from the Trinity. Besides it is the missions of the divine Persons that bring us to blessedness.[90]

Unbelief in Aquinas

One can find a distinction between the signification of *Gentes* and the concept *infidel* in the *Summa contra Gentiles*. The first is slightly positive, because it is extended also to culture and to the philosophical thought whose value has been recognized also by Aquinas. Aquinas distinguishes two principal aspects or forms of infidelity: negative which consists in the lack of faith and positive which is opposed to faith.[91] The first is not sin; rather, it is a punishment of original sin while the second is the major sin among the ones committed in the sphere of moral perversity. Three principal forms of infidelity: that of the pagans (Muslims), opposed to faith not yet accepted; that of the Jews which contrasts the Christian faith already anticipated in figure; and the infidelity of the heretics which is contrary to faith already manifested. The infidelity of the pagans, under the aspect of culpability is less grave, because it is opposed to faith never accepted.

Natural reason is not entirely ruined in unbelievers. Some knowledge of truth remains in them, and that enables them to perform deeds which are good of their kind. Cornelius had implicit faith while as yet the truth of the Gospel had not been shown to him. So Peter was sent to instruct him fully in the faith.[92]

Aquinas sees in religion the recognition of absolute dependence of the creature on the Creator:[93] two aspects of experience of dependence: the latreutic is founded on the distinction between Creator and the creature; soteriological is founded on the likeness (similitude) between Creator and man-image of God; and the theological more than philosophical is the 'anonymous' openness of man to Christ mysteriously present in every epiphany of the creatureliness.

[1] *Comp. Theol. c. 211: excedens omnem aliam unionem Dei ad creaturam.*

[2] *De unione Verbi, a. 1: Haec est quaedam unio singularis supra omnes modos nobis notos.*

[3] *De unione Verbi, a. 1: in creatures nullum sufficiens exemplum inveniatur; S.c.G., IV, 41: Haec unio perfecte ab homine non valeat explicari.*

[4] *Contra Sermonem Arianorum 8.6. PL42.688: nec sic assumptus est ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione creatur.*
[5] *S.Th.*, III, 2, 4.
[6] *S.Th.*, III, 2, 4 ad 2.
[7] *S.Th.*, III, 4: *tres enim personae fecerunt ut humana natura uniretur uni Personae Filii.*
[8] *Gratia unionis*, *S.Th.*, III, 2, 11.
[9] *Jn* 1, 14.
[10] *Phil* 2, 6-7.
[11] *S.c.G.*, I, 3, 2.
[12] *S.c.G.*, IV, 3, 2.
[13] *S.Th.*, III, 1, 1.
[14] *S.Th.*, III, 4, 1.
[15] *Eph* 2, 9-11.
[16] Cf. A.C. Pegis, General Introduction, *On the Truth of the Catholic Faith, Summa Contra Gentiles*, Book 1, Doubleday, New York 1955, pp. 23-26, 52-65.
[17] *S.Th.*, III, 13, 2.
[18] *S.Th.*, III, 8, 1 ad 1.
[19] 1 *Sent*. 37.
[20] *S.Th.*, I-II, 110, 4; I, 93, 4, 7-8; sharing in God's knowing and loving means God's special presence.
[21] *S.Th.*, II-II, 81, 5.
[22] *Rom* 8, 17-23.
[23] St Thomas, *In Boetium De Trinitate*, 3, 2: 'Whether faith ought to be distinguished from religion'.
[24] *S.Th.*, III, 8, 2 ad 1.
[25] *quasi una persona mystica*; *S.Th.*, III, 48, 2 ad 1; Cf. 1 *Cor* 12, 12.
[26] *S.Th.*, III, 48, 2 ad 1.
[27] *Jn* 17, 22-23.
[28] Cf. *S.Th.*, I-II, 108, 1.
[29] *S.Th.*, III, 8, 3.
[30] *S.Th.*, III, 13, 5; *S.c.G.*, III, 41.
[31] Cf. Theophil Tschnipke, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit*, Freiburg 1940.
[32] *S.Th.*, III, 60, 6.
[33] *S.Th.*, III, 8, 3 ad 1, 2, 3.
[34] *S.Th.*, II-II, 1, 1.
[35] *S.Th.*, II-II, 2, 2; Reference to St Augustine's formula: *credere Deo, credere Deum, credere in Deum*. *Sermo* 144.2.
[36] PL 38.788.
[37] *De Ver.*, 28, 1-8.
[38] *Tit* 2, 11.
[39] *Tit* 3, 4.
[40] *Rom* 3, 21-22.
[41] *S.Th.*, III, 9, 47, 3.
[42] *S.Th.*, *in Rom.* 8, 2; I-II, 196, 1.
[43] *S.Th.*, I-II, 106-2.
[44] 1 *Jn* 4, 8.
[45] *S.c.G.*, IV, 22.

[46] *S.Th.*, I-II, 110, 4.
[47] *S.Th.*, III, 73, 2-4.
[48] *S.Th.*, III, 39, 8 ad 3; *Comm. On Rom.*, 8, 15 (baptism and transfiguration of Christ).
[49] *S.Th.*, II-II, 101, 3 ad 1.
[50] *Ibid*. II-II, 81, 1 ad 1.
[51] *Ibid*. II-II, 81, 3.
[52] *S.Th.*, II-II, 81, 5 ad 3.
[53] *Ibid*. II-II, 82 ff.
[54] *Ibid*. II-II, 87-89.
[55] *Ibid*. II-II, 90 ff.
[56] *S.Th.*, II-II, 89 Prol.
[57] Cf. O. Lottin, 'La vertu de religion chez S. Thomas d'Aquin', *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècle,* Louvain 1949, pp. 313-26; J. Lecuyer, etc.
[58] *S.Th.*, II-II, 121, 1.
[59] Cf. Per lo sviluppo storico e sistematico O. Lottin, 'La vertu de la religion chez S. Thomas d'Aquin et ses prédecesseurs', *Psychologie et morale aux XII et XIII siècle*, Louvain-Gembloux 1949, pp. 313-326; J. Lecuyer, 'Réflexions sur la théologie du culte selon S. Thomas', RThom 1955, pp. 339-362; D. Mongillo, *La virtù di religione secondo S. Tommaso*, Roma 1962.
[60] *S.Th.*, I-II Prol.: *Christus qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum* [in as much as Christ is man, he is for us the way by which we strive after God].
[61] *S.Th.*, III, 56, 2 ad 4m.
[62] *S.Th.*, II-II, 2 ,7 ad 3m.
[63] *Acts* 4, 12.
[64] *S.Th.*, II-II, 2, 8, 9.
[65] Y. Congar, *Christ, Our Lady and the Church*, London, 1957, p. 53.
[66] *S.Th.*, II-II, 2 ,9 ad 3m; *Quodl.* 11, 4, 1 ad 1; *Sent.* 23, 2, 1 ad 4.
[67] 4 *Sent.*, 4, 2, 2 sol 3 ad 1: *Fides principaliter est ex infusione … sed quantum ad determinationem suam est ex auditu.*
[68] *Zach.* 1, 3.
[69] *S.Th.*, I-II, 89, 6.
[70] *S.Th.*, II-II, 10, 1 ad 1; II-II, 2, 9 ad 2; *Expos. In Joannem. Evang.* 6. lectio 5.
[71] *S.Th.*, III, 60, 5 ad 3; 70, 2 ad 1.
[72] *De Ver.*, 1, 8 sed contr.
[73] *Sent.*, 3, 25, 2, 2; ed. Moos, vol. 3, pp. 805-806.
[74] *Sent.*, 3, 25, 1; 2 Res. Ed. Quaracchi, vol. 3, p. 541.
[75] 1 *Cor* 15, 48.
[76] Cf. *S.Th.*, I, 43, 3.
[77] *S.Th.*, I, 28, 3.
[78] *S.Th.*, I, 82; cf. *Eph*. 4, 6.
[79] *S.c.G.*, III, 21.
[80] *S.Th.*, I-II, 113, 10.
[81] *Col* 1, 16; *eis auton.*
[82] St Thomas in IV *Sent.*, 1, 2, 6 sol. 3.
[83] *S.Th.*, I-II, 109, 6; 112, 2.
[84] *S.Th.*, I-II, 109, 6 ad 2; 112, 3 ad 1.
[85] Denz. 801.
[86] *Heb* 11,6.

[87] *De Veritate*, 14, 11.
[88] *Acts* 4, 12.
[89] *S.Th.*, II-II, 2, 8.
[90] *S.Th.*, I-II, 89, 6.
[91] *S.Th.*, II-II, 2, 8.
[92] *S.Th.*, II-II, 10.
[93] *S.Th.*, II-II, 10, 4.
[94] *S.Th.*, II-II, 81, 3-4; *S.c.G.*, III, 120 n. 29, 26.

LA "NOVITÀ" DELL'UMANESIMO CRISTIANO: IL PRIMATO DELLA LIBERTÀ E DELL'AMORE

SANTINO CAVACIUTI

While classical humanism is characterized, philosophically, by the primacy of the intellect, authentic Christian humanism is characterized by the primacy of liberty and love, which is the 'maturation' of liberty and finds its fundamental expressions first in God, that is, limited to the action 'ad extra', in the Creation and then in the Incarnation and Redemption. Such Christian primacy of liberty and love has however been 'imprisoned', on a philosophical level, by persistent intellectualism (which has crossed the whole history of western thought), and only in recent times seems to emerge explicitly, so that it can form the historical task of the Christian thought at the beginning of this third millennium. On the grounds of this conception and of the spirit of St Thomas himself, always attentive to the truth, wherever the truth is, it is possible to see, in the 'Doctor Angelicus' a certain overcoming of pure intellectualism, at least in the last phase of his thought.

1. Premessa

Il concetto di "umanesimo" ha certamente una sua unità – quella della centralità dell'uomo –, ma presenta pure varietà di forme, tanto da dover riconoscere che esistono diversi "umanesimi", a seconda dei vari concetti dell'uomo, sia, precisamente, dell'uomo in sé, sia dell'uomo nel rapporto con i suoi simili e, più ancora, con il Trascendente.

Al di là, comunque, di tutte le differenze – e ciò sin dall'antichità: si pensi, ad esempio, a quello che possiamo chiamare l'umanesimo di Protagora rispetto a quello di Socrate –, si era venuta imponendo, nella stessa antichità classica, una certa forma unitaria di umanesimo nel suo elemento di fondo, generico quanto mai, ma tenace, tanto da attraversare l'intera storia della civiltà occidentale, sino a fondersi, in certo modo, con il cristianesimo.

Quest'ultimo – voglio dire il cristianesimo –, che portava in sé un'essenziale "novità" nella concezione dell'uomo, e non solo dell'uomo, è rimasto

come "imprigionato", in quanto "umanesimo" – è una tesi che cercherò di spiegare un poco più avanti – dall'umanesimo classico, e solo in questi ultimi tempi sembra emergere nella sua più vera autenticità; dico ciò a livello, solo a livello di "umanesimo", appunto, e, più precisamente, a livello di umanesimo filosofico: l'autenticità cristiana ha avuto modo di emergere sin dall'inizio in tante altre forme ed altri livelli, certamente.

L'accento, dunque, del mio discorso cade sull'idea di "novità" dell'umanesimo cristiano, una "novità" – ripeto – che è rimasta seminascosta sino quasi ai nostri giorni, e che bisognerebbe – io ritengo – fare emergere sempre più: potrebbe essere questo un compito che attende il pensiero cristiano nel terzo millennio della nostra era.

2. L'umanesimo classico: il primato della "ragione"

Per avvertire la "novità" – come dicevo – dell'umanesimo cristiano, è necessario aver presente l'essenziale dell'umanesimo classico, di ascendenza greca soprattutto, ma che, ripreso dai romani, è rimasto pressoché intatto in tutta la storia dell'occidente, sino ai nostri giorni. È l'umanesimo fondato sul primato della "ragione" e, per essa, del "conoscere". Di tale primato può essere presa come espressione significativa ed emblematica la definizione dell'uomo: quella cioè dell'uomo quale *animal rationale*.

E poiché l'idea del Trascendente viene formulata, più o meno sempre, sulla base dell'idea che si ha dell'uomo, lo stesso Trascendente è stato concepito soprattutto come "Pensiero". Dico "soprattutto", perché tale mi sembra il concetto più strettamente filosofico di Dio e più pregnante nella storia del pensiero occidentale, al di là di altri concetti pur significativi e veri: come quelli di "infinito", "onnipotente", "Bene" (infinito) etc. e perfino quello, altrettanto filosofico, ma meno legato all'idea dell'uomo, meno "umanistico", si potrebbe dire, cioè il concetto di Dio quale *Ipsum esse per se subsistens*.

Si tratta, preciso, di concetti veri, ma che sono lontani o comunque alquanto diversi, senza esserne opposti, al concetto cristiano di *Dio* e, per esso, al concetto dell'*uomo*. Ho messo qui in primo piano il concetto di Dio, rispetto a quello dell'uomo, in quanto, laddove nel pensiero classico e tradizionale l'idea di Dio era formulata sulla base dell'idea dell'uomo, nella concezione cristiana – voglio dire più autenticamente cristiana – è la concezione dell'uomo – come vedremo – che è formulata sulla base della concezione di Dio.

Qui mi sono limitato a richiamare, dell'umanesimo classico, la concezione fondamentale dell'uomo e, per essa, di Dio; concezione che, come

tale, costituisce il nucleo dello stesso umanesimo. Ma è evidente che l'umanesimo classico non si limita alla concezione dell'uomo. Esso ha avuto una sua ricchissima esplicazione nel campo del pensiero *filosofico*, anche al di là dell'antropologia e della teologia (razionale), e ancora nel campo del *diritto*, in quello dell'*arte* etc., per ricordare gli ambiti fondamentali dello stesso umanesimo: ambiti di *filosofia*, *diritto* e *arte*, da intendersi qui nel senso più pregnante e ricco di tali espressioni, dove cioè il *filosofico* comprende tutto il sapere "teoretico", il *diritto*, il "pratico" dell'organizzazione sociale, l'*arte,* l'intero "fare" produttivo dell'uomo.

L'umanesimo classico, insomma, mentre, da un lato si fonda sul primato della "ragione", lascia spazio pure ad altri ambiti dell'umano, in una conferma – si potrebbe dire – che la "ragione" non lo esaurisce, e che nell'uomo esistono altre potenze, altri ambiti, che non sono del tutto ripresi dalla pura razionalità.

3. L'umanesimo cristiano: il primato della "libertà"

Volendo tradurre in formule – bisognose, certo, di spiegazioni, determinazioni etc. – il senso dell'umanesimo cristiano, direi che, laddove l'umanesimo "classico" è fondato sul principio della *ragione*, l'umanesimo cristiano è fondato sul primato della *libertà*. E sta qui, pertanto, la "novità" di tale umanesimo, una novità che tuttavia, si può pensare, non si è ancora fatta completamente luce, pur essendo da sempre acquisiti i fondamenti su cui si appoggia.

E anzitutto vorrei appunto richiamare codesti fondamenti. Si tratta – io ritengo – di fondamenti di ordine teologico, almeno in parte, a differenza – come ho accennato più sopra – di quanto avviene nell'umanesimo "classico", per il quale il punto di partenza è l'uomo stesso.

Ora, il primo di tali fondamenti è il principio – e "fatto" – della "creazione". In forza di questo principio, bisogna riconoscere che Dio, da cui il mondo e l'uomo dipendono, non è, non può essere puro Pensiero, ma deve essere anche (uso per il momento questa congiunzione "anche", che poi – come vedremo – sarà superata), è anche, dico, "libertà".

Il concetto di "creazione" comporta, infatti, la libertà del creante. Il "creare" è un atto di "libertà". All'origine dell'universo e dell'uomo, non c'è solo il "pensiero" o un mondo di "idee", ma c'è una "volontà libera". E poiché l'Assoluto, Dio, va concepito come l'assoluta "semplicità", è necessario concepirlo anzitutto come Libertà, una libertà creatrice e come tale onnipo-

tente, poiché è questo che emerge anzitutto nel fatto della creazione (e viene così superato ed eliminato quell'"anche", sottolineato appena sopra). Il "pensiero", e l'"idea", dovrà sì, essere riconosciuto in Dio, quale ragione ultima – fra l'altro – della razionalità presente nell'universo, creato da Dio, ma sarà raggiunto dalla mente umana attraverso un ulteriore anche se immediato passaggio di "riflessione" rispetto a quella che riconosce in Dio la "libertà". Si tratta di un'"ulteriorità" logica, più che psicologica. E poiché Dio bisogna pensarlo – ripeto – come assolutamente "semplice", bisogna pure ritenere che in Dio il pensiero, l'idea, è all'interno della sua libertà. Per ora mi limito a questa formulazione generica: un approfondimento e una conferma si potrà averla con la considerazione di quello che io dico "il secondo fondamento" dell'umanesimo cristiano: cioè l'idea di Dio quale *Amore*. È di questa seconda idea caratteristica del cristianesimo che devo ora parlare.

Ho già ricordato, poco sopra, alcuni dei principali concetti con i quali è stato indicato Dio nella filosofia tradizionale. Ma, al di là di tali concetti, ne esiste un altro, che è caratteristico del cristianesimo, anche se è rimasto in ombra, a motivo del prevalente intellettualismo cui ho accennato più sopra. È il concetto di Dio come *Amore*: *è il Deus caritas est*.

Ora, questo concetto è stato, sì, accettato, messo in relazione, fra l'altro, con la creazione – dico "tra l'altro", perché ancor più facilmente ha potuto essere messo in relazione con il mistero dell'"Incarnazione" –, ma non mi pare che sia stato messo in relazione, almeno così esplicitamente, con la "libertà". A questo proposito mi permetto di accennare a una tesi, che ho fatto mia sulla base di vari elementi ritrovati in certe correnti di pensiero (soprattutto francese: come quelle di L. Lavelle, A. Forest,[1] G. Madinier e altri): è la tesi che l'"amore" è come la "maturazione" (l'espressione è mia) della libertà. Invero, la libertà non è qualche cosa che è data una volta per sempre, ma è radicalmente una "possibilità", cioè possibilità di "realizzazione" di se stesso e, insieme, di "posizione in essere", liberamente appunto (non deterministicamente, come nel mondo della natura), di qualche cosa di nuovo. E, il "porre in essere", donare l'essere è proprio dell'amore. Pertanto la libertà che si autorealizza, che, da "possibilità", si fa "creatività" in atto, si chiama ed *è* "amore".

Se dunque si riconosce che Dio è libertà, si riconosce anche perché egli sia amore. Dio infatti, in quanto "libertà", bisogna concepirlo come libertà "realizzata" – *ab aeterno* realizzata – e quindi bisogna riconoscerlo come Amore.

Da qui anche la sua "creatività". Se si concepisce Dio come Libertà e Amore, si capisce come Egli sia pure Creatore. Non che la "creazione" del

mondo proceda "necessariamente" da Dio, ma essa risulta "conforme" alla natura di Dio: si inserisce, liberamente, essendo Dio Libertà, nella natura di Dio, e, in modo ancor più immediato, si inserisce nella natura di Dio in quanto Amore: è proprio dell'amore comunicare se stesso – come ha rilevato il già citato Clavell – non per necessità determinista, ma appunto per amore, cioè in forza di una libertà che io dico "maturata".

Ed ancora, e più, è su questa linea che è dato avvertire, non dico la ragione determinante, necessaria, della Incarnazione e Redenzione, ma certamente la conformità della medesima con la natura di Dio, cioè di Dio quale Libertà-Amore.

Sino a qui ho parlato di Dio, e non, direttamente, dell'umanesimo cristiano. Ma quanto ho riferito costituisce appunto la base, come ho detto, dell'umanesimo cristiano, il quale non parte – io penso – dal concetto dell'uomo prescindendo dal concetto di Dio, ma "traduce", in certo senso, nell'uomo, a infinita distanza, certamente, quello che è proprio di Dio. D'altra parte, per il cristiano, l'uomo è "figlio di Dio". Pertanto, se si vuole conoscere l'uomo, è necessario rifarci alla natura di Dio. E anche questo è un aspetto della "novità" dell'umanesimo cristiano.

Certamente, l'umanesimo cristiano – come ogni umanesimo – si esplica e si articola in una rete infinita di svolgimenti teorici e pratici, ma anch'esso ha il suo punto centrale e basilare nel *concetto di uomo*. E tale concetto non sarà più quello dell'uomo come *animal rationale*, ma, io direi, quello di uomo quale ente "libero", con una essenziale precisazione, però, che è la seguente (ne esprimo la formula, e poi ne darò la spiegazione): l'uomo è "un essere corporeo e libero 'chiamato' a realizzare se stesso nell'amore".

L'essere libero non è qualche cosa di definitivo, di "terminale": è nell'essenza della libertà avvertire l'istanza della propria realizzazione. Pertanto l'uomo, proprio in quanto "libero", è un "chiamato", cioè chiamato a realizzare se stesso. È questa la fondamentale e del tutto sicura "vocazione" dell'uomo, l'unica del tutto sicura. Mi pare possa essere discretamente chiaro, adesso, perché e in che senso l'umanesimo cristiano sia caratterizzato, nel suo fondamento, cioè nella concezione dell'uomo, dal "primato della libertà", invece che dal "primato della ragione".

4. La mancata emergenza, a livello filosofico, dell'autentico umanesimo cristiano

Come ho accennato all'inizio, la forma di umanesimo appena sopra delineata, pur avendo avuto diverse manifestazioni nell'ordine "pratico" – in

fondo, ogni attività autenticamente cristiana, incominciando da quella dei Santi, è una espressione di umanesimo cristiano –, non è emerso, invece – così mi pare –, a livello teoretico, dove la concezione dell'"uomo" e dell'umano è rimasta, più o meno, quella "intellettualistica", quella dell'*animal rationale*. Si è continuato a privilegiare l'intelletto, e, per esso, il "conoscere" e, supremamente, il "contemplare", nonostante nobilissime eccezioni, come quella – potremmo dire – del "tomista" Dante Alighieri, il quale nel momento culminante del suo "viaggio", presenta Dio come Amore, e dell'uomo di fronte a Dio evidenzia, non l'intelletto, ma il "disiro" e il "velle", che sono appunto espressioni della libertà o comunque connesse con la medesima:

Ma già volgeva il mio disiro e il velle
Sì come rota ch'igualmente è mossa
L'Amor che move il sole e l'altre stelle (*Par*. 33, 143-145).

Ma, a parte, dico, la versione "pratica" dell'umanesimo cristiano e a parte l'intuizione di qualche genio – come l'Alighieri –, a livello teorico è continuato, anche nell'era cristiana, il prevalente intellettualismo, in parallelo e non in fusione con l'umanesimo "pratico" della libertà-amore (dico "pratico" nel senso che nel concreto della vita ed esperienza cristiana, è emersa subito la libertà-amore). Credo non ci siano dubbi sulla persistenza nel concetto dell'uomo come *animal rationale*, ed è proprio tale concetto che detta legge poi nella esplicazione della vita e dei valori che l'uomo deve perseguire, in parallelo – come dicevo – con il più autentico umanesimo "pratico" cristiano.

Tale concetto comporta, fra l'altro, una specie di dicotomia tra la sfera della ragione, della pura ragione, del puro "conoscere", e la sfera del "morale". Da qui si può pensare, anche lo sviluppo, il grande sviluppo dell'aspetto tecnico dell'umanesimo, uno sviluppo che, essendo, in certo senso, "astratto" – come ora preciserò –, ha finito o finisce per tradire lo stesso spirito umanistico da cui era partito, rivolgendosi perfino contro l'uomo stesso. L'umanesimo, invece, che io dico della libertà-amore, fonda in sé le due sfere del *conoscere* e del *fare morale*. Le fonde, precisamente, nella formula dell'uomo come "chiamato", in forza del suo stesso *essere*, a realizzare se stesso, a realizzarsi nell'amore: non dunque in un "astratto" "conoscere" (conoscere il mondo della natura), ma in una integrale promozione del proprio essere, e, con la promozione del proprio essere, in un operare la promozione del proprio simile. Sinteticamente, si potrebbe dire che la definizione veramente cristiana dell'uomo non è tanto quella dell'uomo quale "animale razionale", quanto piuttosto quella di "animale morale", cioè "morale" in quanto segnato essenzialmente da una "vocazione": quella di realizzare la propria "libertà".

Di questa concezione che direi "sapienziale" cristiana, in cui il teoretico è fuso con il morale, si sono fatti interpreti – mi pare – certi nobili e acuti rappresentanti del monachesimo medioevale – come ha mostrato, ad esempio, Aimé Forest nel suo lungo saggio, scritto per l'*Histoire de l'Église* di Fliche e Martin, vol. XIII: *Le mouvement doctrinal du IX au XIV siècle*, I: *De Jean Scot Érigène au siècle des universités*, oltre che in altre numerose monografie di autori medioevali –; ma era rimasta una voce che non aveva oltrepassato, normalmente, le mura dei monasteri. Complessivamente l'intellettualismo ha continuato ad essere predominante e ha impedito, si potrebbe dire, di giungere a una piena ed esplicita formulazione di un unitario e autentico umanesimo cristiano.

5. L'attuale "risveglio" dell'umanesimo cristiano

A differenza di tanta filosofia tradizionale, anche in ambito cristiano, questo nostro tempo è caratterizzato, nel campo teologico anzitutto, dall'emergere – mi pare – del concetto di Dio quale Amore, concetto che era rimasto come in penombra, ad eccezione della dottrina relativa allo Spirito Santo, concepito appunto come l'Amore di Dio, dove però tale Amore, pur "divino" e anzi sostanziale in Dio, era concepito, in certo senso, come "derivato" (dal Padre e dal Figlio). In questi ultimi tempi, invece, si è venuto affermando sempre più il concetto di Dio come amore in senso assoluto, come la "sostanza" stessa di Dio, anche al di qua del Mistero trinitario, che, a sua volta, viene interpretato come integralmente fondato sull'amore.

Ho presente, a questo proposito, fra le altre, le suggestioni provenienti dal pensiero di P. A. Florenskiy, secondo il quale Dio "è atto sostanziale di amore".[2] Ho presente pure il teologo B. Forte, che scrive: "Per il Nuovo Testamento è il Padre che è Amore, più precisamente il Padre è la sorgente eterna, la gratuità, la sorgiva pura dell'amore".[3] Lo stesso B. Forte, in un altro volume di Autori Vari, da lui curato, scrive: "Per il cristiano credere in Dio significa confessare con le labbra e con il cuore che Dio è Amore … i Tre sono veramente Uno nell'amore".[4]

Con questo richiamo al pensiero di certi teologi non intendo entrare in un discorso teologico in senso stretto: voglio soltanto esemplificare un'idea che viene incontro a una concezione nata in sede di discorso filosofico, nel quale essa intende rimanere, e che ha trovato in certe correnti della teologia contemporanea, mi sembra, un suo riscontro, come, d'altra parte, que-

sto emergere, nella riflessione teologica, del concetto di Dio come Amore, può trovare – è una mia ipotesi, forse troppo ambiziosa –, può trovare, dico, nell'idea del primato della libertà – un primato antropologico e ontologico –, un suo riscontro e una sua conferma anche razionale, o, per meglio dire, una sua "ragionevolezza" a livello filosofico.

In verità, il primato della libertà a livello *antropologico* può essere tradotto – è questa un'altra tesi fondamentale, la quale esigerebbe certamente una sua giustificazione, che non è possibile offrire in questa sede se non per accenni –, può essere tradotta, dico, a livello *ontologico*, nel senso di concepire *l'essere* come "iniziativa", come "creatività", cioè appunto come "libertà" (nel senso di "iniziativa"). Come nella filosofia tradizionale si è giunti a concepire *l'essere*, nella sua ultima realtà, quale "pensiero" (o "idea" etc.) sulla base dell'essere dell'uomo come costituito dal pensiero, così si può giungere – io dico – a concepire *l'essere* come *libertà* sulla base della libertà quale essere proprio dell'uomo in quanto tale. E se si concepisce l'essere come *libertà*, è possibile avvertire la "ragionevolezza" – non voglio dire la "prova" razionale – della concezione di Dio come amore, in quanto l'Amore – lo si è visto più sopra – è sulla linea della libertà, ne è la piena realizzazione.

6. Intorno al superamento dell'intellettualismo in San Tommaso

Sarebbe ora interessante vedere se anche nel San Tommaso della grande dignità della "ragione", non sia subentrato, negli ultimi anni della sua vita e della sua meditazione, un qualche senso del primato dell'*amore* sulla *ragione*, tanto da poter riconoscere pure in San Tommaso – come sarà poi in Dante – un antesignano, all'estremo della sua meditazione, del più autentico umanesimo cristiano.

Certamente sta il fatto, secondo gli studi più recenti, che l'intero pensiero medioevale risulta molto più complesso e diverso da come lo si pensava.[5] E per ciò che riguarda direttamente il Dottore Angelico si riconosce ormai l'esistenza di una certa *evoluzione* nel suo pensiero, riscontrabile in alcune sue opere, come il *De Malo*, e la II-II della *Summa Th*. Si tratta di un'evoluzione, in particolare, che ha mitigato alquanto il suo *intellettualismo*.[6] Così, per esemplificare, e soprattutto per rilevare l'emergere dell'amore – della "carità" –, nella II-II della *Summa*, la Fede, da "contemplativa" (come nel *De Veritate*), diventa "pratica", in quanto deve esercitarsi attraverso la "carità".[7]

Tale "emergenza" della "carità" viene notata in San Tommaso a partire dall'Ufficio del SS. Sacramento, cioè dal periodo di Orvieto,[8] nel quale periodo, forse, o almeno in quello seguente "romano", Tommaso scrive il Commento al *De divinis nominibus* dello Pseudo Dionigi, attraverso cui vengono assorbiti motivi neoplatonici che "sfumano" alquanto lo spirito aristotelico;[9] a tale "sfumatura" avrebbe contribuito pure il crescente influsso di Sant'Agostino.[10]

Per ciò che riguarda ancora più direttamente la mia tesi, vorrei rilevare che, secondo il padre Chenu, San Tommaso, nella *Tertia pars* della *Summa*, a differenza dello stesso neoplatonismo plotiniano, che scartava "la libertà di Dio come una imperfezione inintollerabile", "sa congiungere … la scienza del necessario e il rispetto della contingenza e di un amore sempre libero".[11]

Questi accenni a una certa evoluzione di San Tommaso verso un superamento dell'intellettualismo aristotelico vogliono essere soltanto simbolici di un possibile, forse (anche se soltanto virtuale), movimento del pensiero di Tommaso, se non verso la tesi da me esposta, almeno nella direzione della medesima.[12]

Sta certamente il fatto che nell'attuale dibattito sul significato del tomismo nel pensiero contemporaneo;[13] si avverte in particolare la necessità di uno studio ampio e approfondito intorno alla sua evoluzione.[14] Io formulo l'augurio che anche nel Terzo Millennio dell'era cristiana non venga a mancare, se non la "lettera" in tutta la sua estensione, almeno lo "spirito" dell'opera di San Tommaso, e, per essa, la capacità di armonizzare così sapientemente l'insieme dei dati della fede con quelli offerti dalla più ampia riflessione umana, in una riconferma illuminata dell'autentico umanesimo cristiano.[15]

[1] Intorno all'idea della libertà-amore quale "donazione", si sofferma, in particolare, Lluís Clavell nell'articolo intitolato, appunto, "Libertà e donazione" in AA.VV., *Sanctus Thomas de Aquino doctor hodiernae Humanitatis*, Libreria Editrice Vaticana, 1995, pp. 109-115.

[2] Cf. AA.VV., *La Trinità e il pensare*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 216-217.

[3] In AA.VV., *Trinità*, Città Nuova, Roma 1989, p. 121.

[4] In AA.VV., *Trinità*, S. Paolo, Alba 1996, p. 171.

[5] Cf. H. Jacobs, *Rec*. a AA.VV. "Saint Thomas et l'onto-théologie", Actes du colloque tenu à Toulouse les 3 et 4 juin 1994, *Nouvelle revue théologique*, 1996, p. 756.

[6] Cf. R.A. Gauthier, "La date de l'Étique", pp. 98-104, in J.P. Torrell, *Tommaso d'Aquino*, ed. Piemme, 1994, p. 277.

[7] Cf. J.M. Ramirez, *De hominis beatitudine*, Madrid 1942, pp. 192-193, in J.P. Torrell, *op. cit*., pp. 276-277.

[8] Cf. J.P. Torrel, *op. cit.*, p. 277.

[9] Cf. *ibidem*, p. 251.

[10] Cf. *ibidem*, p. 277.

[11] M.D. Chenu, *Introduction* à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, Monréal-Paris 1954, p. 271, in J.P. Torrel, *op. cit.*, p. 180. A proposito della "necessità", viene rilevato, dal medesimo Chenu, come per San Tommaso la teologia non sia una scienza del necessario – al modo aristotelico – ma piuttosto una "organizzazione di dati contingenti ricevuti dalla rivelazione" (J.P. Torrell, *ibidem*, pp. 180-181). Ad attenuare l'aristotelismo in San Tommaso ha influito pure la "vena platonica", assimilata attraverso lo Pseudo Dionigi (*ibidem*, pp. 151-152); così che, a differenza di quanto si riteneva un tempo, non si vede più in Tommaso un puro aristotelico (*ibidem*, p. 153).

[12] Noto nuovamente che la stretta relazione tra il concetto di Dio come Amore e il "fatto" della "creazione", tanto da poter capire così la ragione, una certa ragione della creazione, è espressa fra l'altro dal già ricordato Lluís Clavell, nell'articolo citato su "Libertà e donazione", articolo di "ispirazione", appunto, tomista.

[13] Cf. P. Évrand, *Rec*. AA.VV., "Saint Thomas au XXe siècle. Colloque du centenaire de la Revue Thomiste", Toulouse 1994, *Nouvelle Revue Théologique*, 1996, p. 755.

[14] Cf. J.P. Torrell, *op. cit.*, p. 278.

[15] Nel *De Malo* San Tommaso dice che in rapporto all'*oggetto* il principio del movimento procede dall'intelletto (il bene conosciuto muove la volontà); ma in rapporto al *soggetto* il principio risiede nella volontà, che muove sé e le altre potenze (*Quaestio VI, art. unicus, responsio* – cf. p. 626 della ed. del *De Malo*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2001). Io direi che ciò vale in una visione "greca" – o pre-cristiana – della realtà, in una visione, cioè, in cui l'"oggetto" esiste in sé, prescindendo dal "soggetto". Ma nella visione "cristiana", l'*oggetto* è posto in essere dal "soggetto", o, meglio, dal Soggetto assoluto, Dio. Pertanto, almeno parlando in assoluto, bisognerebbe dire che il "principio del movimento" è tutto nella volontà, poiché è essa che ha prodotto l'"oggetto". Certamente, a livello "creaturale", l'"oggetto" si trova di fronte al "soggetto" – che non lo ha creato –, e quindi per "muoversi" verso di lui, deve in qualche modo averlo prima "conosciuto". Ma forse questo si verifica a un livello in certo modo "astratto", o almeno superficiale: quando e nella misura in cui la creatura accede alla realtà dell'"amore", quando cioè la sua libertà "matura" nell'amore, essa, la creatura, tende ad assimilarsi a Dio e pertanto tende a muoversi essa direttamente verso l'oggetto, prescindendo da una preordinata "conoscenza" del medesimo: direi che lo "conosce" amandolo. In questo modo si potrebbe forse valorizzare, pur trasformandola, per la tesi da me esposta, l'idea che ci viene dal passo di San Tommaso da cui è partita la mia riflessione.

CONCEPTO DE PERSONA.
EL "YO CONTINGENTE" FRENTE AL "YO SUSTANTIVO"

AQUILINO CAYUELA CAYUELA

Postmodern thought defines *person* as a *self-contingent*, a slight individual submitted to an eventful life, without ground nor substance, determined by the necessity of nature and by the ups and downs of misfortune. Rorty propounds to assume this thesis without hesitation. In contrast to this contemporary proposal, Christian thought offers a *substantive concept of person*, bound to the Creator and reality, with reference to a horizon of meaning, and maintained by a metaphysical order. The foundations of this *personalist* conception of human being are laid in St Thomas's philosophy, which links person to God and reality, expounding a 'strong' and referenciated conception of person, linked to a meaning. The theme of this paper explains these different notions of person, making the appropriate comparisons among them.

Hablar hoy día del término *persona* resulta un tanto confuso y relativo dado el carácter contingente que en estos tiempos se ha atribuido al concepto. Se apela a él como un imperativo abstracto cuando alguien en un debate televisivo quiere que se respeten sus opciones vitales, por ejemplo su condición sexual, y en última instancia, como petición de principios apela a "soy persona". Esto ocurre en el mejor de los casos y en el peor, lamentablemente más común, lo que ocurre es que el concepto persona se entiende como "creación de sí mismo", es decir, como un yo individual, aislado y contingente que está por hacer. "Ser persona" es algo que uno ha de ganar con el tiempo y el espacio con que cuenta alguien de forma azarosa. Es una construcción de mi "yo contingente", un "yo" con el que me encuentro arrojado en este mundo, un "yo vacío", insignificante, en el sentido de que carezco de significado y estoy irremediablemente destinado a la nada, a la muerte. Este "yo" es además fruto de una serie de circunstancias casuales: una relación sexual entre un hombre una mujer, donde más o menos se ha dado un cierto amor, quizás mucho, quizás nada. La protagonista de la novela *La insoportable levedad del ser* de Milan Kundera hace esta misma

reflexión: de seis pretendientes que tuvo mi madre se casó con el último, con el más impulsivo, con el más viril, con el que no tuvo precaución alguna cuando tuvieron su primer encuentro sexual. Fruto de esta situación azarosa fue concebida Teresa y bajo este sino vino al mundo. La novela de Kundera es un ejemplo de la concepción que existe hoy de la persona: somos leves y contingentes, nuestra vida carece de peso, de suelo. Somos individuos aislados, sin consistencia y sometidos a fuerzas incontroladas y desconocidas, el destino o fortuna que sigue un proceso irracional y ciego. Frente a este "aciago demiurgo" solo queda la creatividad de cada uno, la capacidad de afrontar lo cotidiano desde mi pequeña mente y mis pequeñas cualidades con las que día a día me voy reinventando.[1]

El origen de esta mentalidad posmoderna que hoy nos invade lo encontramos en dos autores del siglo XIX cuya sombra es alargada: Nietzsche y Freud. A Freud hasta hace bien poco era partidario de suprimerle pues aunque su influencia en el cine contemporáneo está arraigada (A. Hitchcock, W. Allen, o el propio P. Almodovar) y el psicoanálisis sigue siendo práctica habitual al otro lado del Atlántico parece que los europeos hemos abandonado, al menos en la psicología, la mayor parte de sus teorías y fantasías, pero la lectura que de él hace Rorty me hizo darme cuenta de hasta que punto hoy su concepción de las cosas y de la persona lo hacen vigente en el inconsciente colectivo. Rorty entiende que Freud fundamenta el "yo contingente" contemporáneo en el sentido que sostiene que cada uno de nosotros somos el fruto de una serie de acontecimientos azarosos que nos marcaron la infancia y constituyen hoy nuestro "yo":[2] los padres que tuvimos, las relaciones de afecto, los traumas y sufrimientos, la educación que recibimos fueron un cúmulo de circunstancias contingentes que constituyen lo que hoy somos, luego, según esta visión, efectivamente hoy somos leves consecuencias de nuestra levedad originaria.

Nietzsche es sin duda quien más peso tiene en la concepción actual y presenta al ser humano como una realidad por hacer, negando toda trascendencia y toda metafísica. Es aquí, en esta vida, en el día a día, donde el hombre se ha de crear constantemente "haciendo de su vida una obra de arte". Nietzsche invierte la metafísica de la modernidad y define a la persona como "voluntad de poder" devolviéndonos a la "ley de la jungla", solo el fuerte, el capaz de recrear su vida mediante sus instintos y su voluntad alcanza la categoría de persona o, más bien, de super-hombre. En esta misma línea Sartre define al hombre como "pasión inútil", es una nada que está por hacerse para luego volver a la nada. Proust en su "busca del tiempo perdido" redescribe su propia existencia redescribiendo al mismo tiem-

po a todos aquellos que le han redescrito a él reconsiderando las vidas de quienes le han rodeado como meras contingencias y liberándose de la autoridad de éstos. La vida de Proust es una mera contingencia que se ha visto rodeada de otras particulares contingencias (sus padres, Swann, Guermantes, etc.).[3]

Frente a esta posición extendida contemporáneamente que supone un "neonominalismo" el cristianismo sostiene un concepto de "persona sustantivo", la persona creación de Dios, "hecha a su imagen y semejanza", no es un ser individual, aislado y contingente sino un ser amado por Dios desde la eternidad y redimido en Jesucristo quien nos presenta a Dios como Padre y por su filiación nos hace "Hijos de Dios". Es un ser con entidad, con suelo y vinculación porque hemos sido amados por Dios desde el principio y estamos destinados a un fin significativo, un fin bueno.

Para E. Mounier es el cristianismo quien aporta una visión decisiva de *persona* que como indica en *El personalismo*,[4] aún hoy "no se aprecia en toda su magnitud" el cambio que supuso la noción cristiana de persona, recogemos su explicación:[5]

– El problema de "lo uno" y "lo múltiple" donde la multiplicidad resulta un mal, queda superado en el cristianismo por la concepción de la creación *ex nihilo* de un Dios creador y providente que lleva a la persona a la existencia por amor y la conduce a su destino de plenitud. Ya no es el "Ser supremo que constituye la unidad del mundo por la abstracción de una idea", sino un Dios personal con capacidad de multiplicar indefinidamente sus actos de amor singulares. La multiplicidad lejos de ser un mal es superabundancia de amor. En este punto Santo Tomás se enfrenta al aristotelismo averroísta defendiendo la *individualidad de la persona* frente a la necesidad averroísta de "imaginar un alma común a la especie humana" que suponía "la disolución de la persona en un entendimiento único e impersonal".

– El individuo humano no es un cúmulo de participaciones de distintas realidades (materia, ideas, etc.), sino un todo indisociable una *unidad sustancial* que supera la multiplicidad.

– Sobre las personas no reina la tiranía arbitraria de un *fatum* o destino, ni un pensamiento abstracto e impersonal, ni unas fuerzas ciegas de la naturaleza indiferentes al destino de los hombres. Por el contrario, un Dios personal y providente cuida de las personas y se preocupa de su bien comunicándoles y "otorgándoles una libertad análoga a la suya y devolviéndole generosidad por generosidad", hay comunicación de bien e interpersonalidad en el amor, y en este sentido en Santo Tomás una *ética del bien*.

– El movimiento profundo de la existencia humana no supone una asimilación a la realidad abstracta de la naturaleza o las ideas, ni una acepta-

ción resignada de las fuerzas ciegas del *fatum*, a modo estoico, sino en cambiar "el núcleo de su corazón", la mentalidad y la voluntad (*metanoia*). Es en la *interioridad* en "lo íntimo del corazón donde se decide, por la elección personal, esta transmutación del universo".

– A este movimiento es llamado el hombre desde la *libertad*, que es constitutiva de la existencia creada. Dios prefirió crear al hombre libre, libre incluso de *pecar*, es decir de rehusar de su destino salvífico.

– Por último la Encarnación supone "la unidad de la tierra y el cielo, de la carne y el espíritu, el valor redentor de la obra humana una vez asumida por la Gracia". La historia colectiva de la humanidad adquiere un horizonte de sentido, un sentido cósmico. La Trinidad aporta la idea sorprendente de un Dios que es una relación de amor interpersonal entre tres personas. Precisamente es a raíz de las controversias trinitarias y cristológicas, de los primeros siglos, donde se origina la noción de *persona* y un avance importante fue, tras el prolongado extravío de interpretaciones platónicas y agustinianas, la defensa de San Alberto y Santo Tomás de la dignidad de la materia y la defensa de la unidad sustancial del ser humano.

En la teología moral contemporánea, desde el posconcilio, la clave *personalista* ha sido la más prolífica y ha traspasado la mayoría de las morales propuestas en estos años, sin embargo, en estas morales, que legítimamente querían salir del "legalismo" y "fisicismo" de la "manualística" anterior, pero han acabado por tomar también lo externo a la acción humana como fuentes de moralidad, es decir, en el campo teológico también el *procedimentalismo* ha triunfado. Para evitar esto es necesario recuperar un *personalismo fuerte*, es decir una concepción de *persona* situada sobre un suelo metafísico consistente, vinculada a la realidad y al bien, tal como la presenta el Aquinate, y no suspendida en un antropocentrismo sin referencias reales.

El valor moral excepcional de la categoría de *persona* viene sin duda de su singularidad, su *irreductible dignidad*, cada persona es "única e irrepetible" esto implica que es imposible e inadecuado definirla desde términos o categorías "no personales", y además si la persona es irreductible a cualquier objeto su obrar humano-moral no se puede reducir tampoco a la naturaleza, el ámbito moral no es el ámbito de la naturaleza, no es relación con cosas, sino que es el ámbito de la *interpersonalidad*, a saber, los bienes son referentes siempre a lo personal, a relaciones con Dios, con el prójimo con sí mismo. Así los preceptos de la *ley divina* refieren en su *primera tabla* a la relación de una persona con Dios personal, (amar a Dios, honrarle, rendirle culto), y la segunda tabla a la relación de una persona con su prójimo (honrar a los padres, respetar los bienes y relaciones de los demás, la vida

de los otros, su honor y dignidad). Desde esta perspectiva personalista, que encontramos en Tomás de Aquino, anclada en una metafísica, en una realidad significativa y con contenido, podemos hablar de una moral sustantiva, con contenido real y al tiempo personal. La bondad, los bienes son una comunicación y donación de Dios, teniendo en cuenta que la realidad tal como la expresa Santo Tomás no son una imposición ni un determinismo ciego sino, lo acabamos de indicar, *una comunicación de bien y de amor*.

La visión moderna, desprendida del teocentrismo, centra el bien en la persona de manera, lo suficientemente radical, que excluye el anclaje metafísico y la referencia a Dios creador y providente de esta forma como muy bien Kant desarrolla el bien es, y no puede ser de otro modo, *una buena voluntad*.[6] Santo Tomás habla también de *buena voluntad* pero en él esta requiere un bien distinto de ella. Se presenta así en la modernidad un significado específico de bien separado del bien ontológico. El bien tiene una doble dimensión afecta siempre a la persona, a su interioridad, pero es "real", se da en la realidad, y, en este sentido, se da en la naturaleza y ¿cómo se da? ¿Cómo se visibiliza y concreta? En la "acción personal" o en la acción de una persona: sea en la acción de Dios sobre sus criaturas, en su providencia, en su historia de salvación, sea en las acciones ordenadas de los hombres, participantes por la ley (moral) y la gracia de la bondad de Dios. Así el Concilio Vaticano II entiende que los criterios de moralidad "deben tomarse de la naturaleza de la persona y de sus actos".[7]

Para Blondel la acción[8] es una "síntesis del querer, del conocer y del ser", es el punto donde converge la dimensión intelectual y moral del hombre y por esto distingue entre "voluntad deseante" (*volonté voulante*) y "voluntad deseada" (*volonté voulue*) donde la primera es la aspiración infinita del hombre a la felicidad, identificada con la *voluntas ut natura* de la escolástica, lo que el Angélico denomina el "desiderium naturale videndi Deum" y la segunda es la voluntad cotidiana y concreta, explícita y libre de cada persona. Lo que llama "primera onda"[9] quiere armonizar la relación entre hombre y naturaleza material, la "segunda honda" constituye la vida interior, en la "tercera honda" busca realizar su vida personal en el amor y la comunión con los otros, en la "cuarta" el amor es fuente de la vida familiar, en la "quinta" el amor alimenta la vida comunitaria, en la "sexta" aspira a la realización de una comunidad universal, la "séptima" supone la realización de los valores morales, "octava" aspira a superar espacio y tiempo y "novena onda" dimensión religiosa de la acción. Lo que nos interesa del análisis de Blondel es que en toda "onda" la acción y el esfuerzo de la voluntad es fuente de perfeccionamiento y al tiempo de experiencia de insuficiencia y menesterosidad.

En Santo Tomás "el bien de la persona" su "dignidad" radicaba no solo en su perfección de naturaleza[10] sino en la dignidad de fin, ello supone que la realidad personal no se cierra sobre sí sino que se abre a la realidad, que está vinculada a la realidad (natural y sobrenatural) y que el "bien de la persona" tiene una dimensión doble: "en sí" originario y por propio ser, por ser lo que es y "para sí"[11] por su finalidad, por el bien final que le espera o a que está destinado, lo que supone un constante movimiento y perfeccionamiento. El bien humano y la plenitud de la vida humana son términos recíprocamente implicados, no basta con la herencia aristotélica de comprender el bien solo desde la apetencia sino que es necesario introducir en la noción de bien la idea de perfección.[12] El bien de la persona no es algo dado y abstracto sino que refiere directamente a su "identidad personal" y no solamente el bien interno que supone el ser humano por naturaleza y por finalidad sino "los bienes para la persona", hay una verdadera integración de los diversos contenidos de bien (libertad, relaciones personales, socialización, etc.) que permite los actos como constructores de identidad y perfeccionamiento personal.[13] La revelación cristiana presenta la realidad como comunicación de bien, desde al acto creador fruto de un *amor originario*: "Y vio Dios que era muy bueno" (*Gn* 1, 31). Hasta la finalidad humana presentada como un diseño de salvación, una "historia de la salvación" y en el centro Cristo, principal bien, principal comunicación de Dios al hombre. El amor de Dios se concreta en la carne humana que se entrega y dona para salvación de todos, Cristo, además, muestra el amor del Padre y el amor interpersonal de la comunión trinitaria. Esto indica que la perfección moral auténtica del hombre no es tanto la posesión del bien como la comunicación del bien.

[1] Tal es la propuesta de quien quizás es hoy el autor más representativo y de moda del pensamiento posmoderno: Richard Rorty en *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona 1991.

[2] "Freud sugiere que tenemos que retornar a lo particular, ver las situaciones y las posibilidades presentes como similares o como diferentes de acciones o acontecimientos pasados. Piensa que si solo nos aferramos a algunas contingencias individuales decisivas de nuestro pasado seremos capaces de hacer de nosotros mismos algo que valga la pena, crear un yo presente al que podamos respetar", ver Rorty, R., *op. cit.*, pp. 43-62.

[3] "El resultado del hecho de poner de manifiesto de ése modo la finitud de los demás fue que Proust no se avergonzaba de su propia finitud. Dominó la contingencia reconociéndola, y de esa manera se liberó del temor de que las contingencias que había llegado a conocer, fuesen algo más que contingencias, Hizo que otras personas dejaran de ser sus

jueces, para que pasaran a ser sus compañeros en el sufrimiento". Así describe Rorty la solidaridad en la contingencia, en *op. cit.*, pp. 115-139.

[4] Mounier, E., *Obras Completas* III, Sígueme, Salamanca 1990, (pp. 449-551).

[5] Mounier, *op. cit.*, pp. 455-456.

[6] Kant, *Fundamentación de la metafísica de la costumbres*.

[7] *Gaudium et Spes*, 51.

[8] En la concepción personalista y en el catolicismo contemporáneo ha sido clave la obra de Blondel, M., *La Acción*, BAC, Madrid 1996.

[9] Desarrolla la acción humana en hondas concéntricas que se dirigen a Dios.

[10] Donde precisa y únicamente la sitúa la noción moderna, su libertad y racionalidad, su conciencia, en definitiva su autonomía suponen la dignidad del ser humano. Ciertamente esto solo le confiere una dignidad absoluta, pero dejaría reducida la realidad persona o, mejor dicho, desvinculada respecto de la grandiosa dignidad de su fin.

[11] El uso de estos términos, como se ve, no se identifican con sus correlativos sartrianos.

[12] Es un planteamiento de Murdoch, I., *The Sovereignity of Good*, Routledge, Londres 1970, (pp. 1-45). Desde un cierto platonismo defiende que la idea de bien no es meramente formal.

[13] Es la posición de Ch. Taylor en *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 1996.

RISPOSTA DI SAN TOMMASO D'AQUINO AL PROBLEMA DELL'ESSERE DELL'UOMO ODIERNO

ISTVÁN CSELÉNYI

Modern humanism, in the form of Marxism and existentialism, is humanism without God where present-day man has lost his transcendental sources. These novel, 'post-modern' philosophies have created a new mythology, i.e. the myth of existence (*Sein*) and ontology. In the 20th century, ontology is no more the science of the existent but that of existence. According to Heidegger all previous philosophy forgot about existence, beclouded being. In my essay I aim to show that the accusation of forgetting about being is valid exactly for the new, fashionable philosophies. They refer to 'existence' constantly, whereas in fact they narrow it down to material and perceptible existent (the matter) or the subjective existent (the human being), i.e. they are concerned with the existent and not existence itself. And *this* is the root of the tragedy of modern man. As regards Christian tradition, and thus Thomism-neo-Thomism, ontology had indeed been the science of the existent (*ens*). However, in-depth analysis shows that existence (*esse*) and not the existent stands at the core of St Thomas's teachings. Hence the accusation of Heidegger is not valid for Aquinas. As a matter of fact, St Thomas elaborated an extraordinary ontology even in a 'post-Heideggerian' sense. St Thomas himself is going to be our guide in this treatise. We could as well say that Aquinas himself answers the problems of existence of present-day man. One can build an undistorted humanism upon this ontology, which avoids the one-sidedness and immanentism of both materialism and subjectivism. The Christian humanism of the man open to existence, to God, is the unspoilt heritage of Saint Thomas.

Introduzione

Nel 1927 appare l'opera del filosofo tedesco Martin Heidegger (1884-1976) intitolata *Sein und Zeit* (Essere e Tempo). Questo scritto – possiamo affermarlo con certezza – ha rivoluzionato la riflessione filosofica. *L'accusa principale* mossa alle precedenti filosofie, ivi inclusa quella di San Tommaso d'Aquino,[1] era dunque di aver obliato, *trascurato l'essere*. Secondo lo stesso Heidegger al centro della filosofia dovrebbe stare non la metafisica ma *l'ontologia* e l'oggetto di ciò non è l'ente ma l'essere stesso.

Alla sfida lanciata da Heidegger hanno provato a rispondere tre sistemi di pensiero del nostro secolo: *il marxismo*, *l'esistenzialismo ed il neotomismo*. Quanto al *marxismo*, questo sistema non è partito come pensiero ontologico, ma numerosi suoi rappresentanti del XX secolo, fra i quali l'ungherese György Lukács, hanno in fondo realizzato un pensiero ontologico, le cui caratteristiche sono: la riduzione del concetto di essere alla sua esperienza, alla materia, il *monismo materialista*, infine una sorta di panteismo, nel senso che la materia è investita di caratteristiche divine (anche se tra queste non rientra il tratto dell'essere personale) e poi quell'attualismo in cui l'essenza delle cose risiede nel movimento e non nella quiete, infine l'eliminazione del principio classico di contraddizione.

Questi caratteri sono completamente, punto per punto, in forte contrasto con il concetto espresso da San Tommaso.[2] Nel caso questo appaia adesso una sorta di anticipazione, devo sottolineare che proprio sulla base dell'ontologia tomista risulterà come l'identità di essere e materia non è altro che la riduzione del concetto di essere, mentre nel marxismo in realtà – nonostante ogni proposito da esso enunciato – questo concetto si riferisce agli enti (cioè alla materia come ente) e non all'essere. Allora il marxismo *ci dà soltanto una metafisica* e non un'ontologia, in senso heideggeriano. A questa metafisica si edificava naturalmente un'antropologia ed un *umanesimo unilaterale*, in quello soltanto le materiali, le finanziali erano importanti, non gli spirituali.

Mentre in questo caso l'orizzonte si limita all'essere oggettivo, le *filosofie dell'esistenza* ci offrono l'altro estremo, poiché si sbilanciano verso il lato soggettivo di esso. Martin Heidegger non parla dell'"ente in genere", ma soltanto del *Dasein*, dell'esserci, della temporalità e degli esistenziali (la situazione emotiva, la comprensione ed il discorso), dunque dell'essere soggettivo, anzi con l'uomo come ente, uno degli enti, ed anche il concetto del "pour-soi" di Jean-Paul Sartre è identico alla soggettività, all'essere soggettivo, all'uomo come ente. Allora le direzioni delle filosofie dell'esistenza *non ci offrono ontologia*, *ma soltanto metafisica*.

Dunque una analisi più efficace e profonda potrà dimostrare[3] quanto *l'accusa di oblio dell'essere sia valida per quelle nuove correnti filosofiche* che si sono affermate utilizzando l'essere come slogan e dicendosene i paladini, in realtà occupandosi solo di una parte di esso e dimenticando nel frattempo l'essere vero e proprio, l'interezza dell'essere e la sua fonte.[4]

Quanto al *tomismo-neotomismo*, negli autori tradizionalisti l'ontologia era veramente la scienza dell'ente,[5] ma possiamo e dobbiamo mostrare nel nostro saggio che nel centro della dottrina di San Tommaso stesso

sta non l'ente ma l'essere. Possiamo anche dire che l'accusa di Heidegger non è valida per Tommaso stesso ma soltanto per la scolastica tradizionale, anzi *l'Aquinate stesso ha elaborato una ontologia*, nel senso "postheideggeriano". Le guide in questo lavoro della revisione saranno non le interpretazioni scolastiche, ma i testi stessi originali di Tommaso. In questo lavoro diviene chiara la grandezza di San Tommaso: ecco la sua dottrina è molto moderna – anzi *postmoderna*! – ed attuale, anche oggi, giunti al terzo millennio.

Cerchiamo allora *che risposta San Tommaso* può dare alle domande ontologiche dei nostri giorni.

La differenza ontologica

La prima domanda, la prima questione di disputa dev'essere: la differenza ontologica. Heidegger aveva posto radicalmente la differenza tra essere ed ente.[6] Questa proposizione di differenziazione è reperibile nel sistema filosofico tomistico? Sebbene appaia un anacronismo far interrogare Heidegger da San Tommaso, non possiamo tacere la presenza della differenziazione posta con una espressione concreta: "Esse et quod est /ens/ differunt".[7]

Ad ogni modo, era peculiare della variante graduale dell'interpretazione di San Tommaso che, nello stesso volume dove faceva la sua comparsa il "dogma" del tomismo tradizionale, Giorgio Penzo si schierasse chiaramente a difendere la tesi che la differenza ontologica, in San Tommaso, consista nella *differenza di essere ed ente*.[8] Secondo il suo modo di vedere, alla base della differenziazione si trova il fatto che l'ente creato partecipa soltanto dell'essere.[9] La profondità intima dell'essere supera incommensurabilmente l'ente finito, cosa che si esprime nella differenza di essere ed essenza (*esse et essentia*) e, sulla base di ciò, di essere ed ente (*esse et ens*).[10] Questo è il contenuto vero e proprio della differenza ontologica, e si tratta di una questione ontologica, non ontica o metafisica, che si riferisce all'essere e non al mondo interno dell'ente!

L'altro aspetto della differenziazione fa sì che questi concetti *coincidano nell'essere divino* ovvero, in parole povere, che in esso non esiste differenza ontologica, ma solo identità. Cosa che viene male interpretata dalla scolastica, quando essa afferma che in Dio essenza ed esistenza sono identiche, quasi a dire che l'esistenza ne è l'essenza; in realtà questo non trova verifica in San Tommaso, per il quale si deve parlare invece di unità di essenza ed essere: "Solo in Dio essere ed essenza sono identiche realmente".[11]

La presenza di una serie incalzante di riflessioni su Dio ci indica chiaramente che stiamo uscendo dal mondo della differenza ontologica per dirigerci verso l'identità ontologica, verso l'Omega ontologico:

> Occorre dunque che quanto ha essere diverso dall'essenza, abbia un essere causato da altro. Questo però non possiamo dirlo di Dio, in quanto diciamo di Dio che è prima causa efficiente. Dunque è impossibile che in Dio l'essere sia diverso dall'essenza.[12]

Il rapporto tra ens ed esse

La seconda questione può essere: come stanno in rapporto *ente* ed *esse*. Ascoltiamo la voce di Tommaso: "L'ente proviene dall'atto di esistenza".[13] "L'ente si impone per lo stesso atto di essere".[14]

Quando è cominciata la revisione della dottrina di Tommaso, alcuni autori questo *actus essendi* l'hanno identificato col concetto dell'*esistenza* che è soltanto una parte dell'ente nella metafisica scolastica.[15] Anche in questa epoca si presentò la possibilità di *restringere l'essere ad esistenza*, come ha fatto la scolastica. La questione è tanto più interessante, per il fatto che sappiamo che proprio questa identificazione ha portato alla trasformazione terminologica dell'esistenzialismo.

Che l'*esse* sia, in San Tommaso, identico all'*existentia*, è questione che ancora oggi fa riflettere i ricercatori: secondo John Nijenhuis l'*esse* ricorre un mezzo milione di volte (!) nell'opera di San Tommaso, *existere* soltanto quattromila volte, ed infine *esse* oppure *est* non sono affatto sostituibili con un *existit*.[16]

Cosa ancora più importante: nelle lingue moderne il verbo essere è per lo più ausiliare (per esempio He *is* working), mentre nel greco e nel latino può essere ausiliare (per esempio, la *copula* logica), ma può avere anche valore assoluto, esprimere cioè un'affermazione logica ovvero un contenuto di realtà. Nijenuis argomenta infine che il concetto di *esse* di San Tommaso non può essere ristretto all'espressione di esistenza, nella stessa maniera in cui *ens* non è semplicemente existens, ma fruizione dell'essere. Alla stessa conclusione giungono Russel Pannier e Thomas D. Sullivan, autori che ci informano di come ricorra appena 66 volte la parola *existentia* nelle opere dell'Aquinate, il che li spinge a sottolineare che l'*esse* abbia un campo assai più ampio dell'*existentia*,[17] che si tratti di un concetto *ontologico*, non ontico o metafisico.

Emerge chiaramente, inoltre, come la fonte dell'*ens* sia effettivamente non semplicemente l'*actus essendi* nel senso dell'*existentia*, bensì il concetto che tutto sintetizza, primario di *esse*: "L'ente è imposto dallo stesso essere".[18]

Il contenuto intimo dell'*esse* è qui lo stesso *est*, non nella sua accezione logica (in quanto verbo ausiliario), ma piuttosto nel contenuto vero, ontologico della parola (=realtà): "Niente ha attualità, se non in quanto è".[19]

Il *rapporto tra ens ed esse* si può determinare con i termini *potenza ed atto*, e con il fatto che gli esistenti, gli enti sono soltanto frammenti dell'essere, particelle determinate di esso. Tommaso indica in questa maniera (per esprimerci modernamente) il campo di dominio della metafisica e dell'ontologia: l'*ens* è solo in parte *esse*, infine solo partecipazione, essere partecipato:"Ogni ente creato è determinato in un certo modo".[20] "Tutte le cose che esistono partecipano dell'essere".[21] "Quanto a essere, ed insieme non essere, è esistente per partecipazione".[22]

Quest'ultima dichiarazione la troviamo immediatamente in apertura, nel capitolo terzo della prima parte della *Summa*: per l'Aquinate è dunque primissimo assioma, che gli enti siano soltanto *partecipazioni*. In particolare, l'essere è incapace di avere dell'abbondanza totale di essere, che pure è in sé infinito[23] – e questo costituisce la base della sua celebre riflessione su Dio. Per questo possiamo dire che la profondità intima dell'essere superi infinitamente l'ente (finito).

La *partecipazione* (methexis, participatio), categoria non aristotelica ma platonica, coglie anche la propria e adatta forma grammaticale, appunto *ens* come *participio presente* del verbo *sum*. Tra gli altri, Vittorio Possenti ha richiamato l'attenzione sul fatto che lo stesso participio derivi dalla locusione *partem capit*, allo stesso modo della partecipazione. La forma participiale (*ens* ovvero ciò che è)[24] esprime dunque come l'ente partecipi dell'essere.[25] Quanto affermato a proposito dell'*ens* può essere a giusto diritto inteso come *a proposito dell'essere*.

Viene sottolineato anche da Luigi Bogliolo che:

> L'ente in questo saggio è inteso in senso forte, cioè come *participio presente* del verbo essere, atto di ogni atto, perfezione di ogni perfezione che rende attuale, esistente tutto ciò che esiste. L'ente così inteso coinvolge, necessariamente, l'essere realizzato secondo una determinata misura o essenza. Le parole esistere ed esistente si riferiscono sempre all'ente concretamente attuato dall'atto primo che è appunto l'essere.[26]

La *forma participiale* – forma aggettivale del verbo, ma diremo piuttosto semplicemente l'aggettivale, anzi il nominale – (ens, ente, étant, Seiend, being) si riferisce inequivocabilmente alla *forma infinitiva* (esse, essere, être, Sein, to be) ed alla forma verbale (est, è, est, ist, is), dove questo infinitivo bene esprime l'infinità ed indefiniblità dell'essere!

Non possiamo poi continuare a considerare quanto accettato dal tomismo scolastico, secondo cui si tratterebbe soltanto di un ausiliario logico, così che nel giudizio, dunque, il soggetto sarebbe l'essenziale e l'*ens* ne avvallerebbe il primato. Come già mostrato da J.B. Lotz, nel giudizio esprimiamo il fatto che qualcosa (la cosa concreta, l'ente, il soggetto) "è", "sta",[27] partecipa dell'essere. La primissima proposizione del giudizio, dunque, si dirige verso l'essere, la forza del giudizio *trova nutrimento nell'essere* (compreso nell'ente concreto).

Ora la strada è aperta per esaminare le proposizioni di San Tommaso apparentemente metafisiche o ontiche (che si riferiscono cioè all'*ens*) anche ontologicamente.

Il rapporto tra metafisica ed ontologia

Esistono inoltre dei dubbi addirittura di natura terminologica, delle *sovrapposizioni* testuali, così sembra, a proposito di ens ed esse: in molti casi l'Aquinate utilizza gli stessi attributi sia per l'ente che per l'essere. Marie-Dominique Philippe ha individuato una lunga serie di queste espressioni parallele:[28]

ens commune	esse commune
ens inquantum ens	esse inquantum esse
ens per se subsistens	esse per se subsistens
ens simpliciter	esse simpliciter
ens per se, ens per essentiam	esse per se, esse substantiale
ens creatum, ens causatum	esse secundum quid, esse accidentale
ratio entis	ratio esse(ndi)

Questo significherebbe che lo stesso San Tommaso non avesse chiaro il contenuto dei due concetti, che li "confondesse", o addirittura che utilizzasse i due concetti *quasi fossero sinonimi*? Come abbiamo visto, il tomismo scolastico ha glissato di fronte a tale questione, proseguendo il suo cammino sul sentiero dell'*ens*, semplicemente interpretando onticamente tutto quello che San Tommaso ha detto a proposito dell'*esse*. Dopo Heidegger però si pone il problema di riprendere la questione, vista l'impossibilità di giungere ad un approdo continuando ad interporre esemplificazioni.

Il tomismo più recente ha elaborato tutta una serie di soluzioni affinché si potesse districare il dilemma del *parallelo terminologico di ente ed essere*: la risposta più evidente, che ho già ricordato a proposito dell'interpretazione fornita dal tomismo scolastico, è che il rapporto di *ens* ed *esse* è descrivibile come rapporto di *concreto ed astratto*, più o meno nel senso in cui

parliamo di Dio e di divinità, ed a proposito di ambedue sono validi gli stessi attributi determinativi (infinito, onnisciente, onnipotente, etc.).

Così si edifica il rapporto tra ontologia e metafisica: la prima è terreno dell'essere, seconda terreno dell'ente, *l'ontologia è la base e fondatore della metafisica*.

Sebbene siano validi quasi gli stessi aspetti anche per ente ed essere, essi sono in un rapporto di possibilità ed effettualità, che da Aristotele in poi significa che *il fattore* proprio, *necessitante*, *è l'essere*. Come abbiamo visto, San Tommaso unisce il più delle volte l'*esse* alle espressioni di *actus* ed *actualitas*: l'esse è "actus essendi", "actus entis inquantum est ens", ma l'essere è a buon diritto definibile "virtus essendi",[29] così da rendere possibile l'inserimento appropriato delle categorie aristoteliche di forma e causa.

Marie-Dominique Philippe, invece, vede la differenza fondamentale e determinante tra i concetti di ente ed essere in San Tommaso, nel fatto che mentre l'ente si manifesta sulla linea dell'essenza (una cosa concreta: aliquid, res, essentia, quidditas), l'essere è realizzazione, *forma compiuta dell'essere*:[30] l'ente è riconducibile all'*ousia* ed al concetto di *dynamis*, all'atto dell'essere ed al concetto di *energeia* della filosofia greca.[31]

Il rapporto tra l'essere e l'intelletto

Ma di nuovo un'altra questione è la possibilità che il fatto che secondo San Tommaso la ragione tende all'*ens* (come abbiamo visto, è questo il punto di partenza dell'accusa heideggeriana) sia in contraddizione con il primato dell'essere: agli autori che hanno provato a rivalutare radicalmente l'insegnamento dell'Aquinate, questo rapporto interno che instancabilmente viene dichiarato a proposito dell'intelletto e dell'ente ha creato non pochi grattacapi.

Ci sono passi in cui si accenna appena alla cosa, come ci è occorso di citare nel capitolo sull'*ens*: "Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens."[32] Veramente, la filosofia trascendentale potrà a buon diritto edificare la sua struttura di pensiero sulla gnoseologia tomistica.[33]

Ma queste proposizioni citate possiamo *interpretarle ontologicamente*, non soltanto onticamente. Esistono testi tomistici, in cui viene categoricamente asserito che comprendiamo prima di tutto *l'aspetto dell'essere*, ancor prima di ogni questione di merito (chi? cosa? come?):"Cos'è qualcosa? segue sempre la domanda: È?"[34] "Tutto quello che è, è oggetto dell'intelletto".[35]

Nella filosofia dell'Aquinate esiste una via di transito reciproco, di andata e ritorno, tra essere ed intelligenza: "Poiché il proprio essere è comprendere quanto è proprio".[36]

Secondo Luigi Bogliolo, se è vero che la ragione è capacità di afferrare l'ente (*intellectus est facultas entis*),[37] San Tommaso sottolinea numerosissime volte che *ens* è quello che è (*ens est id quod est*).[38] Dietro la forma participiale si nasconde infatti una forma infinitiva, ovvero quello che è detto a proposito dell'*ens* deve intendersi detto, *a fortiori*, anche a proposito dell'essere. Per questo Bogliolo ha intitolato il suo saggio "Essere e conoscere" (e non "Ente e conoscenza"): sulla scorta di quanto sinora esposto, possiamo affermare che ha osato parlare di ontologia e non di metafisica, perché nelle opere di San Tommaso ha scoperto il ruolo assai più decisivo dell'*esse* rispetto a quello dell'*ens*.

Anche per questo Bogliolo traduce il principio tomistico già citato (intellectus est facultas entis) nella lingua postheideggeriana, con "l'intelletto è la *facoltà dell'essere*", motivando la sua scelta con il fatto che l'essere non è solo e semplicemente un concetto, o la copula del giudizio, ma la più reale delle perfezioni reali degli enti, la base che rende reale il reale, concreto il concreto, ente l'ente, intellegibile la conoscenza.[39]

Dal fatto che la ragione comprenda prima di tutto l'aspetto dell'essere, e che si slanci completamente verso l'essere, consegue sorprendentemente che *l'essere è primario rispetto all'intelletto*, è a dire che l'essere oggettivo precede l'essere soggettivo.[40] In altre parole: l'intelletto non ha forza creatrice. Siamo al punto di partenza del *realismo* tomistico: in ultima analisi potremmo essere d'accordo con la tesi di Marx secondo cui l'essere è primario rispetto alla coscienza. Ma facciamo attenzione: il marxismo identifica l'essere con la materia, che a sua volta è, nel lessico del neotomismo, solo una specie di ente, l'ente sensibile (*ens sensibile*), mentre l'essere è concetto infinitamente più ampio e ricco in San Tommaso: comprende infatti l'essere (creato) soggettivo (anima, coscienza) e l'essere divino stesso, anzi quest'ultimo è fondamento dell'essere di ogni altra forma di essere. Il primato dell'essere dunque esprime anche che l'uomo ambisce alla conoscenza di Dio.

La gerarchia dell'essere

Ma come si edifica in questa nuova (oppure originale) ontologia di Tommaso la gerarchia dell'essere?

Prima di tutto esiste il concetto di essere nella sua accezione più generica, l'*esse simpliciter*: sappiamo che esso è fondamentale più di ogni concreta realizzazione, come ad esempio possono essere il corpo, l'anima o l'uomo.[41] In altri verbi: anche questo essere semplice sta già *al di sopra dell'unilateralità del materialismo e spiritualismo-idealismo*.

"L'essere nella sua accezione più semplice è superiore all'essere uomo".[42]

Trascendente rispetto ad ogni ente, esso è forse più "interno" che "esterno", in qualche modo rispecchia la maniera di essere che Sant'Agostino ha utilizzato per parlare di Dio (*intimior intimo meo, superior supremo meo*): "L'essere è quella cosa che più intimamente a tutto si trova, e più profondamente in tutto, in quanto elemento formale di tutto quanto è nelle cose".[43]

Allo stesso tempo immanente e trascendente, potremmo dire: nello stesso passo San Tommaso cita davvero l'essere divino, come quello che in misura maggiore è profondità e ragione d'essere delle cose.

All'interno del concetto di essere, però, San Tommaso separa, come è naturale, l'essere degli enti creati (*esse creatum*) e l'essere divino, detto da lui *esse-ipsum*.

L'essere finito non può essere creato dalle forze interne ad esso stesso (ci riferiamo alle "cause interne" offerte dall'ottica materialista) né da cause esterne finite: "È impossibile che l'essere di una qualsiasi creatura sia causato dai principi essenziali della stessa".[44]

Lo *stato di creatura* è talmente accentuato in noi, che Tommaso – esprimendosi con il linguaggio dei mistici – in alcuni punti arriva a considerare quasi nulla il nostro essere: "L'essere della creatura, confrontato per equiparazione con Dio, è quasi nulla, ma per quanto riguarda la causa, deriva completamente da Dio".[45]

Il nostro elenco continua dirigendoci verso *l'interno dell'essere della creatura*: all'interno dell'ambito dell'essere relativo dobbiamo rilevare la differenza – afferma San Tommaso – tra l'essere dei singoli enti, che è *esse rei*, e l'essere di tutti gli esseri creati, l'*esse comune*, l'"essere comune". Questa possiamo considerarla una delle maggiori scoperte dell'Aquinate.[46]

La separazione tra essere dei singoli enti ed essere comune diventa notevole proprio alla luce del confronto con le *filosofie moderne*. Come abbiamo visto, anche se i sistemi di pensiero moderni parlano dell'essere, lo restringono ad un solo tipo: il materialismo a quello materiale, gli esistenzialisti all'essere soggettivo, forse anche alla libertà umana, lo stesso Heidegger all'essere temporale dell'uomo. Solo adesso diventa attuale la tesi di San Tommaso, secondo cui l'essere comune si pone al di sopra della soggettività, o proprio dell'esserci e della temporalità!

L'*esse commune*, nel lessico della modernità, è restituibile piuttosto con il concetto di *totalità*, del mondo come interezza dell'essere: al giorno d'oggi è interessante come questa teoria della totalità si presenti non solo nel materialismo (come unità dell'essere materiale del mondo) ma anche in indumenti religiosi, nel panteismo delle religioni orientali, o nella menta-

lità "holistica" delle nuove *Weltanschauungen* pseudoreligiose (New Age, ad esempio). San Tommaso non si ferma al concetto di essere comune, ma mostra come ogni valore ontologico che si nasconde nel mondo totale è esso stesso nient'altro che essere fruitore: "omnes res quae existunt participant de esse"[47] ("tutte le cose /la totalità delle cose/ che esistono partecipano dell'essere") e più precisamente di quell'essere che è l'essere stesso, e questa può essere una risposta alle visioni del mondo panteistiche, monistiche dal punto di vista materialista o spiritualista, che non giungono fino alla fede riposta in Dio persona.

Il *panteismo* presuppone che la totalità sia Dio, ovvero ontologicamente, che Dio sia l'"essere comune". La teoria ontologica di San Tommaso non dice affatto questo: Dio è "tutto nel tutto", dunque è identico a tutto, soltanto nella misura in cui è causa di tutto (nel senso della causa esemplare ed effettuale), da cui tutto si emana[48] ma non nel senso dell'emanazione cieca, antica o hegeliana, quanto piuttosto in quanto "bonum diffusivum sui". Ma esso stesso è l'infinito, privo di qualsiasi limite o non-essere, essere completo, ben distante da ogni limitazione e delimitazione.[49]

Dunque, è Dio il *massimo punto della gerarchia dell'essere* per San Tommaso: in questo caso viene adoperata la definizione preferita del filosofo, poiché Dio è l'*ipsum esse*. Il concetto di essere è riconducibile ai concetti aristotelici di atto, attualità, perfezione, forma, causalità. Ecco infatti un altro passo memorabile: "L'essere stesso è la massima perfezione, ma può essere comparata ad ogni altra cosa come atto, anche se nulla possiede essere attuale, se non in quanto è".[50]

L'essere divino trova altri sinonimi nell'opera dell'Aquinate: *esse subsistens*, *esse in se subsistens* oppure per se subsistens, dunque l'essere sussistente in se o per sé, il che significa che non ha bisogno di altro veicolo o mallevadore, ma è assoluto in ogni accezione della parola: "L'essere divino non essendo recepito in altro, ma essendo esso stesso l'essere sussistente, è manifesto che Dio stesso è infinito e perfetto".[51]

Mentre ogni altra cosa "ab alio movetur", ovvero è mossa da altro, muta, si slancia nell'essere, Dio non ha bisogno di mallevadore,[52] è "esse per essentiam", ovvero "esiste in virtù della propria essenza". Capita di incontrare anche l'espressione "esse necessarium",[53] che oggi ha una sonorità assai moderna. Tra i sinonimi rientra anche quello di *actus purus*: "L'essenza divina è mero atto".[54]

"Mero atto", perché se ritengo effettualità l'atto, esso suggerisce una sorta di stato in luogo statico, appunto, mentre se si tratta di azione, aderisce ad esso l'afrore di sudaticcio legato all'azione umana. Parlerei piuttosto di una forza o di una energia che si slancia nell'essere.

Siamo di nuovo ad una questione linguistica: mentre in Occidente la *potentia* indica una recettività piuttosto passiva, il suo precedente terminologico, il greco *dynamis* presuppone un dinamismo in base al quale la *ousia* (essenza) stessa è dinamica.[55] Come anche un'attività è presupposta dal termine *energeia* (dall'espressione en-ergo, essere al lavoro). Il concetto di atto in San Tommaso vuole restituire precisamente questo significato, così che l'actus purus può essere inteso anche come attività continua.

Dio – Ente o Essere Stesso?

E rimane l'ultima questione: ha ragione Heidegger quando accusa Tommaso che egli "oggettivizza" l'idea di Dio, vede in Dio soltanto uno degli enti?!

Appare innegabile, che San Tommaso consideri Dio *ens*. Un esempio: "Ogni ente è ente per partecipazione, escluso quell'uno, ovvero Dio, che è ente per essenza".[56]

Ma Tommaso non pone Dio sullo stesso livello degli altri enti. Ha tutta una serie di espressioni che riserva *esclusivamente a Dio*. Non si tratta solo del già citato ente per essenza, necessario di per sé stesso, ma di espressioni come *ens ultimum*, *ens primum*, *ens simpliciter*,[57] *simpliciter Primum Ens*.[58]

Nel fatto che San Tommaso ritenga *ens* Dio, dobbiamo ritenere decisiva l'influenza della *tradizione di traduzione della Sacra Scrittura*: ci trova concordi l'affermazione di Tamás Nyíri,[59] filosofo ungherese secondo il quale a questa denominazione – chiamiamolo pure equivoco – avrebbe contribuito quella traduzione che P. Engelhardt definisce la traduzione che ha più di ogni altra influito sulla storia del pensiero,[60] quando nel famoso passo *Exod* 3, 14 la LXX traduce in greco "ego eimi ho Ón": non si tratta della esatta interpretazione del nome *Jahveh* (Hagion Tetragrammaton). Anche qui la chiave del mistero sta nella presenza di un "verbo essere" (l'ebraico *hava*). Persino la traduzione tradizionale riesce migliore della LXX ("Io sono chi sono", dunque colui che è), mentre per gli esegeti ci troviamo di fronte ad un participium futurum o instans: "Io sono chi sarà sempre con voi", così da dare un carattere di promessa al nome, per quanto non gli manchi un innegabile contenuto ontologico.

L'Ón però, che inoltre è finito, nelle icone greche, proprio a corredo delle immagini di Cristo, ha indirizzato sul *piano dell'Ente* il concetto di Dio, il fatto che Dio sia l'Ente Supremo, tanto che anche San Tommaso lo definisce "il nome più adatto" a Dio.[61] Lo stesso Tommaso affianca spesso allo "ho Ón" la proposizione "Ego Sum Qui Sum", ovvero "Io sono chi

sono", con cui sottolinea quanto abbiamo già osservato anche per gli enti creati, al momento della interpretazione dell'*ens*: l'ente viene reso reale dal fatto che è, mentre Dio, come Ente Supremo, è reso supremo dal fatto che *è Egli stesso l'È, l'Essere*.

È innegabile che, anche da un punto di vista squisitamente statistico, San Tommaso nomini Dio assai più spesso Essere, che Ente: se parla di Dio, lo fa *non onticamente, ma ontologicamente*. Benedetto d'Amore scriveva, nel 1979, che una delle attualità più emergenti dell'insegnamento di San Tommaso sta nel fatto che egli non formula sic et simpliciter una teologia, altrimenti non avrebbe posto Dio tra gli enti, anche solo come Primus Motor, ma ha formulato una *ontoteologia*, è a dire che ha parlato di Dio nella lingua dell'ontologia.[62]

Esistono infine testi, nei quali San Tommaso sottolinea che Dio – in quanto Causa Prima, in quanto essere infinito – *si pone al di sopra dell'ente*, anzi è non-ente![63] Giunge fino all'adattamento al proprio sistema di una riflessione presa dai platonici:

> La Causa Prima, secondo i Platonici, è al di sopra dell'ente, in quanto la Causa Prima, essenza di bontà ed unità, supera lo stesso ente separato. Ma secondo la verità della cosa, la Causa Prima è al di sopra dell'ente, in quanto essa è essere infinito.[64]

La cosa viene però affermata con una differenziazione chiarissima: "Dio non si può dire non esistente nel senso che non esiste in alcun modo, ma per il fatto che è al di sopra di ogni esistente, in quanto è l'essere stesso".[65]

Il suo insegnamento sorprendentemente moderno è mutuato da Dionigi Pseudo-Aeropagita, in un'ottica già propria e peculiare: "Dionigi nomina di volta in volta Dio come il bene stesso o il superbene … similmente supervita, supersostanza …".[66]

In questa maniera San Tommaso sembra obiettare con secoli d'anticipo alle critiche heideggeriane, affermando di voler parlare di Dio nient'affatto onticamente, ma *ontologicamente*.

L'umanesimo vero

Come abbiamo visto, nell'ontologia materialista ed esistenzialista anche l'antropologia è divenuta difforme, unilaterale. In questa ontologia (nuova e vetera) di San Tommaso il lato oggettivo e soggettivo dell'uomo forma una unità sostanziale. Nell'"incontro" di essere oggettivo e soggettivo la *sintesi ontologica* può essere rappresentata dal fatto che diamo spazio, all'interno dell'ambito dell'essere completo, sia all'essere soggettivo che a quello ogget-

tivo, in quanto essi sono i due poli dell'essere universale, tra i quali – e questo è allo stesso modo assai importante – sussiste una convergenza reciproca interna nonostante ogni loro antinomia, cosa che San Tommaso afferma come punto fondamentale. Questa unità dell'essere si esprime anche nel fatto che nell'uomo corpo ed anima creano una sostanza – comune! –, una comune essenza. Questo è possibile soltanto all'interno dell'unità dell'essere comune! Questa *unità sostanziale* dell'uomo (siamo di nuovo in presenza di un pensiero dell'Aquinate) è la negazione vivente di due diversi monismi antropologici, ed insieme la prova tangibile del realismo ontologico.

In ultima analisi nell'ontologia di San Tommaso l'uomo è aperto all'essere – al Dio stesso. Alla questa ontologia si può edificare un'antropologia vera, un *umanesimo vero*. La moralità non è autonoma, ma ontonoma e teonoma, allora è fondata ai radici ontologici, all'essere, anzi al Dio.

[1] Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, 1927, 2, pp. 55-87.

[2] Vedi Dewan, L., "St. Thomas Aquinas against metaphysical materialism", *Studi tomistici* 14, Città del Vaticano 1982, p. 412 ss.

[3] Cselényi, I.G., "La relazione di Dio e del mondo in unità dell'essere", *Noetica, critica e metafisica in chiave tomistica*, Città del Vaticano 1991, pp. 317-322.

[4] Cselényi, I.G., *La revisione dell'essere*, Città del Vaticano 2001, pp. 4-21 (traduttore: Antonio Sciavovelli).

[5] Secondo J. Donat l'ontologia "est autem scientia quaedam, quae speculatur *ens in quantum ens* et quae huic insunt secundum se" ("è quella scienza che esamina l'ente in quanto ente, e quanto vi è naturalmente compreso"). *Met.*, III, 1, 1003 a 21.

[6] Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1931, p. 213.

[7] *Hebdo. Lect.* 2. *Qualitas* 1, 12, *Quantitas* 5.

[8] Penzo, G., "La differenza ontologica", *Studi tomistici* 14, p. 70.

[9] Cf. *Summa contra Gentiles* (*S.c.G.*), II, 25.

[10] Cf. *Quodlibetalia*, III, q. 8, a. 20.

[11] *S.Th.*, I, q. 2, 1, c; q. 3, 4, o; q. 5, 6, c; q. 6, 3, c; q. 12, 2, c; III, q. 13, 1, c; *Sent.*, 1, 2, 4, ad 1; *De Veritate*, q. 1, a. 1.

[12] *S.Th.*, I, q. 3, a. 4.

[13] *Sent.*, I, d. 8, q. 1, 1, c, d. 25, 4, c ad 1, 2, d. 37; q. 1, 1, c, d. 25, 4, c ad 1, 2, d. 37; q. 1, 1, c; *S.c.G.*, I, cap. 25; *De Veritate,* q. 1, 1, c.

[14] V. *Sent.*, dist. VIII, q. 1, a. 1; *De Veritate*, q. 1, a. 1.

[15] E.g. Elders, L., "La connaissance de l'être", *L'enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo*, *Studi tomistici* 10, Città del Vaticano, 1981, p. 285.

[16] Nijenhuis, J., "*Ens* Described as *Being* or *existent*", *American Catholic Philosophical Quarterly* (*ACPQ*), Winter 1994 (vol. LXVIII) 13.

[17] Pannier, R., Sullivan, D., "The Being, Existence, and the Future of Thomistic Studies", *ACPQ*, Winter 1995 (vol. LXIX) 84.

[18] *Comm. Met.*, IV, 1. 2, 533 e 556-558; *S.c.G.*, I, ch. 25.
[19] *S.Th.*, I, q. 4, a. 1 ad 3.
[20] Opusc. 42.
[21] *In evang. Joan.*, Prol., n. 5.
[22] *S.Th.*, I, q. 3.
[23] *Ibid.* I, 43
[24] *Comm. Peri Herm.*, I, l. 5, 71; v. *Sent*., dist. VIII, q. 1, a. 1: "hoc nomen qui est vel ens"; *In Met*., V, l. 18, n. 951; XII, l. 1, n. 2416; *S.c.G.*, II, 54; *S.Th.*, I, 5, 1; *De pot.*, VIII, a. 2; *Met*., IV, l. 1, n. 535, 536; *De pot.*, III, a. 8; *Met*., XI, l. 3, n. 2197; *Met*., XI, l. 8, n. 2540; *Met*., VII, l. 4, n. 1331; *De Gener. et Corrupt.*, I, 6.
[25] Possenti, V., Il reale concreto è raggiunto attraverso l'universale e l'essere. "'Intellectus' e intuizione dell'essere", *Studi tomistici* 40, Vaticano 1983, p. 135.
[26] Bogliolo, L., "Essere e conoscere", *Studi tomistici* 21, Vaticano 1983, p. 149.
[27] V. *Sent*., I, d. 19, q. a. 1 ad 1.
[28] Philippe, M.D., "Analyse de l'être chez Saint Thomas", *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Roma – Napoli 1874, p. 255 ss.
[29] Cf. Gilson, É., "Virtus Essendi", *Mediaeval Studies* 26 (1964), pp. 1-11.
[30] Philippe, M.D., "Analyse de l'être chez Saint Thomas", *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Roma – Napoli 1874, p. 259 ss.
[31] Philippe, M.D., *op. cit.,* p. 278.
[32] *S.Th.*, I, q. 5, a. 2; q. 11, a. 2, 4.
[33] Nyíri, T., *op. cit.,* p. 536.
[34] *S.Th.*, q. 2, 2, ad 2; *Sent*., d. 18, q. 1, 2, c, 3; d. 6, q. 2, 2, c.
[35] *S.Th.,* I, q. 17, a. 3, ad; q. 18, a. 2; q. 57, a. 1, ad 2; q. 58, a. 5; q. 67, a. 3; q. 85, a. 4, 6; I-II, q. 3, a. 8; q. 10, a. 1, ad 3; q. 31, a. 5; II-II, q. 8, a. 1; III, q. 10, a. 3, ad 2; q. 76, a. 7; *De Veritate*, q. 1, a. 13; q. 8, a. 7; q. 10, a. 4, ad 1; q. 14, a. 1; q. 15, a. 2, etc.
[36] *S.Th.*, I, q. 14, a. 5.
[37] Bogliolo, L., "Essere e conoscere", *Studi tomistici* 21, Vaticano 1983, p. 29.
[38] *In Met.*, V, 1, 18, n. 951; XII, l. 1, n. 2416; *S.c.G.*, II, 54; *S.Th.*, I, 5, 1; *De Pot.*, VIII, a. 2; *Met*., I, l. 1, n. 535, 536; *De Pot.,* III, a. 8; *Met*., XI, l. 3, n. 2197; *Met.*, XI, l. 8, n. 2540; *Met*., VII, l. 4, n. 1331; *De Gener. et Corrupt.*, I, 6.
[39] Bogliolo, L., *Essere e conoscere*, Vaticano 1983, p. 149.
[40] Bogliolo, L., *op. cit.*, p. 235.
[41] *Quaestiones disp. De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.
[42] *S.Th.*, III, q. 16, 9 ad 2.
[43] *S.Th.*, I, q. 8, a. 1.
[44] *S.Th.*, I, q. 3, 4, c.
[45] *Sent,* I, d. 8; *De Veritate,* q. 2, 3 ad 18, *Comparatio* 4.
[46] Mondin, B., "L'argomento ontologico", *Studi tomistici* 40, Vaticano 1991, p. 167.
[47] *In evang. Joan.*, Prol., n. 5.
[48] Cf. *Sent Comm.*, I, d. 8, q. a. 2.
[49] Lotz, J.B., "Das Sein nach Heidegger und Thomas von Aquin", *Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario*, Vaticano 1974, p. 316.
[50] *S.Th.*, I, q. 4, a. 1 ad 3.
[51] *S.Th.*, I, q. 7, a. 1.
[52] *S.Th.*, I, q. 2, a. 3.
[53] *S.Th.*, I, q. 2, a. 3.
[54] *S.Th.*, I, q. 25, 1, c; q. 87, 1, c ad 2; *Sent*., 2, d. 3, q. 3, 1, c; *S.c.G.*, IV, c. 11.

[55] Ritacco-Gayoso, G., "A Note on Dionysius and St. Thomas", *The New Scholasticism*, Spring 1989 (vol. LXIII, n. 2) p. 158.

[56] *S.c.G.*, II, 15, ad 4, 51, 52; *De malo*, q. 3, 2, c; q. 16, 3, c.

[57] *Comm. Met.*, IX, l. 1, 1768; VII, l. 1, 1248.

[58] *S.Th.*, I, q. 3, a. 6; *De Veritate*, q. 10, a. 11, obj. 10 e ad 10.

[59] Nyíri, T., *op. cit.*, p. 166.

[60] Kittel, R., *Bibelkommentar* II., Tübinge 1953, p. 396.

[61] *S.Th.*, I, q. 13, a. 11.

[62] D'Amore, B., "Saint Thomas, le concile et la théologie contemporaine", *Tommaso d'Aquino nel centenario dell'enciclica Aeterni Patris*, Vaticano 1979, p. 254.

[63] D'Ancona, C., "Aspetti del rapporto dell'Aquinate con i Platonici", *Studi Tomistici* 17, Vaticano 1982, p. 57.

[64] *In Librum de Causis expositio*, pr. VI, l. 6.

[65] *S.Th.*, I, q. 12, a. 1 ad 3.

[66] *In De Div.*, Nomm Prem., IIa.

THE SEMIOTIC ANIMAL. A POSTMODERN DEFINITION OF HUMAN BEING SUPERSEDING THE MODERN DEFINITION '*RES COGITANS*'

JOHN DEELY

A postmodern humanism consistent with the thought of Thomas Aquinas requires a new definition of human being, one which extends the classical understanding of 'rational animal' on the basis of a study of what is distinctively human within the action of signs. Ancient and medieval philosophy was generally 'realistic', but failed to distinguish thematically between *objects* existing as such only in knowledge and *things* existing whether or not known. The understanding of the human being that accompanied this orientation was expressed in the formula 'rational animal' (*animal rationale*). Modern philosophy came to an understanding of the difference between objects existing in knowledge and things existing independently of knowledge, but at the price of failing to show how things can themselves become objects. The understanding of human being that accompanied the modern divorce of objects from things was enshrined in the formula 'thinking thing' (*res cogitans*). Philosophy became 'postmodern' when, through work recovering and advancing the original semiotic consciousness of the Latin Age systematized in the 17th century work of John of St Thomas, it became possible to understand how, through the action of signs, objects and things are interwoven in the fabric of human experience that transcends the modern opposition of realism to idealism. The understanding of human being that develops from and together with this postmodern perspective is precisely captured in the formula 'semiotic animal' (*animal semeioticum*).

That humanism presupposes a focused definition of the human being is well understood. Humanism, like philosophy itself, has known several epochs and guises. A postmodern humanism, therefore, presupposes some distinctive focus in its understanding of humanity, and I have come to think that this requirement is best met, particularly in a Thomistic context, by the formula 'semiotic animal'.

Semiotics is a word that is only beginning to be recognized in its theoretical importance among Thomistic thinkers. There are many reasons for this lag.

For one thing, the developing body of knowledge that semiotics names is one that began to be thematized and organized as a field of investigation only in the latter half of the 20th century: semiotics is the knowledge that arises from the study of the action of signs, called 'semiosis' (after the work of the American philosopher Charles Sanders Peirce). So 'semiotics' names the knowledge that corresponds to the awareness and study of semiosis. The basic ideas in this area were heavily influenced by late Latin thinkers, in particular Duns Scotus and the Conimbricenses. These last, in turn, were teachers of the last of the great Latin commentators on St Thomas, John of St Thomas (John Poinsot), who, in his own turn, was the first systematically to demonstrate the unity of the subject matter of semiotics as an area of possible inquiry in his *Treatise on Signs* of 1632.[1]

For another thing, even though John of St Thomas was the first systematically to establish the foundations of semiotics as a distinct subject matter, it remains that the role of the action of signs in the developing and sustaining of the fabric of human experience, both collective and individual, has only gradually made its way to the foreground of scientific and philosophical inquiry. Hence, not surprisingly, the seminal work of John of St Thomas in demonstrating the importance for philosophy of a perspective which transcends the modern struggle between realism and idealism was lost to history, as it were, a vain anticipation of the further horizon of a postmodern intellectual culture and epoch that modernity, in philosophy's unfolding history, would, by its struggle with the opposition of 'idealism' to 'realism', define and show the need for.

We are, vis-à-vis the postmodern era, in modern thought roughly at the stage of Latin thought at the time of the publication of Galileo's *Dialogue concerning the Two Chief World Systems*. At *that* time, the Latin Age of scholasticism seemed to be in full bloom and ascendancy; but in fact something radically new was aborning, and 'modernity', with its establishment of science in the modern sense ('ideoscopic' as opposed to 'cenoscopic' knowledge, as we would say),[2] was the light to the future. At *this* time, the modern age of science and idealistic philosophy seem to be in full bloom and ascendancy; but in fact something radically new is aborning, and 'postmodernity', with its establishment of the major tradition of semiotics (as opposed to the latent idealism of 'semiology', as we have elsewhere shown)[3] as the positive essence of postmodernity in philosophy, is

the light to the future. Semiotics in its major tradition recovers the *ens reale* insisted upon as knowable by scholastic realism; yet at the same time semiotics demonstrates the objectivity of *ens rationis* in the social construction of species-specific realities among biological organisms. With this twofold accomplishment semiotics manifests the distinctiveness of cultural reality in the human species as the *locus* where the differences between *ens reale* and *ens rationis* become knowable and distinguishable as such consequent upon the human grasp of *ens primum cognitum*.

That monads, our thinking selves, have no windows was not the hard saying for the early moderns that it came to seem in late modernity. Still less had this view the character of a sophism too clever by half, as it appears in a postmodern light. Leibniz, indeed, spoke for the mainstream modern development when he adopted this view as the essence of his monadology, that little work which was itself the quintessence and summary modern statement about the nature of reality. What we call the physical universe is simply the totality of windowless monads, each locked in the living theater of its own representations.

But the moment people began to thematize their experience of communication and to think of communication as such as something real, the moment they began to think of *that* experience as a proper starting point for philosophy, the days of modern philosophy were numbered. For with the substitution of the experience of communication for ideas as the point of departure for considering 'the nature and extent of humane understanding', with a belief in the occasional success of communication as the guiding notion for developing the consequences of that point of departure, postmodernism had begun.

The 'way of signs' as alternative to modern philosophy's 'way of ideas' was a turn of events strangely presaged in the conclusion of John Locke's *Essay* of 1690, better known commonly for the launching of empiricism as a counter to rationalist idealism, the two together to become the main sub-currents in the sea of modern idealism.[4] Yet we find in this anomaly a key to answering what the Holy Father[5] well-called 'the delicate question of the demarcation of the different historical periods' so far as this bears on how the designation 'postmodern' ought to be received and established within 'the philosophical field'.

For a postmodern future of intellectual culture is upon us, and has been for some time. Modernity reached its zenith, not its beginning,[6] as the eighteenth century turned into the nineteenth; and by the time that century of full bloom and ascendancy drew to a close, again something

radically new, all unnoticed, was aborning – to wit, a *postmodern* turn of intellectual culture restoring to the *res cogitans* not merely its lost animality, but also its uniqueness *among* the animals. For this postmodern turn, it was no longer a question of *reason* as the distinguishing mark, as it had been for the ancient *animal rationale* and the modern *res cogitans* alike, but something much broader, in which reason only participated in a distinctive way, something that linked the human self directly to the broader universe of nature not only animal but plant and purely physical as well. That something was the finally recognized *action of signs*, termed c.1883 'semiosis'.[7]

Now the most remarkable thing about this finally recognized distinctive action was the typical structure of being that it revealed. As biology is the science that arises from the study of the action of living things, so (gradually over the twentieth century, particularly in its final quarter) the knowledge that arises from the study of the action of signs (or semiosis) came to be called 'semiotics'.[8] But the 'being' revealed by the action of signs turned out to be something that could not exactly be pointed to, the way one can point to the heart or the lungs of a living organism. Worse than that, the being distinctive of sign *as* sign turned out to be something that could be neither seen nor heard nor touched, nor indeed perceived directly by any of the senses, external or internal. The being distinctive of sign and constitutive of it as sign turned out to be a singular exemplification of relation itself, 'relation according to the way relation has its proper being as suprasubjective', irreducible to inherent being (*esse in*), that most elusive of all the ways of being, often not recognized at all in earlier periods of philosophy as an element of *ens reale* in its own right, and even considered by those who did recognize its proper reality[9] as 'ens minimum' by comparison with substance and the inherent accidents of quantity, quality, action and passion.

Dependent upon individuals (the 'fundamenta remota' or 'subjects' of the relations) through their characteristics (the 'fundamenta proxima'), the relations themselves linking individuals according to a certain order precisely *consist in* that order as irreducible to the subjectivity of the individuals ordered with all their inherent characteristics,[10] as an army on the march differs from that same army in disarray of flight signaling defeat of the soldiers – that same group of individuals with their inherent characteristics in both cases.

Now what is remarkable about relations in the behavior of animals is the very thing that made it possible for so many so long to deny their real-

ity as irreducible constituents of *ens reale* – irreducible, that is, to the individuals and characteristics of individuals in which Ockham, for example, famously declared the whole of *ens reale* to consist. What is remarkable about relations, in fact, is actually twofold.

First of all[11] there is the *permeability* of relations to the otherwise distinct orders of what does and what does not exist independently of finite mind. One and the same relation, existing under changing circumstances, can be one time real (*ens reale*) and one time unreal (*ens rationis*), so subtly so that the creature anchoring the relations in any given case may be quite unaware of the difference – as, for example, the lover who continues on his way to meet his beloved blithely unaware that his love had been crushed by a meteor only minutes earlier en route to the same rendezvous.

Poinsot was one of the first clearly to point out that 'relations of reason', *relationes rationis*, are actually extremely poorly named. What most fundamentally contrasts the order of *ens reale* to the order of *ens rationis* so-called is not the fact that reason forms the latter, but rather the fact that the order of *ens rationis* so-called has no existence without the activity of a finite mind intervening, *regardless of whether the 'mind' in question is rational or not*. And the point goes yet deeper. The animal, rational or not, perforce constructs a plethora of *entia rationis* unwittingly, not as such, but as facilitating its function and orientation within the environment. In short, the function of *entia rationis* is not an optional but a necessary one in order for the bare physical surroundings to become a meaningful world, an Umwelt or objective world,[12] in which the organism has its central place. 'Beings of reason', formed and functioning wherever there are in nature cognitive organisms that need to orient themselves, are not only objective relations, they are *purely* objective relations. To call them 'beings of reason' is simply the manifestation of an excess of anthropomorphism, according to which only beings *recognized* as mind-dependent are to be *called* mind-dependent.[13]

This conceit overlooks the fact that such beings exist normally before they are ever recognized for what they are. Were this not so, how much of human history would be different! The witches at Salem, to mention nothing of those in the European main lands of the fifteenth and sixteenth centuries, would hardly have been burned had the truth of their alleged witchcraft been properly perceived by the understanding of those who judged them. Go back as far as you like, as far as you can into the increasing darkness of human history: there are the gods, countless rivals making their demands if all is to be well in the particular world of some

human group. 'Beings of reason' exist and operate in the orientative behavior of all animals, including human animals, long before they are recognized as such, and even if they are never recognized as such (which is always the case, in fact, among the animals other than human). Yet relations which allow the animal to orientate itself have no reality outside its objective world, within which the system of orientation is precisely a network of real *and* unreal relations making the subjectivities of the physical environment *objectivities* organized along quite other lines than those that pertain to their subjectivity alone.[14]

Any such network of relations by which an animal finds its way is, precisely, a 'semiotic web', as Sebeok famously termed the phenomenon,[15] without which the animal could not survive. A physical stimulus, a sound, let us say: what is it? Heard, 'what it is' depends in part on the one hearing. Let us say the sound in question is the howl of a wolf. To another wolf, the howl may become a sign of lust, while to a sheep that same howl is a signal of danger. What the other wolf cathects positively, the sheep cathects negatively. And note carefully: in neither case is the 'interpretation' a pure matter of subjectivity. The sound originates outside the other wolf and the sheep. The hearing of the howl occurs outside the sound itself, as does the interpretation or cathecting of the sound which takes place, respectively, inside the other wolf and inside the sheep.

But what takes place 'inside' the two animals does not end there. On the contrary, what takes place inside the respective animals serves to relate them respectively, the one positively, the other negatively, to the source of the sound which is emphatically external to and independent of them both. Inside and outside are correlated, so far as the animal's orientation is involved. There is no 'outside' without a correlated 'inside' constituting objectivity, even though the subjectivities involved in objectivity exceed what is object both on the side of the cognizing and cathecting organism and on the side of the physical surroundings enabling that organism to survive (or imperiling it) here and now.

In other words, we confront here one of the irreducible situations of relation in its contrast to the *subjectivity* of all that separates a given individual organism from the rest of the environment, as well as the various components of the environment from one another in *their* individual physical being. We confront here relation in what is distinctive of it as it enters into and forms the fabric of experience, the fact that it *connects* invisibly two or more individuals to a common third, the distinctive permeability whereby *it makes no difference* to the being and function of the

relation as such whether its suprasubjective being provenates from mind or from nature first of all, or even from both simultaneously. This feature of relations within experience stems directly from what is distinctive to the being of relations as such as elements partially constituting the order of *ens reale*, the order of subjective or physical individualities making up the environmental world in its being independent of cognitive activity at any given time and place.[16]

Thus we find that what makes the difference between objects and things – where, as we have seen, the former term designates anything cognized or known as such (anything apprehended in whatever way) while the latter term designates anything as existing whether or not any organism has an awareness of it – is again this peculiar being, this *ens minimum*, of relation as obtaining (whenever and wherever and to whatever extent it obtains) *suprasubjectively* or *over and above* whatever subjects it unites or fails to unite.

So we arrive at the second aspect of the twofold peculiarity of relation introduced above.[17] Not only is it peculiar to relation to be able to pass back and forth in its proper being between the physical and the objective orders.[18] It is further peculiar to relations to be the *only* mode of being that the finite mind can, by its properly cognitive activity, form under any circumstances.[19] Poinsot goes on to point out the surprising consequent: if 'fictional' beings – negations (imitations of subjectivity) no less than mind-dependent relations (imitating physical relations) – are in their proper being unexceptionally reducible to relations, then *whatever* exists purely objectively reduces as such to a network of relations; while whatever exists subjectively as well includes relations necessarily but does not reduce to those relations as to a network external to itself.

It then becomes evident that the priority of *ens reale* over *ens rationis* emphasized by Aquinas is more ontological than experiential. The fact that some among objects before us are also present-at-hand as things in their own right (indifferent to any relation to us in objectivity) is an awakening unique to the human animal, and the source of the experience which leads the human animal to recognize that there is a difference between being and non-being, where being means precisely *ens reale* and non-being means precisely *ens rationis*. Being as first known by the human mind, *ens primum cognitum*, Aquinas tells us, transcends this distinction, and so cannot be identified with either term of it, even though *ens reale* maintains its ontological priority in the experiential discovery that there is more to the being of the objective world than can be reduced

to our experience of or interests in it. The 'external world' is not discovered as external; it is discovered as a dimension within objects irreducible to our experience of them. The 'problem of the external world' such as we find it in Berkeley, Hume and the moderns after them, including Kant, is not really a critical problem so much as it is a quasi-error rooted in the failure to recognize the being proper and peculiar to relations.[20]

So we confront once again the difference between objects and things, but now further the difference between objects and signs. On the one hand, things *are* themselves, whereas objects *represent* themselves. On the other hand, signs represent always *something other than* themselves, something which they themselves are not; and they do so respecting some third element or factor with respect to which the representation takes place. It matters not whether the signs in question be based on the psychological states of the organism, cathectic and cognitive, or on aspects of objects founding interobjective relations. In every case, the elements comprising the sign are three, and the being of the sign as such transcends the three elements by uniting them according to three respective roles, namely, the role of sign-vehicle (the element of other-representation), the role of object signified (the other than the sign vehicle represented), and the role of interpretant, the term to or for which the representation is made.[21]

In this way it can be seen that objects, normally confused with things by human animals, are not only distinct in principle from, while yet always partially involving, things, but also (what is far from evident and indeed quite surprising) that objects actually presuppose signs *in order to be objects in the first place*, and presuppose signs no less in order subsequently to be distinguished from things in the course of experience.[22]

Of all living things we can say that they are semiosic creatures, creatures which grow and develop through the manipulation of sign-vehicles and the involvement in sign-processes, semiosis. What distinguishes the human being among the animals is quite simple, yet was never fully grasped before modern times had reached the state of Latin times in the age of Galileo. Every animal of necessity makes use of signs, yet signs themselves consist in relations, and every relation (real or unreal as such) is invisible to sense and can be understood in its difference from related objects or things but never perceived as such. What distinguishes the human being from the other animals is that only human animals come to realize that there are signs distinct from and superordinate to every particular thing that serves to constitute an individual in its distinctness from its surroundings.

Such an animal, capable of coming to know that there are signs as well as of using signs to hunt and fish and find its way through the surroundings, is generically semiosic but specifically semiotic, the only animal capable of knowing that there are signs to be studied as well as made use of to more 'practical' ends. So a definition of the human being as 'semiotic animal' is not modern. In the modern understanding of the philosophers, *ens reale* went under erasure and *ens rationis* came to be the whole of objectivity.

But the action of signs surpasses that frontier, and the study of signs is carried by that action precisely beyond that frontier deemed by modern philosophy to be unpassable. That is why the understanding and definition of the human being reached by the study of semiosis, the way of signs, fluoresces early into an understanding and definition of the human being that is as distinctively *postmodern* as the modern definition of the human being as a 'thinking thing' was distinctively *postmedieval*. With the definition of the human being among the animals as the only *semiotic animal* we locate ourselves at the beginning of a way of signs which leads 'everywhere in nature, including those domains where humans have never set foot'.[23]

We have opened a new era of intellectual culture,[24] for philosophy first of all, to be sure, but also for science and all the humanities, wherein the split between nature and culture, inner and outer, is no longer the last word, because the quasi-error of the external world has finally been laid to rest, and with it modern philosophy. We are, as it were, in a position to say to the epoch of modernity in philosophy what the early moderns said so emphatically to the epoch of medieval thought: *Requiescat in pace*. A postmodern humanism based on the notion of semiotic animal will be one deeply rooted in the Thomistic tradition.

REFERENCES, HISTORICALLY LAYERED

Aquinas, Thomas (1224/5-1274).
i.1252-1273. *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia ut sunt in indice thomistico*, ed. Roberto Busa (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980), in septem volumina.
c.1254/6. *In quattuor libros sententiarum Petri Lombardi*, in Busa ed. vol. 1.
Cajetan, Thomas de Vio (1469-1534).
1507. *Commentaria in Summam Theologicam*. *Prima pars*. (Rome: May 2). Reprinted in the Leonine edition of the *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia*, vols. 4 and 5 (Rome 1888-1889), used in preparing the present work.
Deely, John.
1985. 'Editorial AfterWord' and critical apparatus to *Tractatus de Signis: The Semiotic of John Poinsot* (Berkeley: University of California Press), pp. 391-514; electronic version hypertext-linked (Charlottesville, VA: Intelex Corp.; see entry under Poinsot 1632a below).
1994. *New Beginnings. Early modern philosophy and postmodern thought* (Toronto, Canada: University of Toronto Press).
2001. *Four Ages of Understanding. The first postmodern history of philosophy from ancient times to the turn of the 21st century* (Toronto, Canada: University of Toronto Press).
2002. *What Distinguishes Human Understanding?* (South Bend, IN: St. Augustine's Press).
Deely, John N., Brooke Williams, and Felicia E. Kruse, editors.
1986. *Frontiers in Semiotics* (Bloomington: Indiana University Press). Preface titled 'Pars Pro Toto', pp. viii-xvii; 'Description of Contributions', pp. xviii-xxii.
Emmeche, Claus.
1994. *The Garden in the Machine* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
Fisch, Max H. (1900-1995).
1986. 'Philodemus and Semeiosis (1879-1883)', section 5 (pp. 329-330) of the essay 'Peirce's General Theory of Signs' reprinted Fisch 1986a (preceding entry): pp. 321-356.
Galileo Galilei (1564-1642).
1632. *Dialogue concerning the Two Chief World Systems*, trans. Stillman Drake, with a Foreword by Albert Einstein (2nd ed.; Berkeley: University of California Press, 1967).
Kull, Kalevi, Guest-Editor.

2001. *Jakob von Uexküll: A Paradigm for Biology and Semiotics*, a Special Issue of *Semiotica* 134-1/4.

Nöth, Winfried, Organizer.

2001. 'The Semiotic Threshold from Nature to Culture', *Sign System Studies* 29.1, ed. Kalevi Kull and Winfried Nöth.

Poinsot, John (1589-1644).

Note. A complete table of all the editions, complete and partial, and in whatever language, of Poinsot's systematic works in philosophy and theology is provided in Deely 1985: pp. 396-397. A complete breakdown of the contents of the original volumes of Poinsot's *Cursus Theologicus* and of the relation of that content to the volumes of the principal modern editions is provided in Deely 1994: p. 284. The principal modern edition referred to in this work is abbreviated as R followed by a volume number (I, II, or III) and pages, with column (a or b) and line indications as needed = the *Cursus Philosophicus Thomisticus*, ed. by B. Reiser in 3 volumes (Turin: Marietti, 1930, 1933, 1937).

1631. *Artis Logicae Prima Pars* (Alcalá, Spain). The opening pages 1-11a14 of this work and the 'Quaestio Disputanda I. De Termino. Art. 6. Utrum Voces Significant per prius Conceptus an Res', pages 104b31-108a33, relevant to the discussion of signs in the *Secunda Pars* of 1632 (entry following), have been incorporated in the 1632a entry (second entry following, q.v., pp. 4-30 and 342-351 'Appendix A. On the Signification of Language', respectively), for the independent edition of that discussion published by the University of California Press. From R I: pp. 1-247.

1632. *Artis Logicae Secunda Pars* (Alcalá, Spain). From R I: pp. 249-839.

1632a. *Tractatus de Signis*, subtitled *The Semiotic of John Poinsot*, extracted from the *Artis Logicae Prima et Secunda Pars* of 1631-1632 (above two entries) using the text of the emended second impression (1932) of the 1930 Reiser edition (Turin: Marietti), and arranged in bilingual format by John Deely in consultation with Ralph A. Powell (First Edition; Berkeley: University of California Press, 1985), as explained in Deely 1985, q.v. Pages in this volume are set up in matching columns of English and Latin, with intercolumnar numbers every fifth line. (Thus, references are by page number, followed by a slash and appropriate line number of the specific section of text referred to, e.g., 287/3-26.) The work is also available as a text database, stand-

alone on floppy disk or combined with an Aquinas database, as an Intelex Electronic Edition (Charlottesville, VA: Intelex Corp., 1992).
Santaella (= Santaella-Braga), Lúcia.
1994. 'The Way to Postmodernity', Preface to Deely 1994.
Sebeok, Thomas A.
1971. '"Semiotic" and Its Congeners', in *Linguistic and Literary Studies in Honor of Archibald Hill, I: General and Theoretical Linguistics*, ed. Mohammed Ali Jazayery, Edgar C. Polomé, and Werner Winter (Lisse, Netherlands: Peter de Ridder Press), pp. 283-295; reprinted in Deely, Williams and Kruse 1986: pp. 255-263.
1975. 'The Semiotic Web: A Chronicle of Prejudices', *Bulletin of Literary Semiotics* 2, pp. 1-63.
2001. *Global Semiotics* (Bloomington, IN: Indiana University Press).
2001a. 'Biosemiotics: Its Roots, Proliferation, and Prospects', in Kull Guest-Ed. 2001: pp. 61-78.
Wojtyla, Karol Jósef (1920- ; r. 1978- as 'Pope John-Paul II').
1998, September 14. *Fides et Ratio*, encyclical letter on the relationship between faith and reason (Rome, Italy: Vatican City).

[1] See, in the references at the end, the entries under Deely 1985 and Poinsot 1632a for the status and provenance of this treatise with John of St Thomas' *Cursus Philosophicus*.

[2] See the Index entries on this distinction in Deely 2001: 865 & 910.

[3] See the anthology *Frontiers in Semiotics* under Deely, Williams and Kruse 1986; see also Sebeok 2001 in the references at the end of this essay.

[4] See Deely 1994 and 2001.

[5] Wojtyla 1998: §91: 'A quibusdam subtilioribus auctoribus aetas nostra uti tempus "post-modernum" est designata. Ita verbum idem ... in provinciam deinde philosophiae est translatum, at certa semper ambiguitate signatum, tum quia iudicium de iis quae uti "post-moderna" appellantur nunc affirmans nunc negans esse potest, tum quia nulla est consensio in perdifficili quaestione de variarum aetatum historicarum terminis'. ('Our age has been termed by some thinkers the age of "postmodernity". The term ... was finally transposed into the philosophical field, but has remained somewhat ambiguous, both because judgement on what is called "postmodern" is sometimes positive and sometimes negative, and because there is as yet no consensus on the delicate question of the demarcation of the different historical periods'). The point is precisely that raised by Schmitz (1990: 153-4): 'in determining the meaning of post-modernity, when is modernity supposed to have ended? ... And in what is modernity supposed to have consisted? These questions are of decisive importance since the meaning given to the term "post-modernity" is parasitic upon the meaning given to the term "modernity"'. Exactly this matter I have addressed in Deely 2001.

[6] See Santaella-Braga 1994.

[7] The coinage was by Charles Peirce, based on a reading and discussion of Philodemus i.54/40BC: see Fisch 1986.

[8] See Sebeok 1971: '"Semiotics" and Its Congeners'.

[9] Such as Thomas Aquinas, c. 1254/6: *In I Sent*., d. 26, q. 2, art. 2 c: 'in relativis autem neutrum est sicut privatio alterius, vel defectum aliquem importans. Cuius ratio est, quia in relativis non est oppositio secundum id quod relativum in aliquo est: sed secundum id quod ad aliud dicitur. Unde quamvis una relatio habeat annexam negationem alterius relationis in eodem supposito, non tamen ista negatio importat aliquem defectum. Quia defectus non est nisi secundum aliquid quod in aliquo natum est esse: unde cum id quod habet oppositionem relativam ad ipsum, secundum rationem oppositionis non ponat aliquid, sed ad aliquid, non sequitur imperfectio vel defectus; et ideo sola talis oppositio competit distinctioni personarum'. And *ibid*., ad 2: '... minima distinctio realis quae possit esse ... tali distinctioni competit ens minimum, scilicet relatio'.

[10] See Poinsot 1632a: Second Preamble 'On Relation', Article 2, 88 ff.

[11] We will come to the second feature on p. below.

[12] See the 'Definition of Umwelt', *What Distinguishes Human Understanding* (Deely 2002), pp. 126-143; also Kull 2001.

[13] Objectivity is precisely the existence of anything (real or unreal) *as known*. By contrast, subjectivity is the existence of anything as having an individual identity *separate* from other individuals and *independently* of being objectified or apprehended. Suprasubjectivity, or the being proper to relations, mind-dependent or mind-independent, is that *mode* of existence dependent upon subjectivity but contrasting to it as what *links* one thing to another contrasts with what *separates* one thing from another. This linkage may spring from psychological or from physical nature, or both; but only *reason* can recognize the difference between relation as such and the subjective fundament or ground of the relation, as also between relations provenating here from physical and there from psychological subjectivity. It is this last distinctiveness of reason that warrants the otherwise unwarrantable traditional designation of mind-dependent relations as '*entia rationis*'. See the full discussion in Deely 2001: 350-354.

[14] See Cajetan 1507: in I p., q. 1, art. 3; Poinsot 1632: 149/46, 179n13; 187/35, 188n33; 270/38.

[15] Sebeok 1975.

[16] Finite cognitive activity, not to put too fine a point on it.

[17] On p. above.

[18] Individuals in their subjectivity cannot do this, but are confined *as subjective* to the determinately real order – the order of *ens reale* – even when in their very subjectivity – as sometimes happens – they are also objectified as the terminus of cognitive and cathectic relations.

[19] Aquinas c. 1266, *Summa theologiae*, I, q. 28, art. 1; commentary in Poinsot 1632a: Second Preamble, esp. art. 2, 93/16-98/40.

[20] This failure, philosophically at least, is the essence of nominalism, as it turns out. But that is another story: see Deely 2001: esp. chaps. 8-10 & 15.

[21] The interpretant is distinct in principle from an *interpreter*, even though, like objects and things, the two may happen to coincide. Thus, in the more obvious cases, representation is made to a person or cognizing organism, but not necessarily in cases we do not have the space here to discuss, exemplified in the contemporary debate (Nöth 2001) over the extent of the action of signs and the notion of physiosemiosis in particular.

[22] Indeed, the experience of the difference between things and object provides from within the species – specifically human awareness of being what Aquinas calls its first division, to wit, the contrast within the objective world between what does and what does not reduce to relations fashioned by the cognitive organism, the opposed orders of *ens reale* on the one hand and *ens rationis* on the other hand.

[23] Emmeche 1994: 126; staying silent for the moment on the question over which Sebeok turned conservative, the question of whether semiosis is co-terminus with the emergence of life, or whether there is not indeed a broader origin in which semiosis must be seen as coterminous with the physical universe *tout court*: see Nöth 2001.

[24] Deely 2001, 2002; Sebeok 2001.

MAN'S IRRECONCILABLE FREEDOM

MATTHEW DEL NEVO

This paper draws on the masterful novels of Dostoyevsky and argues that Dostoyevsky reveals something new about man's freedom. He shows how goodness and freedom are not the same thing and are irreconcilable. The attempt to exalt happiness, reason and order above freedom is doomed to fail, because of that very freedom. The truth Dostoyevsky's work reveals poses not so much a threat to the project of humanism, but represents an important moment in the recreation of it.

At the end of the thirteenth century, not many years after Thomas Aquinas's death, something revolutionary took place in the north of Italy which would have permanent repercussions for mankind. What took place might be called a 'revolution of the senses', for the way man represented what he saw of the world changed, a new concept of space was formulated. The painter Giotto (1267-1337) started to *mould* the figures he painted, to give them a lifelike look. On a two-dimensional surface Giotto began to place figures and landscape in such a way, with paint, that they looked three-dimensional. This required the creation of dimension *within* the painting for the one standing back *from* it. The decoration of the Scrovegni Chapel in Padua (between 1303-05) is universally recognised as a turning point in the history of painting.

This was not just a new way of painting. The construction of an illusion of three-dimensional space upon two dimensions implies a new way of visualising reality, therefore, of *sensing*. For sensing is not something pure and simple in humans as (presumably) in animals; man *perceives* through the senses. Giotto marks a difference in the *representation of perception*. I refer of course to the creation of perspective. This would be refined and mastered by process of trial and error over subsequent centuries, but the new invention, or re-invention, since it was known to the ancient Greeks, would spell the end of the medieval way of representing sight and sense.

What St Thomas shared with his Islamic counterparts was an idea of sensing and the senses – at least in representation – which was without perspective; it stated an objective order, which in both cases, Islamic and Christian, was prescribed as an objective order of being. Man had an objective place in this order. Although they differed in matters of religion, Christians and Muslims sensed the world in such a way that they represented an objectivised order of being that moved from the top to bottom, up and down, vertically, and without depth.

Before Giotto medieval Islam and medieval Christian painting had no perspective. Correspondingly, their idea of perception (for instance in a proposition such as 'knowledge starts in the senses') upholds, at the level of its envisioning in representation, visual and verbal, a non-perspectival idea of the senses.

After Giotto, it slowly began to dawn on people that sensing *itself* was perspectival, that what started in the senses, started within some perspective and that there were an infinity of perspectives. Man moved into the middle. Man became the medium. The envisioning of reality became more a matter of reflective description, natural depiction, rather than objective description according to prescribed outlines. No longer did the stiff and severely lifeless Christ of the icon stare back at the kneeling believer in Church, she now looked into the beautiful human face of her Lord. In the new way of envisioning and representing, the painted road no longer went up the page, its two sides remaining parallel the whole way, rather the two sides of a road going off into the distance would close off and disappear into a point. But this point would alter *depending where one was*.

Man began to get a sense of perspective on things. The extrinsic order of being presumed in medieval theology began to *look* extrinsic. For the first time it could be seen to *be* so. The universe as a totality of order of an objective nature came to be seen in perspective as itself one.

I am talking about the birth of humanism properly speaking. If Aquinas's philosophy had closed the world in a natural order that accorded with reason, after Giotto it gradually began to be realised that *man* stood at the centre, and not man in general, not the species man, but the *individual*. Gradually it was not the objective and generic concept of 'the soul' which signified man, but the personal sense of *me*. Giotto's silent revolution in Assisi and Padua changed *man*.

With a new found sense of perspective we can still look at man existentially, as Thomas did. Thomas's system is not one which intends to totally absorb all views as lesser views in proportion to his own, as German ideal-

ism at its height strove to do; it is a system which works out the relations, what is 'more' what is 'less' *qua* God. It is a philosophy of the whole, in the sense that it strives not for mastery over the parts but understanding within them. What differs though are the kinds of problems which we have to see in whole terms.

I do not want to theorise this problem but to illustrate its difficulty. To this end I want to introduce Dostoyevsky. Perhaps this supreme novelist from Russia may seem to you a far cry from Thomas. This is not true insofar as both have something to say about Christian *man*. The difference between them brings before us the question of the Good in a different light. But this is a productive difference for thinking on the question of Christian humanism in our time.

In his book on Dostoyevsky, the Russian philosopher and theologian Nicolai Berdyaev says that already, in the Renaissance, by Shakespeare's time, man has shifted out from an objective hierarchical world order, in which he was a gradation in the divine universe with heaven above him and hell beneath. Man felt free.[1] Classic humanist understanding of the high Renaissance period is psychologically rather than theologically oriented. This reflects the way man is in the world, with respect to himself. Heaven and hell are humanised, they become subjects of great art. It is the beginning of the secular world, of that sensibility which can see (and represent) that what is ordained sacred is not necessarily what is holy.

Another similarity Thomas and Dostoyevsky have is their angelology, although strictly speaking of course Dostoyevsky does not have one. In common with scholasticism, Thomas's angelology may be understood as a phenomenology of human understanding. Thomas's angelology is comprised of disembodied constituents of human understanding. These are objectified in abstract concepts and categories and brought into a unity of thought and understanding, which is static. It is then as if the angels belong to an objective order which the scientific mind might inspect. Even so, it is inferentially constructed. Dostoyevsky's angels, however, appear as *fictional characters*. They are embodiments, depictions and raw dramatisations of the really great problems and question-marks of existence, which is what his books set forth in their creative mastery. Yet his novels are not allegorical. His angels and devils do not inhabit a world of their own as in Thomas, they look like *man*, at least to the outward eye. Dostoyevsky's characters, his angels and devils, are not reducible to rational, general abstract terms and categories any more than modern urban life is. His novels are *expressive* of life, they are exemplificatory. The chief matter of any of Dostoyevsky's nov-

els is commonly drawn by the central character, around which the action swirls. Dostoyevsky treats by this *dramatised* form, rather than by an abstract philosophy, the nature of human understanding, and, quite simply, *man*. His man is potentially *angelic* and/or *daemonic*.

If in medieval texts angelology is the phenomenology of the pure human understanding, in the ninteenth-century novel angelology is perspectival. No longer may angels be disembodied intellectual creatures as they were perceived to be in the Middle Ages. In Dostoyevsky and many another modern novel, angels exist as *individuals* that throw perspectives *on* and *within* our world. Dostoyevsky's novels are exemplary in this respect. The classic novelist's angelology does not make us 'look up', as it were, as if angels were *above us* in an objective order of being. Instead we are led to *look around us*. Particularly, with Dostoyevsky, we are made to look *ahead*, to project forward into the future. Much of what Dostoyevsky brings into view in his novels points forward to the terrors and crazed ideologies of the century to come; the century we were born into. He shows that the sources of war and peace are in *man*.

The angelology of the modern novel reflects modern existence. For modern people existence is not derived supernaturally from outside nature by virtue of God being God, neither do we think we only partially exist *qua* an objective order of being in which only God exists as such. Modern existence is subjective. 'I think; therefore I exist'. This is the truth which is 'on everyone's doorstep' and which anyone can grasp directly. In other words, it is common sense. 'Every theory which takes man out of the moment in which he becomes aware of himself is, at its very beginning, a theory which confounds truth'.[2] I would add that any theory that takes man out of the moment in which he becomes aware of himself, or which prevents this self-transfiguration which self-awareness brings, partly destroys man by replacing the image of God before him with a man-made image. The truth that existence is subjective is the only truth 'which gives man dignity, the only one which does not reduce him to an object'.

The medieval angels ultimately form a choir. To speak metaphorically, the medieval angelology is 'monarchal', redolent of the monastery where uniformly dressed and educated same-sex groups chant in unison. The image is one of peace and harmony. The modern angelology in which man sees himself *incarnate* is urban and sub-urban, it is a cacophony, and insofar as it forms a whole at all, its model is democratic. Or if it is not democratic – that 'lesser evil' of Aristotle's *Politics* – it is revolutionary, a hotbed. There are as many and diverse angelologies as there are philosophical nov-

els in the nineteenth-century tradition. Dostoyevsky gives us an angelology and a demonology, but it is subject to *man*.

Dostoyevsky presents a dark knowledge of God. One of the characters in *Crime and Punishment* (1866) is undoubtedly St Petersburg itself. Berdyaev writes about Dostoyevsky's relation to the city as follows:

> Petersburg is a spectral vision begotten by erring and apostate men; crazy thoughts are born and criminal schemes ripen in the midst of its fogs. In such an atmosphere everything is concentrated in men, and in men who have been torn from their divine origins; their whole surrounding, the town and its particular atmosphere, the lodging-houses with their monstrous appointments, the dirty, smelly shops, the external plots of the novels, are so many signs and symbols of the inner spiritual world of men, a reflection of its tragedy.[3]

The lives and fates of Dostoyevsky's main characters revolve round what one of the characters, Ivan Karamazov, calls 'these cursed everlasting questions'. These questions may be resolved in one word: man. What is man? What is the spirit of mankind? What is his end? What is man's salvation? The answer to the question of man's salvation for Dostoyevsky is Christ. But it is a Christ Thomas could never have imagined any more than he could have imagined the Reformation or the Spanish Inquisition, which are *passé* for us. The 'tragedy' of man that Berdyaev in the quote just given refers to is man's *uprootedness*. The cities in which we live are an outward manifestation of our inner confusion. But the modern city, if we focus on its underbelly, exceeds most medieval visions of Hell. Yet this is no Hell, this is normality for innumerable citizens. Dostoyevsky was a great reader of Charles Dickens who wrote similarly, but with rather less philosophical resource, about London. Literary examples of man's uprootedness easily spring to mind. The point about the city, Dostoyevsky's St Petersburg in particular, is that man is uprooted *in the very place he calls home*.

In Dostoyevsky, we can see the world has turned on its axis again. The repressed returns with a vengeance, only Dostoyevsky does not speak of the repressed, but of *the Underground*. There is a murmuring Underground against the Establishment. Underground Man is Prodigal Man. There is no 'man as such', as *thing*, except the dead man. In these novels, people become angelic, like Prince Myshkin (*The Idiot*) or Alyosha Karamazov; or already are angelic, like Sonya (*Crime and Punishment*) or Aglaya (*The Idiot*); and men are daemonic, like Stavrogin (*The Possessed*) and Rogozhin (*The Idiot*); and men become daemonic (but not deliberately) that they might be saved and become thereby angelic, like Raskolnikov and Dmitri Karamazov.

Underground Man himself is a voice of spleen, capriciousness, envy and ennui, of the seamy underbelly of St Petersburg. The Russian word for Underground that Dostoyevsky used, '*podpolya*' comes from *pol*, meaning floor and *pod*, under. It refers to the space between floor and ground, or a floor and the ceiling beneath. As Berdyaev says, 'The word is associated with the idea of vermin breeding in the darkness and preparing destruction'.[4] In Dostoyevsky man is that which cannot of its nature be ordered – or as Dostoyevsky puts it, 'contained in a logarithm'. Dostoyevsky's Underground Man claims 'the right to want the absurd and not to be bound by the necessity of wanting only what is reasonable'. And he adds that caprice, absurdity, 'can be more advantageous to our neighbour than anything else in the world'. Dostoyevsky shows us that man's nature is 'extreme and contradictory all through'.[5] None of Dostyevsky's characters inhabit a normal workaday world, angel and devil alike belong to the Underground and we the reader know that ultimately they belong to *us*, to *our* world.

In Dostoyevsky's work man refuses happiness, man refuses what he knows is good, what he should do, what he should not, man refuses reason, honest purpose, honour, harmony, true love, not because he is deluded about the true nature of the good or about God. This is clearly not the case. Dostoyevsky's world is tragic – which Thomas's world was not – but Dostoyevsky's world is tragic in a new way that he did not create, but first and best represented. No longer did tragedy mean the clash between human purpose and fate. In conventional tragedy before Dostoyevsky, man meets an unforseen and implacable fate which, however, the audience sees coming. In this classic tragedy human freedom is mocked by human destiny which is in the lap of fatal forces, of which death is the signal, and death by one's own hand the proof. But Dostoyevsky's tragedy is predicated not on fate, but on freedom. Dostoyevsky's man is sunk in a *chasm* of freedom which proves his fate and his tragedy. Even the good in Dostoyevsky is like this – Alyosha meeting Zossima, or Zossima's account of how he came to the monastery – there is something accidental and chancy about it. Things might have turned out very differently. The destiny of man in Dostoyevsky is the great question of our freedom. And in this freedom, God is not absent, as in the classic humanist or Greek tragedy, but is there above all.

Let me clarify Dostoyevsky's God. It is not an abstract God – God as Being, Essence, Existence, Beyond-Being etc. God appears not as a philosophical formula, nor according to any. Dostoyevsky's God is the living God into whose hands it is terrible to fall, as St Paul puts it to the Hebrews. He *appears* as the God-man, the Risen Christ. He *comes* in a gesture, a look, a

kiss. He appears as a matter of existence, certainly. He comes as a matter of existence. But this is existence is a moment of transfiguration. Existence *apart* from itself, *irreducible* to itself. The divine Life appears in a moment, in the midst of man, in the unlikliest of places.

Man transfigured in the image of Christ appears *distinct* from the man-God of humanism and of the Church (in saying which, Dostoyevsky offended many in the Orthodox hierarchy). The humanitarian man-God is the man who does not need God, he makes himself, he is the self-made man who is the measure of all things. Man may be massed and herded by the self-deified man, the great man, who would save the world, best represented by Kirrilov for instance in *The Possessed*. Ultimately, such a man is a tyrant, a mad man. In the Church this man is 'religious'. At his worst he is the anti-type of Christ, best represented by the Grand Inquisitor in *The Brothers Karamazov*. For Dostoyevsky, the domesticated *Christos* of the Church, with its supposed *potestas clavium* is ultimately duplicitous, satanic. The Grand Inquisitor is the living personification – arch-daemonic, not arch-angelic – of the Mystery, Miracle, and Authority, which the Church guards. The Grand Inquisitor is good, but like the great man, he is limited to massing and herding people away from their particular freedom to one marked out in advance for all of them. Dostoyevsky's humanitarian man and his religious man must be distinguished from that man *transfigured* in the image of Christ, who belongs to the spiritual *dimension* of this world, and who it is not always so easy to see, as it was not so easy for those who knew Jesus to see that he was the Son of God.

The differentiation between transfigured man and humanitarian man signals Dostoyevsky's depiction of human nature as *burdened* by freedom, or *condemned* to it. It is not the Good (or the God reduced to it) that draws us or which is the end of our action and desire, it is *freedom*. Good which is not free is not truly good. This is not the French idea of '*liberté*', which Dostoyevsky knew all too well and loathed as the work, again, of the self-deifying humanitarian. Dostoyevsky's freedom is spiritual in that it belongs to the Holy Spirit, as shown by the *face* of Christ. Only in the transfigured man is our true face to be seen. But the recovery of our true face belongs to the future, to an age to come. We can look at the city and see that *the time is yet to come*. Salvation is not accomplished before the end, or instead of it. In this Dostoyevsky can be seen as prophetic, not merely because he foreshadowed much in twentieth-century thought, but because his first principle, freedom, points to an *end time*. His angelology is not hierarchical but eschatological. But we cannot reach this time, this other shore, without the

initiation, the spiritual baptism, that living freedom means for modern man, and it includes *living* through the era in which 'man is free'.

Berdyaev writes:

> The dignity of man and the dignity of faith require the recognition of two freedoms, freedom to choose the truth and freedom in the truth. Freedom cannot be identified with goodness or truth or perfection: it is by nature autonomous, it is freedom and not goodness. Any identification or confusion of freedom with goodness and perfection involves a negation of freedom and a strengthening of the methods of compulsion; obligatory goodness ceases to be goodness by the fact of its constraint. But free goodness, which alone is true, entails the liberty of evil.[6]

When Dostoyevsky's characters look into themselves – and in this they are not different from us – they do not find a calm pool of eternity in the depths of their soul, they find collision and contradiction go right to the depths. This is the truth of freedom. *It is contrary*.

Where Thomas Aquinas is in calm control of his ideas, including his angels (he is the Angelic Doctor after all), in Dostoyevsky we relive the clash of angelic and daemonic forces. We are shown how the good may be demonic because it may be tragic. We are shown this most notably by the presence of the Christlike Myshkin in *The Idiot* (1868). Myshkin's presence wreaks more havoc than calm, much as Christ's did. Myshkin is seen by everyone as a comforter, and he is, but also, importantly, he is a tremendous catalyst. One ramification of this is straightforwardly obvious: if the Holy Spirit is catalytic that means it engenders *disorder*. And this is not a disorder emergent for some reason, it is spiritual, without reason.

The world to come in Dostoyevsky's vision has to do with this quest for freedom *and* with all the evil that such a quest will bring. And we can see, more than 100 years on, how such a quest in the old Christian countries, and further afield as well, has already begun. Freedom, Dostoyevsky believed, is shown by the face of Christ, His presence with us, as the image of that *final freedom*. But the story of our *ways of freedom* will be a tragic one in any case. Man has infinite ways to destroy himself. Dostoyevsky's characters bear out some of these ways. The most absolute of such ways – that is, the most indissoluble – is borne out in the story of the Grand Inquisitor in *The Brothers Karamazov* (1880). Christ walks the earth barefoot once again. He comes to the Grand Inquisitor, the incarnation of the Church Triumphant, to remind him of freedom in an act of pure forgiveness. The Grand Inquisitor holds Heaven and Earth in place by his

Authority. Christ sets Heaven and Earth free, letting go the Mystery, the Miracle, the Authority. But by this very act they are somehow spiritually reconstituted beyond themselves. This is not the love that is Good, but the love that *frees*. Any other kind of love is not properly Christlike. There is no Greek word for this love, even though, for want of a better word, *agape* and *philia* are used by the Evangelists.

Let us focus more statedly and more categorically on what we mean here by man's *freedom*. In Thomas, freedom is discussed at a macro level in terms of its compatibility with Providence. At the micro level of man, freedom in Thomas is largely a matter of the will. Reason informed by faith knows what is best to do and not to do, and why. The discussion is wholly impersonal. The individual person and situation is removed from the equation. This approach lends itself easily to legalism and objectivism. It lends itself also to flagrant abuse in an ecclesiastical situation where Church office is objectified as if it were the natural order. Objectivism is the precursor of positivism. It sees man as an object. But the whole depth of personal experience is missing. And missing too is the cardinal insight of all real psychology, that no person can experience themself as a scientific problem or a 'soul'.

In Dostoyevsky freedom is personal, that means it is the possession and birthright of a person i.e. of one of his characters. This is in line with a shift from a theological and cultural milieu blind to perspective, to a world unable to see otherwise. The cool choice and reasoned will are barely in evidence anywhere in Dostoyevsky; but faith is there in abundance. Dostoyevsky's man struggles. He struggles because he is not simply and naturally a creature, not actually belonging to an order of being. He is free. Certainly there is providence, but it is something which intervenes, which one gives thanks for, not something which dovetails predictably with reason. In *Notes from the Underground* Dostoyevsky says, 'What are the laws of nature to me!… Obviously I cannot pierce the wall with my head… but neither will I reconcile myself to it just because it is a stone wall'. And: 'The whole human enterprise consists exclusively in man's proving to himself at every moment that he is a man and not a cog'.

Man is not simply part of nature. Man is not simply a creature. Man's freedom to create, man's freedom for good or evil is testimony to that. Such freedom is the very basis for an authentic ethical life.

Modern man experiences this freedom as *aloneness*. This Pascalian view of man which has him face God is Dostoyevskian and is a truth still dawning in the world. No man was more alone than Christ in this sense. But this aloneness is not simply a feeling. It is existential. Sartre once said,

> Man is both a being lost in the world and consequently surrounded by it on all sides – imprisoned in the world, as it were – and at the same time he is a being who could synthesise this world and see it as an object, he being over and against the world and outside. He is no longer in it; he is outside. It's this *binding together* of without and within that constitutes man.[7]

Man is a *within-without* creature. Contrary to the objectivised and imposed medieval 'order of being' in which the lesser issues always form the greater, in the Dostoyevskian frame of reference, that is, *in perspective*, man is bound by relativity; nevertheless, his decision to do this, rather than that, is marked by an absolute quality, since such action bears reference and regard to all men. Out of relative problems and situations come absolute decisions. According to the holy monk Zossima, Dostoyevsky's voice of spiritual authority in *The Brothers Karamazov*, we need to take care for what we do because each thing we do, we do for all people for all time. In other words, every act goes down in history, and it goes down in Eternity.

There is tragedy and ambiguity to moral life and moreover we experience it. Berdyaev said,

> this tragic element lies not in the opposition between good and evil, between divine and diabolic, but above all in the clash of one good with another, one value with another value – the conflict between love for God and love for man, love for one's fatherland and love for one's neighbour, love for science and art and pity for man, etc. … A man is compelled to be cruel because he faces the necessity of sacrificing one value for another, one good for another good. … And here the most tragic point is reached when it becomes necessary to sacrifice one quality of love for another. … And it is important here to note that no law, no norm, can help solve the resultant conflict. … The tragic is a category quite other than good or evil.[8]

This is what Dostoyevsky brought into view in his novels. Who can decide between different goods? What will ethics tell us? What virtues lead us? And in case they do, is it not because they are the virtues and ethics we have chosen?

We read of this very conflict in the life of Jesus himself. He forewent the love of Mary and Joseph as a boy to find intellectual company instead, when they lost him on the way home from Jerusalem and found him again in the temple. In his Passion his love for his mother and for John came second to his love for God's will, from which we can see that God's will is hardly exempt from what is in view here. Of the two robbers on the crosses

between which Jesus hung, one chose damnation. Man is free to prefer hell to paradise. I do not mean the hell which the so-called 'good' establish for others in the name of 'justice', but the 'unending' hell freedom can make for itself by virtue of itself.

If Dostoyevsky's thought strikes a chord with us, which it will if we live in the world (rather than a fool's paradise) how does the thought of Thomas Aquinas apply? So much of what Dostoyevsky's writing brings out about human nature seems contrary to the picture Thomas would give us. Although, at the greatest moments of their work there would seem to be some parity: Christ's forgiving silence in that chapter entitled The Grand Inquisitor bespeaks, perhaps, the silence into which Thomas fell. His last words after all did not belong to his *Summa*, but were comment on the *Song of Songs*. Moreover, Thomas does not present us with a closed system, but opens our mind to the questions of man and God. This is like Dostoyevsky. On the other hand, it is pointless to try and 'connect' or 'harmonise' these two great thinkers. Let us keep them dissonant.

In a perspectival world they represent perspectives. This is what the conventional academic milieu would take for granted. Yet, both Thomas and Dostoyevsky would dispute such an imposition upon them. Perspective becomes perspectiv*ism* at the cost of *truth* – the true *good* in Thomas, true *freedom* in Dostoyevsky. 'Perspectivism' is merely the middle-class liberal democratic philosophy of tolerance. Thomas and Dostoyevsky show that no 'ism' is the answer, nor is any social philosophy, nor is culture per se. But rather, there is a place from which all perspectives open out. For Thomas this is contemplation. The *templum* defines the field of vision; it is the perspective *on* perspective, which is not itself one. To 'contemplate' means 'to set one's sights on' that place; but more importantly, I think, it means *to set out for it*. The *templum* is not an image of sanctuary so much as of freedom. For Dostoyevsky freedom is precisely the *templum*, the perspective that puts all in perspective. Dostoyevsky sets his sights on it, in this he is contemplative. But the sanctuary that the *templum* offers stands beyond the abyss of our nature, beckoning us. It is not unlike Thomas's *beatitudo*. But it is not the beatitude of the good man, but the free man.

St Peter's words, 'Thou art the Christ, the Son of the living God', says Berdyaev, 'must burst from the spirit, from an unconstrained conscience, and Dostoyevsky knew that therein alone lay their salvation'.[9] According to Dostoyevsky neither Peter's affirmation of Christ, nor his denial of him, are acts of reason. Such supra – and sub – rational acts are *typical* of spiritual life. They are typical of the very action of the Holy Spirit in the world.

Dostoyevsky shows in every novel that Christ is not recognised in the act of goodness but in the act of freedom.

To sum up my main points are as follows. Firstly that our sense of perspective signifies, among other things, the primary existential factor of subjectivity as marking man. Second, once we gain a sense of subjectivity, of perspective on the world, the objective order of being into which man is slotted becomes a lost cause, a quaint tapestry, a faded fresco. At best it is another perspective. Thirdly, in the modern urban sprawl the angelic and daemonic are human, all-too-human. Life is tragic, not merely disordered. Lastly, the question of freedom opens out *beyond* the teleology of the Good. This is the question we must reckon with and it demands new terms of reference, just as Thomas's own thought did in his day. Thomas was a creative philosopher, not one whose mind was fixed in the past and formulated by it. Something similar is demanded of us with respect to existential questions of subjectivity and freedom, which did not exist for Thomas.

How can we turn the whole existential problem of freedom to the credit of Christianity? I think this is a fundamental question for us.

[1] N. Berdyaev, *Dostoyevsky* (1923) tr. Donald Attwater, Meridian, NY 1969, p. 41.
[2] Jean-Paul Sartre, *Essays on Existentialism*, Carol, Secaucus, NJ 1999, p. 51.
[3] Berdyaev, *Dostoyevsky*, p. 41.
[4] Berdyaev, *Dostoyevsky*, p. 50.
[5] Berdyaev, *Dostoyevsky*, p. 53.
[6] Berdyaev, *Dostoyevsky*, p. 69.
[7] Simone de Beauvoir, *Adieux*, tr. Patrick O'Brien, Pantheon, NY 1984, p. 435.
[8] Berdyaev, *The Destiny of Man*, (1931), tr. N. Duddington, Geoffrey Bles, London 1954, p. 165.
[9] Berdyaev, *Dostoyevsky*, p. 80.

THE METAPHYSICAL PRESUPPOSITIONS OF FREEDOM

JOHN DUDLEY

The aim of this paper is to explain how freedom is possible, that is, to show negatively that the objections to the possibility of freedom are unfounded, and positively, the requirements for freedom, namely soul and intellect. In particular, the presupposition of determinists that the world is made up of interacting causes is questioned, and the meaning of substance and cause is examined.

The problem of freedom is one that has tested the minds of some of the greatest philosophers over the centuries, including Aristotle, Kant and St Thomas Aquinas. The problem may be divided into two parts, firstly, the question whether human beings are free at all, and secondly, if they are free, which actions are free and under which conditions. In this article I aim to concentrate on the first part of the problem.

As St Thomas points out, there are a number of objections to the possibility of human freedom. It would appear that human beings are not free, because God's foreknowledge and Divine Providence mean that human free will is an illusion. Again, it might appear that human beings are not free, because for everything human beings decide a cause can be found.[1] Thirdly, there is the a priori reasoning, which is formulated as follows by Voltaire:

> It would be very strange if all of nature, and all the stars obeyed eternal laws, and if there was one little animal, one metre seventy tall, who was independent of these laws, and could always act as he wished according to his own pleasure and caprice.[2]

If human beings are to be considered free it is necessary to reply to each of these arguments. I will claim in this paper that only a metaphysical argument can provide an adequate reply. But let us turn first to the field of ethics.

In the field of ethics the great philosophers mentioned above have put forward a priori arguments in favour of human freedom. According to Aristotle the aim of life and of ethics is happiness, and, in order to achieve

happiness, human beings must act according to the moral and intellectual virtues.[3] In the *Nicomachean Ethics* Aristotle writes that human beings are free to act or not to act as required by their ultimate final cause. We choose the means to our end voluntarily.[4] Virtue and vice depend on ourselves.[5] Man is the source and father of his actions as he is the father of his children, and the origins (ἀρχαί) of his actions are within himself.[6] Again, in the *Eudemian Ethics* Aristotle writes:

> Hence it is clear that all actions (I ράξεων) of which man is the first principle (ἀρχή) and controller (κύριος) may either happen or not happen, and that it depends on himself (ἐφ' αὑτῷ) for them to occur or not, as he controls (κύριός ἐστι) their existence or non-existence. But of things which it depends on himself (ἐφ' αὑτῷ) to do or not to do, he is himself the cause (αἴτιος), and what he is the cause (αἴτιος) of depends on himself (ἐφ' αὑτῷ).[7]

Thus it is clear that Aristotle held that human beings are free, i.e. that he rejected the notion that human beings are causally determined.[8] However, the only justification given by Aristotle in the ethical works is a priori. He argues that human beings must be free because we blame and praise people and punish them. We do not do so in those cases where people are unable to act otherwise. Kant was also unable to offer anything better than an a priori argument for freedom, namely as a postulate of the practical reason.

St Thomas also argues a priori that human beings are free, where he writes in *De Malo*:

> If there is nothing free in us, but the change which we desire comes about by necessity, then we lose deliberation, exhortation, command and punishment, and praise and blame, which is what moral philosophy is based on.[9]

Thus three of the greatest thinkers, Aristotle, Kant and St Thomas put forward an a priori argument to show that human beings must be free. However, against this a priori argument there is the a priori argument of Voltaire that it is very unlikely in the vast universe that only one little animal 1,70 metres tall should be free.

In order to examine the situation further let us see, firstly, how St Thomas explains freedom. According to St Thomas the human will is a faculty of the soul and differs from the sensitive appetite, because the will desires the good as such or the good in general (*bonum sub communi ratione boni*), whereas the sensitive appetite desires the particular objects of desire presented by the sense. The will necessarily desires the good in general, which is the last end or happiness (*beatitudo*).[10] This necessity pro-

ceeds from the will itself, i.e. it is a necessity of nature (*necessitas naturalis*) and is not due to external force (*necessitas coactionis*).

Freedom is possible because the intellect has not got that clear vision of God as the infinite good and only source of happiness, which would be needed to determine the will.[11] In other words, in heaven there could be no free will, because the goodness of God exercises too powerful an attraction on the human intellect for it to be possible for man to will anything except God. But in this world the connection between happiness and God is not so steadfastly clear to man that he is unable to will something other than God.[12]

In regard to the first objection against the possibility of human free will (*libera voluntas*),[13] namely that Divine Providence makes free will an illusion – often referred to as theological determinism –, St Thomas replies as follows. He holds that the freedom, which we know about a priori, is manifestly not infringed by Divine Providence, although Divine Providence is at work in everything.[14] It is the will that acts, although change is initiated by God.[15] There is no inconsistency in holding that God makes human beings free by arranging that they function independently of the determining agency of other created beings.[16]

St Thomas holds that "God lays down necessary causes for the effects that he wants to be necessary, and he lays down causes that act contingently – i.e. that can fail in their effect – for the results that he wants to be contingent".[17] In other words, there is nothing to prevent an omnipotent God from willing human freedom. It may be noted that there are rather few philosophers at the present time who would see Divine Providence as an objection to the possibility of human freedom. While most of these philosophers – and indeed most people living in modern western society – would not deny the existence of God, they seem to place God more or less in the situation of Aristotle's Unmoved Mover or the gods of Epicurus. Epicurus did not deny the existence of the gods, but held that they are in no way concerned with the world. In the contemporary world it is clear that scientific or physical determinism has taken the place of Divine Providence as an objection to freedom in the thought of St Thomas. Thus the treatment by St Thomas of Divine Providence – and his concern to show that it does not interfere with human free will – provides a perspective, which is the opposite of that of contemporary society.

In regard to the second objection to human freedom, namely that of scientific or physical determinism, the question arises as to whether the world is made up of causes or of things that act as causes, and whether man simply undergoes the influence of these causes, and whether his apparently free decisions are not in reality just the outcome of these causes.

In reply to this standpoint it is important to recall that Aristotle in Book Z(VII) of the *Metaphysics* says that living beings are what we call substances in the first place.[18] They are the best examples of substances. As is well known, Aristotle also writes in Book II of the *Physics* that art imitates nature and completes the work of nature.[19] When a human being uses his intellect to build a house, he is imitating the action of a bird, which builds a nest without intellect. When a human being develops a weapon to defend himself, he is imitating the natural mechanism of self-defence used by the animals, which do not possess intellect. When human beings develop the art of medicine, they are completing the work of nature, by which all living beings try to cure themselves from illness.

Thus living beings are the best example of substances. All of the artefacts invented by human beings are imitations of living beings, in the sense that they are not living, but possess a unity, a purpose, and a certain duration of existence, which is comparable to that of living beings. Hence artefacts are substances in a more remote sense that living beings. Human beings also substantify or reify parts of nature such as a mountain or a field or an ocean. But these concepts possess a far lesser degree of unity and hence can only be considered substances in an even more remote sense.[20] Aristotle did not believe that they are substances, as is seen by the fact that he did not consider the world to be a substance.

If the overwhelming majority of things or beings in the universe are only substances in the second or third degree because they have been developed by the human intellect, which imitates nature, it would therefore be totally anomalous to hold that these same beings which were developed by the human intellect were at the same time causes, the interaction of which makes human freedom impossible. It cannot be the case that the human intellect is the source of most of the things or causes in the universe and at the same time is deprived of freedom by being the passive object of the interaction of these causes.[21]

Again, it is important to point out that the order in the universe cannot be used as an argument against free will. The order in the universe has been the most important argument for the existence of God throughout the centuries. It made a strong impression even on Kant and has achieved fresh popularity recently with the emergence of the anthropic principle. The argument from the order in the universe against free will would be that God had established such a manifestly ordered world that there could be no room for the disorder that could arise from free will or indeed for anything not in harmony with this order. However, against this argument it should

be pointed out that the order in the universe is not geometrical. The universe is very far from symmetrical. Besides the order in the universe, there is also a great deal of disorder in the universe. In the absence of a rigidly regulated geometrical order, there is room for human creativity and initiative and therefore for free actions.[22]

From a metaphysical point of view it is also important to point out that the future is not determined and therefore that there is room for human free will. In *Metaphysics* E(VI), iii Aristotle examines the case of a man who happens to eat spicy food. Because he ate spicy food he got thirsty. Because he got thirsty, he went out to a well to drink. But at the well there were robbers who murdered the man. Aristotle is interested in asking the question whether it was predetermined (as the logical or psychological determinist would hold) that the man must die and, if so, as from what point.

His reply is that the man had to die as from the moment that he ate the spicy food. If you eat spicy food, you will inevitably become thirsty. If you become thirsty, it is logical for you to go out to the well to get water, and if there are murderers at the well, it is logical that they will murder you.

But if we trace back the series of apparently necessary causes from the man's death, we come to the point at which the man was hungry and decided to eat. By chance the first kind of food he found in his store cupboard was spicy. Or by chance he happened to feel like eating spicy food that day. It is this chance or accidental event which led to the further chain of necessary causes and to his death. According to Aristotle every chain of necessary causes, if one traces it back, is interrupted at some point by an accidental cause. An accidental cause is by definition uncaused, because it has no existence of its own, and for this reason determinism is incorrect.[23] St Thomas agrees with Aristotle on this point in his Commentary on *Metaphysics* Book VI, although his primary concern is to defend freedom against theological determinism (the claim that freedom is rendered impossible by Divine Providence).[24]

It may be recalled that for Aristotle all causes relate to the past (one can only explain the man's death after it has taken place), and the past is unchangeable (i.e. necessary).[25] It is not causes that render the past unchangeable, but rather the unchangeability of the past which means that causes (rational explanations) are necessary.[26] Thus the thesis that causes necessitate their effects in the past means no more than that, given the unchangeability of the past, rational explanations of the past must also be necessary. It does not mean that the future can be predicted even in principle, as accidental causes may intervene at any time. That the

future is determined could only ever be a hypothesis even for the determinist, since the determinist is obliged to admit that he cannot predict the future with certainty, i.e. cannot show that the future is determined. Hence scientific or physical determinism is deficient and cannot constitute an objection to human freedom.

Again, it may be noted that in the ethical works Aristotle writes that the starting-point (ἀρχή) of free choice is internal, i.e. in the soul.[27] The possibility of free, i.e. uncaused, choice appears to be related, firstly, to the fact that the soul is a self-mover.[28] Its specific aim of happiness is not caused by any efficient cause[29] (as for Plato). Living beings are not merely passive receivers of determining influences, like a stone. Clearly human beings are not free if the body dominates the soul, but only, on the contrary, if the soul dominates the body. Secondly, in the case of human beings, the self-moving soul has an inbuilt faculty of intellect (νοῦς), which enables it to deliberate, that is to say, to propose a choice of ends to the will. The choice which takes place is free because the soul is not determined (forced) and could not be determined by anything material because it is immaterial.[30] The various possible options are proposed to the soul, but do not determine the soul, which is, therefore, free. Animals and plants are not free. But this is not because they do not possess soul, but rather because they lack intellect, which is required in order to deliberate, that is to say, to weigh up the advantages and disadvantages of different actions. Without deliberation, there is no freedom, since there is no choice.[31] Thanks to intellect human beings can engage the will to adopt a painful course of action – contrary to the desires of the body – because it is understood as the only path to a higher good. Thus freedom presupposes not just the possession of soul, but also of intellect.[32] Of fundamental importance in this context is the fact that freedom is entirely inexplicable without the existence of soul. It would appear that soul, as the immaterial and therefore uncaused cause of the choice of human (intellectual) beings is the only possible explanation of freedom, and that the failure to recognize this point or to see its implications led some of the greatest thinkers to reduce human freedom to a mysterious postulate or a truth knowable only a priori.

In this paper I have attempted to show that the conviction that human beings are free, which is held a priori in the field of ethics by some of the greatest thinkers, including St Thomas, can be explained only by a metaphysical approach. It is not the case, as Voltaire held, that the world is made up of causes – one causing the other – and that human beings are the great exception. Rather, causes are explanations of the past, are largely the product of the free use of the human intellect, and are used by human beings to

attempt to predict a future, which does not appear to be determined. Hence human free choice is not the great exception in a determined world, but rather is in harmony with a world, the future of which is undetermined. Divine Providence is not an objection, as shown by St Thomas, nor is the order in the universe, nor are many of the things in the universe – namely artefacts and interpretations of nature – rather these are the result of human intellectual activity. The freedom of human beings, that is to say, the fact that they are not determined, unlike stones, by the influences that surround them, is due to the fact that they are animated, that is, they possess soul. Soul, being immaterial, cannot be determined by anything material, and if human beings did not possess soul, they could not be free. However, soul alone is not enough to make human beings, and only human beings, free. Of all living beings, only human beings are free, because they alone possess intellect, which is required to deliberate and to evaluate various possible choices. There are, therefore, very good reasons why human beings alone in the universe are free, since they alone possess soul and intellect.

[1] It would seem that the 24 objections to human freedom given by St Thomas in *De Malo*, 6 can be reduced broadly to these two main objections.

[2] Voltaire, *Le Philosophe Ignorant*, Ch. xiii: "En effet, il serait bien singulier que toute la nature, tous les astres obéissent à des lois éternelles, et qu'il y eût un petit animal haut de cinq pieds qui, au mépris de ces lois, pût agir toujours comme il lui plairait au seul gré de son caprice".

[3] Cf. my book *Dio e Contemplazione in Aristotele*, *Il Fondamento Metafisico dell"Etica Nicomachea'*, Milan 1999, pp. 150-151.

[4] *NE* III, v, 1113 b 3-5.

[5] ἐφ' ἡμῖν: *NE* III, v, 1113 b 6-7.

[6] *NE* III, v, 1113 b 17-21 ; *Met*. E(VI), i, 1025 b 22-24.

[7] *EE* II, vi, 1223 a 4-9. On Aristotle's firm belief in free choice cf. further Richard Sorabji, *Necessity, Cause and Blame*, *Perspectives on Aristotle's Theory,* New York 1980, pp. 233-238.

[8] Gail Fine, 'Aristotle on Determinism, A review of Richard Sorabji's Necessity, Cause and Blame', *The Philosophical Review* 90 (1981), pp. 561-579, p. 577 writes: 'When Aristotle says that voluntary actions have an internal origin and are up to us, he does not imply a break in causal necessitation at any point'. However, Fine's Stoicising interpretation of Aristotle (cf. *ibid*. p. 578) is certainly at variance with Aristotle's meaning. For Aristotle human action is not necessitated (or 'caused' in the sense of 'causally necessitated'). Cf. Pier Luigi Donini, *Ethos*, *Aristotele e il Determinismo*, Turin 1989, p. 57: [sc. Aristotle] 'È inoltre convinto … che, se fosse vero che tutto avviene necessariamente, la deliberazione e l'iniziativa dell'uomo perderebbero ogni senso (18 b 31-35)'.

[9] *De Malo*, 6: 'Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis Philosophia consistit'. Likewise *S.Th.,* I, 83, 1; *S.c.G.,* III, 73, 2411.

[10] *S.Th.*, I, 83, 1: '… naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est et non subjacet libero arbitrio …'; cf. also *De Malo*, 6, *ad* 6.

[11] *S.Th.*, I, 82, 8 *ad* 1; *De Malo*, 6 *ad* 7.

[12] *S.Th.*, I, 82, 2; *De Malo*, 6 *ad* 9.

[13] Brian Davies, in his *Introduction* p. 35, n. 103 to *Thomas Aquinas*, *On Evil*, transl. Richard Regan, Oxford 2003, denies that Aquinas uses the expressions free will (*libera voluntas*) and freedom of the will (*libertas voluntatis*). This is a rather astonishing assertion, since Aquinas uses both expressions on many occasions both in relation to God and to man, as a glance at the *Index Thomisticus* shows. The source of this error seems to be a misinterpretation of Anthony Kenny, *Aquinas on Mind*, London/New York 1993, p. 75.

[14] Cf. *De Potentia*, III, 7 *ad* 13; *Comm in Lib. I Sent.*, XLI, 1, 3: 'ad tertium dicendum, quod praescientia non est causa voluntatis, quia voluntas libera est …'.

[15] *De Malo*, 6, *ad* 3; *S.Th.*, I, 83, 1 *ad* 3.

[16] *De Malo*, 6 *ad* 21; *Comm. In Peri Herm.*, I, 14.

[17] *In Peri Herm.*, Bk. 1, *lectio* 14, 22: '… ad effectus enim, quos voluit necessarios esse, disposuit causas necessarias; ad effectus autem, quos voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, id est potentes deficere'. Cf. J.R. Lucas, *The Freedom of the Will*, Oxford 1970, p. 75.

[18] *Met.* Z(VII), vii, 1032 a 15-19; Z(VII), viii, 1034 a 4. Cf. my article 'The Concept of Substance and Life presupposed by Christianity', pp. 187-199, *Christian Humanism*, *International Perspectives*, ed. Richard P. Francis and Jane E. Francis, New York 1995.

[19] *Phys.* II, viii, 199 a 15-17; II, ii, 194 a 21-22.

[20] Leo J. Elders, *De Natuurfilosofie van Sint-Thomas van Aquino*, Bruges 1989, pp. 34-35, has examined this problem with great perspicacity.

[21] Take the example of the cat killed by a car. Since the form or essence (car) is of human origin, the cat was not killed by any natural cause (cause given in nature). If one attempts to give an objective cause (cause given in nature), one could only say that the cat was killed by matter (the material cause of the car).

[22] Cf. my article 'Is it a Perfect World? Spinoza and the Principle of Perfection', *Liber Amicorum Raphaël de Smedt*, ed. André Tourneux, vol. IV, Leuven 2001, pp. 161-178.

[23] For a full interpretation of *Metaphysics* E(VI), iii cf. my article 'Aristotle's Refutation of Determinism (Met. E3)', *Indubitanter ad Veritatem*, *Studies offered to Leo J. Elders SVD*, ed. J. Vijgen, Budel 2003.

[24] St Thomas also agrees with Aristotle in *De Malo*, VI *ad* 21; *In Peri Herm.*, I, 14, 14.

[25] *Rhet.*, III, xvii, 1418 a 5; *EE* V(=*NE* VI), ii, 1139 b 7-11; *De Cael.*, I, xii, 283 b 13.

[26] Cf. Jaakko Hintikka with Unto Remes and Simo Knuuttila, 'Aristotle on Modality and Determinism', *Acta Philosophica Fennica* 29 (1), Amsterdam 1977, pp. 102-103: 'When a house is being built, say by capable builders who actively desire to build it, a potentiality of a house is present. But it does not predetermine the outcome [sc. in the future], for surely the process of building can be stopped, for instance by violence or by an earthquake. The same easily seems to us to be true of Aristotle's own chain of causes. He traces it down backwards [sc. in the past]: a man is murdered if he goes out, he goes out if he is thirsty, he is thirsty if he has eaten pungent food … Such a chain is surely easy to break [sc. if one tries to trace it into the future]. It does not take a Hume not to find any impression of necessity connecting the different links of such a chain' (Additions in square brackets).

[27] Cf. n. 6 *supra*.

[28] *De An.* II, i, 412 b 15-17. St Thomas writes in *De Malo*, 6, *ad* 10: '… voluntas autem [movetur] non ab alia potentia, sed a seipsa'. Again *ibid.* 6 *corp.*: '… manifestum est quod

voluntas movetur a seipsa; sicut enim movet alias potentias, ita et se ipsam movet'. Cf. *S.c.G.*, II, 48, 1243: 'Sola ergo moventia se ipsa libertatem in agendo habent. Et haec sola iudicio agunt'.

[29] Cf. David J. Furley, 'Self Movers', *Aristotle on Mind and the Senses*, *Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, ed. G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen, Cambridge 1978, 169: 'Aristotle does not *reject* the concept of self movers in *Ph*. VIII … It is evidently quite legitimate, in Aristotle's view in these chapters [sc. 4 and 5], to call the whole a self mover provided that the moving part is itself unmoved except accidentally'.

[30] Cf. *In Peri Herm*., I, 14, 14: '... nulla enim vis corporalis potest agere per se, nisi in rem corpoream'.

[31] *S.Th.*, I, 83, 3: 'Dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio'.

[32] St Thomas strongly emphasizes intellect as being the source of man's freedom – cf. *S.Th.*, I, 83, 1: 'Sed homo agit iudicio; quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel persequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita … Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia. Et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est'. Cf. *S.c.G.*, II, 48, 1245. On the relationship of intellect to will in choosing cf. *De Verit*., q. 22, a. 15 c.; q. 25, a. 5, c; *S.Th.*, I-II, q. 13, a 1 c. Cf. also e.g. Kyungsook Park, *Das Schlechte und das Böse*, *Studien zum Problem des Übels in der Philosophie des Thomas von Aquino*, Frankfurt a.M. 2002, pp. 35-36.

LA METAFÍSICA DEL ACTO DE SER COMO RECURSO INTERDISCIPLINARIO EN LA COMUNIDAD UNIVERSITARIA

MARÍA TERESA ENRÍQUEZ GÓMEZ

Interdiscipline is the evidence of the communitarian character of truth in the University. In the University, understood as a social body for the acquisition, promotion and discovery of knowledge, metaphysical research enables a common ground to be found for the specific fields. In the context of the current division of knowledge, one of the gnoseologic characteristics of individualism, those looking for unity could find a common ground in the metaphysical principles. As a matter of fact, Classical Metaphysics – whose object of study is the being as being – should be able to offer a sound basis for interdisciplinary dialogue, for the discovery of the communitarian character of truth. For our purpose of interdisciplinary dialogue, we have found an example: St Thomas Aquinas, the so-called *doctor humanitatis*. His Metaphysics opposes individualistic disgregation since it offers universal clues for interpretation, but does not fall into a totalitarian system closed to communitarian dialogue. Hereinafter, we suggest some ideas that show some important advantages of 'metaphysically re-thinking' the different disciplines.

"Donde está el peligro, allí surge también la salvación"
Hölderlin

"Todos los hombres desean por naturaleza saber".[1] Esta declaración de Aristóteles ofrece continuamente innumerables oportunidades de constatación. En todos los tiempos, los seres humanos hemos deseado saber. El interés por apropiarnos la razón que alberga el origen, la estructura y el destino de las cosas es una inclinación natural de mayor o menor intensidad, manifestado de una o de otra manera, y de tan diversos objetos como pueden ser las facetas de lo real. La historia es desde esta perspectiva, una historia del pensamiento: la historia de las maneras en que el ser humano se encuentra con la realidad. Determinaremos algunos elementos presentes en el desarrollo del conocimiento comunitario.

Para empezar, se ha de descubrir alguna faceta del ser. El descubrimiento da lugar a la definición de un objeto de estudio. Definir, establecer confines, es en cierto sentido especializarse. La especialización es la determinación de los confines de las disciplinas. Es el nacimiento de los conocimientos particulares. Estamos frente a la pluralidad disciplinaria, dentro de la cual cabe también otro nivel de pluralidad: la de quienes contribuyen desde su particular subjetividad a incrementar el conocimiento de esa específica faceta de lo real.

Pluralidad de pluralidades. He aquí el contacto cognoscitivo con la realidad. La pluralidad está vinculada al carácter discursivo del conocimiento humano. Nuestro acceso a lo real se desarrolla paso a paso: por partes, discurre.

El conocimiento no se adquiere en un solo acto ni por una sola persona. El hecho de que el descubrimiento de lo real se verifique en un proceso nos manifiesta la necesidad que tenemos de formar equipo en esta empresa. En otros términos: al darnos cuenta de los límites de la razón, buscamos – por lo menos – "otro yo" que nos ayude a descubrir más facetas de lo real. Detectamos el carácter comunitario de la verdad.

El cultivo del conocimiento no se logra en solitario. Menos aún si nuestro deseo de saber apunta a una visión universal. Si no nos resignamos a mirar sólo una parcela de lo real necesitamos reunirnos. Es imposible cultivar un conocimiento de pretensiones más o menos universales sin contar con una comunidad.

En la historia, la comunidad del conocimiento se ha concretado en diversas instituciones. Una de ellas y quizá la que más manifiestamente se autodefine como tal, es la universidad. La universidad es la comunidad organizada de quienes han emprendido el intento de cultivar el conocimiento. La universidad pretende reunir en sí cierta universalidad de disciplinas porque ha nacido con el propósito de reunir las perspectivas particulares en una visión unitaria – lo más universal que se pueda lograr – de lo real.

Nacida en los tiempos de Santo Tomás de Aquino, alrededor del siglo XIII, en un contexto social donde prevalecían las corporaciones, la universidad es la corporación cuya finalidad es el cultivo de una visión integral del mundo. Corporación: tarea común de múltiples sujetos. Corporación, cuerpo. Unidad en la pluralidad. Unidad de propósito en una pluralidad de medios, de disciplinas. La interdisciplinariedad – entendida como colaboración entre diversas disciplinas al servicio del conocimiento con pretensiones de totalidad – es esta institución casi milenaria la manifestación organizacional (si cabe hablar así) del carácter comunitario de la verdad.

Hablar de pluralidad en nuestros días no presenta muchas dificultades. El fenómeno del individualismo contemporáneo a pesar de sus múltiples facetas – por decirlo brevemente: desde el subjetivismo gnoseológico hasta el liberalismo económico y político – y a pesar de los diversos matices que alberga, coincide en hacer prevalecer la multiplicidad frente a la unidad.

La defensa de la persona individual frente a los abusos de un supuesto poder totalitario corre el peligro de convertirse en un individualismo disgregador si pierde de vista la unidad originaria. El individualismo como ideología encapsula al individuo. Al pensar en abstracto al ser humano – herencia del pensamiento moderno – el individualismo considera que ese ser humano es viable en solitario. En esta perspectiva es posible denominarnos simplemente "individuos". Sujetos más o menos autónomos que accidentalmente no prescindimos de nuestros iguales.

En un modo de vida individualista no hay interés por el intercambio gnoseológico con pretensiones de integrar una visión del mundo universal. Del "cada quien su vida" se transita al "cada quien su pensamiento". En donde el "cada quien" significa incomunicabilidad.

Los saberes se fragmentan no porque los intereses cognoscitivos individuales sean distintos (propio de la especialización, necesaria para investigar con profundidad una faceta de lo real), sino porque esos individuos que desarrollan esas disciplinas carecen del interés para formar una comunidad de conocimiento. En otras palabras, el problema que tenemos en un estilo de investigación individualista, no consiste en la especialización, sino en desvincularse de los otros: perder la comunidad del cultivo de la verdad. Por eso es posible afirmar que la fragmentación del saber es una de las manifestaciones gnoseológicas del individualismo moderno.

Sin embargo, si las investigaciones son según su significado etimológico ir tras los vestigios, los estudiosos podrán buscar las causas y en ese recorrido en pos de las causas, llegarían – si no se impide el ejercicio de la razón – a plantearse las últimas causas. Esto significa que el estudio de cualquier disciplina podría conducir a la filosofía, como la disciplina que se cuestiona las últimas causas de lo real y en definitiva, a la metafísica como la disciplina cuyo objeto propio es el ser en cuanto ser.

Quizá una analogía sirva para ilustrar el recorrido que he planteado. Me la mostró un colega para describir el encuentro con la filosofía desde el área de su especialidad: la biología.

Decía que estaba leyendo los libros que explicaban los ciclos ecológicos. Los fenómenos sucedían por una explicación "natural": la temperatura, las reacciones químicas, las velocidades de las masas... eran considerados sufi-

cientes explicaciones de movimientos de las capas terrestres, atmosféricas y marinas. Me decía: esas explicaciones son efectivamente explicaciones, pero a mí no me satisfacen. Me parecen ingenuas. Es como la respuesta a un niño que pregunta: ¿por qué el cielo es azul? Y le contestan: porque se refleja el azul del mar. Pero esa no es la verdadera causa. Así percibo ahora las explicaciones llamadas "naturales".

¿Por qué no seguirse preguntando: hacia dónde van toda esa combinación de elementos?, ¿quién decide que todo deba moverse en esas direcciones? Y en definitiva: ¿hay algún diseño universal al que responda todo lo que sucede incluso en las capas tectónicas?

Aquí, mi colega biólogo había incursionado a la filosofía a partir de su disciplina. Esto es: quienes busquen la unidad pueden encontrar una plataforma de investigación en la metafísica, en sus planteamientos y principios. A los cuales se llega gracias a un planteamiento surgido al cabo de la investigación desarrollada desde la óptica de una disciplina particular.

En efecto, las investigaciones sobre cualquier faceta de lo real hechas por personas "inconformes" los conduce a una base que luego se descubre como común, como interdisciplinaria: el fundamento ontológico de cualquier conocimiento. Son "inconformes" porque no se resignan a un saber fragmentario. Inquieren, cuestionan, buscan y... se comunican con otras personas. Necesitan buscar razones que den cuenta no sólo de la faceta particular que han empezado a estudiar, sino que expliquen lo universal.

Así nació la filosofía hace milenios y así se conserva viva. La búsqueda de las causas más universales suscita la necesidad de solicitar ayuda. La distancia entre lo que se ha descubierto en una disciplina particular y lo que se aspira a descubrir hace patente la necesidad que tenemos de nuestros semejantes. Surge la necesidad de formar una comunidad de conocimiento.

Pero acudir a una comunidad de conocimiento no resuelve el salto de planteamientos particulares a planteamientos filosóficos que hemos ilustrado con la analogía del cielo azul. No lo resuelve porque un acumulamiento cuantitativo (de datos, de información, de conocimientos particulares) no satisface un planteamiento cualitativamente distinto. De hecho, el problema de la fragmentación del saber se ha mantenido irresoluto en nuestros días a pesar del éxito en el avance de las disciplinas científicas, sociales y tecnológicas. ¿Quién puede pretender encontrar razón que dé cuenta de "tanto saber"?

En la historia del pensamiento encontramos a muchos que se han querido dedicar especialmente a estudiar una base común de las disciplinas, lo que ha resultado de ello es la disciplina filosófica.

Pero la consolidación de la filosofía no ha sido sencilla. En su intento de encontrar conocimientos universales algunos han presentado sistemas de pensamiento que han desembocado en el plano político y social en sistemas totalitarios. Son sistemas de pensamiento que pretenden haber encontrado las claves de interpretación de todo lo real y desde los cuales no caben nuevos descubrimientos porque todo ha quedado completamente explicado. ¿Nuevas aportaciones? Estos sistemas de pensamiento se caracterizan por despreciar la colaboración comunitaria propia de una tradición. Los sistemas totalitarios en cualquiera de sus dimensiones – gnoseológica, política, social – rechazan la apertura a la comunidad.

Parece que nos encontramos con dos alternativas: o individualismo gnoseológico o totalitarismo anticomunitario. Hay una "tercera vía". Así como es posible llegar al núcleo de la Tierra a partir de la profundización desde cualquiera de los puntos de la superficie, ¿será posible acceder a ciertos principios nucleares del conocimiento a partir de cualquier disciplina? Y una vez descubiertos los principios nucleares, ¿nos veremos obligados a dar por terminado nuestras investigaciones o realmente podremos continuar descubriendo nuevos matices de ese mismo núcleo?

La propuesta de la "tercera vía" es la metafísica clásica. Comunidad de conocimiento en torno a principios universales que habrán de continuar manifestando y acrecentando su vigor clarificador y explicativo al confrontarse con el empuje de los descubrimientos de las disciplinas particulares. Ni individualismo multidisciplinario, ni totalitarismo filosófico: diálogo interdisciplinario a la luz de la metafísica clásica en una comunidad universitaria.

Al hablar de un núcleo de conocimientos capaces de dar cuenta del universo de conocimientos multidisciplinares, nos referimos especialmente a la metafísica planteada por Santo Tomás de Aquino y centrada en el acto de ser como acto intensivo y acto participado. En torno al acto de ser los grandes temas de la metafísica de tradición clásica cobran un sentido más profundo que los capacita para iluminar los temas – igualmente grandes – de las disciplinas referentes a la naturaleza física, a la vida humana y a la organización social.

En la perspectiva tomasiana adquirir un acto no es solamente adquirir una perfección más dentro de una variedad de perfecciones alternativas, sino que además es aumentar el propio ser. Y en virtud de la participación, adquirir un acto significa también vincularse con mayor intensidad al origen del ser.

Y lo mismo sucede con el concepto de potencia. El acto de ser hace considerar a su respectiva potencia no sólo como una mera posibilidad de actos alternativos, sino como capacidad de autoafirmarse en su constitución más íntima.

El tema de los trascendentales abre – a modo de arcoiris – el espectro de matices que admite la luz generada por el acto de ser. La gradación del acto de ser se verifica en la gradación de los trascendentales: a más acto de ser, más acto de verdad, de bien, de belleza.

En efecto, cuando un ente – con capacidad de ser – arriba al acto de ser, no sólo se crece en su constitución ontológica, también crece en unidad. Y a la mirada humana, ese ente también crece en verdad, en capacidad de ser conocido; en bondad, en capacidad de ser querido, en belleza, en capacidad de ser apreciado.

Una carencia de ser, en esta línea, constituiría por el contrario una falta de unidad, una disgregación; una falta de verdad, una falsedad; una falta de bondad, una maldad; una falta de belleza, una fealdad. Al ser el acto de ser el acto de los actos, las potencias no colmadas son una cierta "falta". Se actualizan con el acto de ser. Sin ser no hay ningún otro acto. Además, el ente que ha "adquirido" ser, adquiere simultáneamente bien, verdad, belleza y unidad.

Una lectura metafísica de las propuestas teóricas provenientes de las diversas disciplinas advierte el ser y detecta dónde radica la carencia de ser. Por eso la metafísica ayuda a advertir la inconsistencia de ciertos planteamientos, descubre la falsedad de ciertas propuestas. Además, ayuda a mirar la radicalidad de los aciertos.

La división, el error, el mal y la fealdad son las diversas caras del no ser. La metafísica es positiva: afirma el ser. Amplía las posibilidades de las disciplinas humanas: las invita a descubrir el ser en su objeto propio. Quien desarrolla investigación en las disciplinas humanas y discierne entre el ser y el no ser está adquiriendo conocimiento metafísico. Al contribuir al aumento del conocimiento del ser de su objeto de estudio propio está contribuyendo al descubrimiento de la unidad, del bien, de la belleza: las disciplinas colaboran con la metafísica.

A la luz del acto de ser y de los trascendentales, quienes cultivan las diversas disciplinas adquieren entonces una mirada metafísica. Y si esa mirada se proyecta sobre lo humano, lo que resultará será el conocimiento interdisciplinario y radical del ser humano. Es el conocimiento que le valió a Santo Tomás ser llamado *doctor humanitatis*.

Hemos expuesto un programa de trabajo: una profundización realizada por ciertos estudiosos inconformes de cada una de las disciplinas que provoca planteamientos metafísicos, ante lo cual proponemos un encuentro interdisciplinario en el ambiente de la metafísica del ser planteada por Tomás de Aquino. Y a partir de ese encuentro descubrir el poder fecundante de la metafísica en las disciplinas y la contribución de éstas a aquélla.

Aparece entonces una cuestión práctica: ¿cómo realizar este recorrido? Verifiquémoslo en una disciplina particular: la que busca descubrir el modo de lograr que unos recursos naturales finitos logren cubrir el infinito número de necesidades humanas. Es la economía.

La economía se percata de que el ser humano es insaciable. También se percata que los satisfactores se acaban. La potencia natural de satisfacer de recursos finitos se ve demandada por una potencia de solicitarlos infinita. ¿Cómo resolver esto? La economía detecta una solución: el trabajo. El trabajo es la fuente de riqueza. Por la transformación del medio puede el ser humano producir satisfactores nuevos que no existían antes. La agricultura es un trabajo: cultivar la tierra para generar satisfactores. El trabajo origina ser. El trabajo es la actividad humana que consiste en encontrar potencias en el entorno y procurar que pasen al acto.

Si además, en "entorno" se incluye a "otros seres humanos"; si a los recursos naturales se les suman los denominados "recursos humanos", entonces la adquisición de actos se multiplica. Y llega el momento de advertir que, entre todos los recursos que ofrece la naturaleza, el mejor recurso son las personas.

Sí: esas mismas personas insaciables, guardan en sí la capacidad de abastecerse. A la infinitud de su capacidad consumidora, corresponde una infinita capacidad de producir.

Por su inconsistencia caen entonces – por su falta de ser – los planteamientos que, al observar la inevitable escasez de satisfactores, proponen como solución a la pobreza eliminar a los consumidores. Es una propuesta antimetafísica: intentar solucionar una carencia con una eliminación. El no ser se resuelve con el ser, no con el no ser. Gracias a la luz de la metafísica del *doctor humanitatis* es posible advertir en estos planteamientos antihumanitarios una propuesta antieconómica. Las categorías metafísicas de acto y potencia ha vinculado el estudio económico y el estudio antropológico.

¿Cómo lograr mirar metafísicamente otras disciplinas? Proponemos algunas ideas. Detectar en las propuestas teóricas provenientes de otras disciplinas contenidos que respondan a las categorías metafísicas. De este modo se establecen equivalencias: al concepto de "recurso" corresponde el

concepto de "potencia". Después, habrá que desarrollar las consecuencias que conllevan tales equivalencias. Y por último verificar en las disciplinas las consecuencias de los principios metafísicos. Los aciertos en las disciplinas humanas verifican los principios metafísicos y reciben de éstos los principios que los fundamentan. Y por otro lado, los descubrimientos multidisciplinares ofrecen material de estudio a la reflexión metafísica.

En un modelo comunitario de investigación, la especialización del conocimiento lejos de disgregar, contribuirá al enriquecimiento; y el propósito de buscar la unidad del conocimiento lejos de constreñir el avance, encontrará en la pluralidad una oportunidad de consolidarse. En este modelo se evidencia el verso de Hölderlin: "Donde está el peligro, allí surge también la salvación".

[1] Aristóteles, *Metafísica*, 1, 1, Bk 980ª, 20.

ON EXISTENCE.
SOME CONTRIBUTIONS BY ANTONIO MILLÁN-PUELLES

JOSÉ J. ESCANDELL

In contemporary Thomism the difference between 'being' and 'existing' has been emphasized to the point that they have become incompatible concepts. However, opposing 'being' to 'existing' causes a certain degree of perplexity. Millán-Puelles differentiates but does not oppose the two terms. He does not consider 'being' and 'existing' as synonyms but neither does he consider them opposites. He defends, especially in his *Teoría del objeto puro*, that 'existing' is a formal effect of 'being'. This communication merely presents these ideas.

Este trabajo trata de la diferencia entre ser y existir. Bien entendido que no se trata ni de la diferencia entre ente y ser ni de la que cabe señalar entre esencia y ser.

Muchos autores no hacen problema de la diferencia entre ser y existir. Para muchos los términos "ser" y "existir" son sencillamente sinónimos. Es el caso, por ejemplo, de alguien tan caracterizado como J. Gredt.[1] Sin embargo, algunos autores, en particular C. Fabro y sus seguidores, han hecho de la distinción entre existencia y acto de ser un asunto fundamental y, por ello, de grave importancia.

Considerada la posición fabriana en perspectiva histórica, es indicativa de una ruptura histórica. La moderna metafísica esencialista habría perdido de vista el acto de ser en la misma medida en que prefiere hablar tan sólo de existencia. La idea del ser como acto estaría históricamente en contraste con la idea del ser como existencia. Según T. Melendo, en esto fiel discípulo de Fabro,

> muchos de los seguidores de Tomás de Aquino – a resultas de la polémica que se establece entre Enrique de Gante y Gil de Roma – comienzan a hablar de *esse essentiae* y *esse-ex-sistentiae* y, al término, sustituyen la pareja *essentia-esse* – en la que el elemento pri-

mordial y definitivo es el segundo, el ser – por la de *essentia-exsistentia*, que hace girar la explicación de la realidad en torno al primero de los dos miembros – la *essentia* –, y que apenas había sido empleada por su maestro.[2]

Por su parte, Antonio Millán-Puelles ha realizado en su *Teoría del objeto puro*,[3] unas amplias reflexiones sobre el concepto de la existencia con atención a los textos tomistas y algunas interesantes puntualizaciones a las posiciones de Fabro. También es cierto que Millán-Puelles ha ampliado sus consideraciones sobre este asunto en *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales*,[4] aunque sin variaciones esenciales respecto de lo sostenido por el autor en la *Teoría del objeto puro*. Asimismo debe notarse que una inspección integral de la posición emilianense acerca del *esse* y la *exsistentia* debería rastrear otras obras que, aunque se las puede tomar como menos personales y más escolares, incluyen, sin embargo, planteamientos e ideas originales. Me refiero a escritos como *Fundamentos de filosofía* y *Léxico filosófico*.[5] En la obra de Millán-Puelles la *Teoría del objeto puro* constituye un eje central y a lo que en ella dice sobre la existencia y el ser limitaré ahora mi atención.

La *Teoría del objeto puro* contiene una amplia dilucidación metafísica de lo irreal. Millán-Puelles considera que la investigación de lo irreal es de la máxima relevancia para la edificación y la defensa del realismo metafísico. La misma ciencia que trata del ser es la autorizada para investigar el no-ser en todas sus dimensiones y formas. En este caso, lo irreal es lo que sólo tiene existencia intramental, aquello que no se da sino en la conciencia y para la conciencia. La *Teoría del objeto puro* viene a ser, por ello, una teoría dialéctica del ente.[6] Pues bien, el capítulo noveno de esta obra se titula *Acerca de la existencia* (pp. 261-296). A lo que en él se dice circunscribiré mis observaciones en este trabajo.

Una investigación de las relaciones entre la existencia y el ser que quiera no reducirse a cuestión de meras palabras ha de comenzar, sin embargo, dilucidando palabras. Para plantear la relación existencia-ser es necesario determinar adecuadamente qué deba entenderse por ambas voces. Por lo que se refiere a "existencia", en un sentido sumamente amplio e indeterminado equivale a cualquier forma de darse algo. Pueden existir, en ese sentido, Don Quijote, la ceguera y los naranjos. Don Quijote existe en la célebre novela y en la mente de Miguel de Cervantes. La ceguera, siendo una privación, se da realmente en el ciego. Los naranjos se alinean cargados de frutos en los campos de Valencia. Cada uno a su modo y manera, Don Quijote, la ceguera y los naranjos, existen. Tomamos

de hecho tanto lo real como lo irreal como "existentes" en el sentido de "dados", de puestos delante de nosotros, presentes. En tales condiciones, el existir constituye una nota o característica especial de cada uno de esos puntos de atribución, pero no es una nota de lo que cada uno de ellos es, sino que, por el contrario, constituye un atributo del conjunto unitario de sus respectivas notas o caracteres, es decir, de sus quiddidades respectivas. En resumidas cuentas, "lo quidditativo es, en cada caso, lo dado, no formalmente el darse (ni el estricta o propiamente existencial, ni el que en exclusiva pertenece al objeto en tanto que objeto)".[7] La existencia es el darse, no lo dado; lo presente, no lo presentado.

Ahora bien, no es en este en el sentido en que interesa tomar ahora "existencia", puesto que en la acepción más lata o amplia se incluye lo existente en la realidad con lo existente sólo en la mente. El existir "existencial" – valga la expresión –, el existir efectivo en la realidad de las cosas, es el que aquí merece ser minuciosamente inspeccionado.

Circunscrita de este modo, la existencia suele tomarse como "un ser (o estar) fuera de la nada y de las causas (a veces se añade: y fuera de los posibles): *sistere extra nihilum et extra causas* (*et extra possibilia*)".[8] Sin embargo, estas formas de interpretación de la existencia han de tomarse con cierto cuidado. La exterioridad y el *sistere* no deben tomarse como algo esencialmente subsiguiente "a una originaria *intra-sistencia*",[9] toda vez que de Dios no podría decirse, en caso contrario, que existe, no siendo Él ni producido ni originado ni resultante de proceso alguno. Si se evita pensar que la *ex-sistentia* supone una *intra-sistentia* anterior, la existencia puede lícitamente, como se suele hacer, predicarse de Dios. Al fin y al cabo, estar fuera de algo no significa que antes se estuviera dentro.

Junto a ello, y sin negar lo anterior, Millán-Puelles propone una novedosa inflexión de la palabra "existencia": "el ser-fuera-de-la-conciencia (*sistere extra cogitationem*). Esta idea no aparece en las habituales descripciones del existir, ni en los más usuales análisis de los aspectos o dimensiones del ser".[10] Seguramente esta omisión dependa del hecho de que las anteriores explicaciones de la existencia – como exterioridad respecto de las causas y de la nada (y de los posibles) – se apoyan muy literalmente en la etimología de la palabra y en su *modus significandi*, en detrimento del uso de la palabra y de la *res significata*. Para cimentar su pretensión, Millán-Puelles alega cuatro series de observaciones.

En primer lugar, Millán-Puelles sale al paso de la posible objeción de que su propuesta es consectaria del inmanentismo y alega en su favor que ya en el pensamiento medieval, e incluso en la filosofía griega antigua se

encuentra "claramente formulado el concepto de un ser *extra cogitationem* en la rigurosa acepción de lo que propiamente tiene ser".[11] Por lo demás, Millán-Puelles reconoce que, en alguna medida aceptable, esta misma concepción es también recordada por la filosofía moderna.

En segundo lugar, y para probar las tesis históricas anteriores, recuerda Millán-Puelles un texto de Aristóteles, en *Metafísica* 1065 a 22-24, en donde el Estagirita habla expresamente de un "*exo on*", un "ente exterior" a la mente.[12]

Asimismo, y en tercer lugar, se apoya Millán-Puelles en la autoridad de San Anselmo y el uso que éste hace del concepto del existir "et in re" en el llamado "argumento ontológico" para demostrar la existencia de Dios. Al margen de la valoración final que se pueda hacer del argumento, la idea de un existir "et in re"coincide exactamente con la idea de un ser-fuera-del-pensamiento.[13] Lo mismo – en cuarto lugar – que el propio Santo Tomás, quien numerosas veces en sus escritos pone en contraste el ser-pensado y el existir efectivo con expresiones "tales como la del ser *in anima* (*in mente*) y *extra animam* (*in rebus ipsis*), o la del ser *in ratione* (*in intellectu*) y el ser *in rerum natura*".[14]

Centrada, pues, la significación de "existencia" en la "extramentalidad", aborda Millán-Puelles, a continuación, el estudio de las relaciones entre el existir y el ser como acto. Esas páginas son decisivas para advertir el fondo de la ontología del autor de la *Teoría del objeto puro*. En esta ocasión, Millán-Puelles toma pie de un texto tomasiano en *De Veritate*, q. 22, a. 12 y escribe:

> Hay, sin duda, una actualidad necesaria para los objetos meramente objetuales: la mera actualidad objetual. En el capítulo anterior la conciencia quedó descrita como la realidad que confiere la actualidad objetual a lo carente de la actualidad existencial. Mas la actualidad objetual, como es exclusivamente el hecho de ser-pensado, no exige que lo pensado sea actual en sí mismo (sólo requiere que sea en sí mismo actual la actividad de pensarlo). Por el contrario, lo actual en sí mismo es lo que no se agota en ser-objeto: lo que posee esa actualidad del ser a la que llama Santo Tomás *actus essendi*, no la actualidad del ser-pensado, que es una mera denominación extrínseca. Todo lo cual confirma, en definitiva, que el ser transobjetual – el existir, en la significación que aquí le damos – está implícito en el ser propiamente dicho, no a la manera de una condición, sino según el modo de un efecto formal: como algo que el ser confiere en tanto que es poseído y sólo en virtud de ello, sin que medie

ninguna acción cuya causa eficiente fuera el ser y que tuviera por paciente o receptor a aquello que lo posee.[15]

No hay en la concepción emilianense esencias ajenas a todo ser. O hay entes o hay pseudo-entes, pero en ambos casos hay un "hay". Por lo que respecta a las ideas, éstas son siempre imitaciones de entes y, en cuanto que imitaciones, deben incluir un peculiar "acto de ser". Ese ser, como lo es de una realidad irreal, es, evidentemente, un "acto de ser irreal". Un ser-sin-ser, cuya paradójica fórmula se resuelve en el ser que en la mente – el lugar de la irrealidad – recibe. El acto de ser de los entes ficticios de la mente es un acto-de-ser-pensado. Algo, pues, que no les constituye en realidades, sino en meras ficciones, aun en el caso de que se correspondan con efectivas realidades. Ese ser irreal es, para las cosas pensadas, una pura denominación extrínseca, algo que no afecta a las cosas mismas en su ser real.

El amplio texto trascrito – insisto – es particularmente expresivo del concepto emilianense del ser como acto. Millán-Puelles, en línea con las posiciones tomasianas más clásicas, entiende el acto de ser como la actualidad. El ser como acto se remite, sencillamente, a ser efectiva y actualmente lo que se es. Para apoyarlo, Millán-Puelles se refiere a *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9: "Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur". El acto de ser real es la actualidad del ente.

Por esa razón, la existencia, entendida como extraobjetualidad, no puede consistir sino en algo derivado del acto de ser – del ser en acto y efectivamente lo que se es –, siendo como es el acto de ser, en su núcleo (si se puede hablar así) la actualidad del ente. La existencia es algo derivado, sin que ello signifique que sea realmente algo distinto del acto de ser: por eso se dice que es efecto "formal", no al modo del efecto producido por la causa eficiente. "Sus varias extrasistencias – dice Millán-Puelles – las debe el existente en acto a su actualidad y a ella tan sólo".[16]

Para completar esta descripción de las relaciones entre el ser y la existencia no pueden dejarse de lado unas precisiones que Millán-Puelles añade a las consideraciones que se acaban de presentar. De la doctrina del ser como actualidad y de la existencia como efecto formal del ser, el autor deriva que "ni la existencia en cuanto dimensión entitativa que es efecto formal del *actus essendi*, ni el mismo ser como acto, son estados o situaciones de los entes".[17] Ni la existencia ni el ser se reducen a una colocación de los entes dentro o fuera de ciertos receptáculos. El argumento es así de sencillo y directo: "Para encontrarse en algún estado o situación es menester tener ser y tenerlo de tal manera que la pérdida de ese estado o situación no sea necesariamente la extinción del ser que ellos suponen".[18]

Brevemente: si el ser es una ubicación, lo ubicado habría ya de tener ser antes de ser en su ubicación; y el ser consistente en la ubicación resultaría puramente accidental a la cosa. Pero ese es el error del racionalismo (de Wolff en particular) y de la escolástica tomista desviada de Santo Tomás en este punto.[19]

Y es entonces cuando Millán-Puelles entra en diálogo con las posiciones de C. Fabro. "Ambas cosas, la inclusión de la existencia en el acto de ser y la no-reducción del acto de ser a la existencia, son mantenidas por Fabro, aunque no con el mismo énfasis ni con igual claridad".[20] En efecto, Fabro subraya la distinción entre existencia y acto de ser, pero minimiza el alcance de la noción de existencia, como puede comprobarse en los textos que Millán-Puelles presenta y examina en esas páginas.

Los argumentos de Fabro vienen a poner en continuidad el olvido del acto de ser y la consideración de la existencia como un estado de la esencia. Sin embargo, esa conexión no es tal si se tiene por "existencia", más coherentemente, el *sistere extra cogitationem* y las demás "sistencias", como se ha podido comprobar en este trabajo.

[1] J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 13ª ed., Herder, Barcelona, 1961. Gredt emplea *exsistere* y *esse* con indiferente equivalencia. Así, a la hora de hablar de la distinción real entre esencia y acto de ser, dice: "Cum *essentia* sit id, quo ens est tale, *esse* est id, quo *est* seu exsistit" (n. 704.1). Entre los manualistas, un caso es el de Á. González Álvarez, quien dice explícitamente: "Tomamos … la palabra 'existencia' como sinónimo del esse latino en cuanto expresivo del acto de ser …", *Tratado de metafísica. Ontología*, 2ª ed., Gredos, Madrid 1979, p. 104.

[2] T. Melendo, *Entre moderno y postmoderno. Introducción a la metafísica del ser*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1997, p. 131. Aunque no es correcto tener a Melendo por fabriano estricto, como manifiesta él mismo en *La metafísica de Aristóteles. Método y temas II*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1997, p. 96.

[3] A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990. Citaré simplemente *TOP* en adelante. Hay traducción al inglés, *The Theory of the Pure Object*, trad. & ed., Jorge García-Gómez, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1996. El aparato crítico de la obra original, en ella muy sucintamente indicado, es adecuadamente completado en la versión inglesa. Además, la edición inglesa, que fue revisada por el autor, corrige numerosas (y a veces importantes) erratas de la castellana.

[4] A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales*, Rialp, Madrid 2002. Está prevista la salida del tomo II al público en septiembre de 2003.

[5] A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, 13ª ed., Rialp, Madrid 2000; *Léxico filosófico*, 2ª ed. [aumentada], Rialp, Madrid 2002.

[6] Hasta ahora, el estudio más pormenorizado que se ha publicado sobre la *TOP* es de J. Villagrasa, L.C., *Metafísica e irrealidad. Contribuciones al realismo metafísico de la* Teoría del objeto puro *de Antonio Millán-Puelles*, Excerpta ex dissert. ad doct., Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2002.

[7] *TOP*, pp. 261-262.

[8] *TOP*, p. 263. Sobre la idea del existir como "id per quod aliquid constituitur extra suas causas" es criticada por Millán-Puelles por ser rigurosamente inaplicable a Dios, vid. *TOP*, p. 276.

[9] *TOP*, p. 264.

[10] *TOP*, p. 265.

[11] *TOP*, p. 265.

[12] Cf. *TOP*, pp. 265-266.

[13] Cf. *TOP*, pp. 267-268.

[14] *TOP*, p. 269.

[15] *TOP*, p. 271.

[16] *TOP*, p. 272.

[17] *TOP*, p. 272.

[18] *TOP*, p. 272.

[19] Cf. *TOP*, p. 273.

[20] *TOP*, p. 27.

EL CONOCIMIENTO INDETERMINADO DE DIOS EN TOMÁS DE AQUINO, COMO HORIZONTE TRASCENDENTAL QUE POSIBILITA Y SUSCITA LA INFERENCIA DEMOSTRATIVA DE DIOS

JOAQUÍN FERRER ARELLANO

St Thomas presents the demonstrative process of the existence of God as a result of the knowledge of the 'absolute' value of being, which comes from every properly human experience. This demands – as St Thomas points out in an early article consecrated to the proving of God's existence through the five ways – a particular intellectual openness to the necessary and absolute character of the Being and the other transcendentals... In the next article (*S.Th.*, I, 2, 3), St Thomas explains the demonstrative way to God. Relying upon the metaphysical principle of causality, he demonstrates the nature of the Absolute in the famous five ways as a pure Act. One being, necessary and without any limit, who goes beyond the character of sharing of finite beings.

El Santo Doctor nos presenta el proceso demostrativo de la existencia de Dios como suscitado por un conocimiento del valor "absoluto" de ser, connatural al hombre, implícito en cualquier experiencia propiamente humana. Ella implica, en efecto – así lo muestra en la *Suma Teológica* en un artículo anterior al dedicado a la prueba de Dios por las cinco vías (*S.Th.*, I, 2, 2) – una apertura intelectual al carácter absoluto y necesario del ser y los demás trascendentales – *unum*, *verum*, *bonum*, *pulchrum* –. En efecto: un más allá del ser es impensable, pues es trascendental (todo lo abarca) y por lo mismo absoluto (está absuelto por ello de toda relación a un más allá de sí mismo), y excluye un comienzo absoluto precedido por la nada, pues – si así fuera – nada habría ahora. Hay, pues, necesidad en el ser: *al menos un ser es necesario y absoluto ¿O el todo? No lo sabemos sin ulterior reflexión*.

Es la que se tematiza en el artículo siguiente (*S.Th.*, I, 2, 3) dedicado a la inferencia demostrativa de Dios, en el cual, apoyándose en la adver-

tencia del principio metafísico de causalidad, se precisa la naturaleza del Absoluto en las famosas cinco vías, como Acto puro, Ser necesario e irrestricto, trascendente al orden de participación en el ser de los entes finitos. (La captación del principio de causalidad brota del contraste entre el ser trascendental y absoluto, y los modos categoriales distintos y relativos, según los cuales participan de él los entes finitos. Así lo veremos en este escrito).

He aquí algunos pasajes del Aquinate que hacen referencia a esa advertencia del valor absoluto y necesario del ser y de sus trascendentales, que antecede a la prueba de Dios – propiamente dicha – y que puede considerarse como una fase previa que *la suscita*, posibilitándola e imponiéndola a todo espíritu atento a las exigencias inteligibles de la experiencia humana como ser en el mundo que puede advertir todo aquél que no renuncia a pensar saliendo del anonimato del "das man" que oculta el ser del ente (el famoso "olvido del ser" de M. Heidegger. Lástima que su nominalismo de fondo le obturara el acceso a la experiencia metafísica de Dios, trascendiendo el "ser que desoculta la esencia" de su ontología fundamental).[1]

En la cuestión anterior a la dedicada en la *Summae Theologiae* a la prueba de Dios, toma como punto de partida, para mostrarlo, la apertura del espíritu humano a los trascendentales "bonum" et "verum": "Puesto que el hombre por la ley de la naturaleza quiere ser feliz – alcanzar su bien plenario –, ha *de conocer* naturalmente lo que naturalmente desea". En este sentido habría que entender según el Dr. Común aquella afirmación de San Juan Damasceno,"omnibus cognitio Dei naturaliter est inserta".

Si todos desean su plena y perfecta felicidad, no pueden menos de conocer en su misma experiencia de inquietud nunca calmada en pos de su plenitud personal, aunque sólo sea a *manera de presentimiento vago y confuso*, al Dios que es el único Bien Absoluto y total, el único capaz de colmar el impulso de trascendencia, radicado en la profundidad insondable de la persona humana.[2] *Pero la conocen sólo de un modo indeterminado, como a alguien que viene de lejos* (¡Dios a la vista!, que decía el "agnóstico" inquieto Ortega en sus últimos años), que no es todavía alcanzar de manera clara y distinta a Dios como Bien absoluto infinitamente perfecto y creador y supremo destino del hombre, en cuya posesión se logra, y con su pérdida se malogra, el estado de felicidad o bien plenario del hombre.

Muchos confunden esta experiencia ontológica del ser trascendental – el ser del ente – con la experiencia metafísica del Ser que es por sí mismo

(Malebranche, los ontologistas[3] Rahner[4] y – si bien en un sentido diferente – cuantos admiten el argumento ontológico).[5]

"*Veritatem esse est per se notum. Qui negat veritatem esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse*" (se reduce al absurdo el escepticismo, pues se contradice necesariamente a sí mismo). También aquí parece presentarse Dios como Verdad suma, pero sólo de un modo indeterminado. "Si autem aliquid est verum, oportet quod veritas sit; Deus autem est ipsa veritas ... Dicendum quod Veritatem esse in communi est per se notum". "Sed primam veritatem esse, non est per se notum quoad nos".[6] Su existencia como Verdad creadora y trascendente requiere demostración que – así lo veremos – se apoya en el descubrimiento del principio de causalidad trascendental. (Fácil y difícil a la vez. Difícil después de las taras de su caída: la dificultad en trascender las imágenes – sin abandonarlas – para acceder a la metafísica de la participación y causalidad trascendental).

En otros lugares apela el Doctor común al conocimiento implícito de sí mismo y de Dios captado de una manera indeterminada, sin alcanzar todavía distinta y claramente al Dios vivo, trascendente y Creador, que late – *in actu exercito* – en cualquier conocimiento intelectual:

"Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognitum"[7] de un modo indeterminado, como se explicita en el texto siguiente. En efecto:

> Secundum quod intellìgere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum, et consequitur quidam amor indeterminatus.[8]

He aquí la advertencia "metafísica" – o toma de conciencia – que late en el trasfondo de estos textos.

Puesto que algo es, es evidente que algo – o alguien – es necesariamente, por sí mismo.[9] "Todo es por otro", entraña contradicción. El ser – y sus trascendentales – están "absueltos" de toda relación de dependencia a un más allá de si mismos. (Recuérdese la crítica de la nada de Bergson, que ahonda la vieja intuición de Parménides que comentábamos en el capítulo anterior. El ser como totalidad – *to on pleon* – no puede ser relativo a nada, ni puede encontrar su razón de ser más allá de si mismo. El principio de causalidad no aparece en esta perspectiva meramente trascendental).

Esta es la primera fase de la prueba – mejor diríamos, que prepara y plantea la inferencia demostrativa propiamente dicha – que se detiene en

el nivel trascendental del ser, y nos muestra a Dios de modo indeterminado, como un Absoluto y necesario cuya existencia se impone a la inteligencia con ocasión de cualquier experiencia propiamente humana, pero como desde lejos, por alguno de sus atributos, sin advertir *su trascendencia* al mundo de los entes finitos (como cuando vemos que alguien viene de lejos y no sabemos si es Pedro o Andrés). Nos permite descubrir que existe *al menos* un ser (¿es el todo de lo real, una de sus dimensiones, o un ser diferenciado? No lo sé de momento), que es por sí mismo ("aseidad"), cuyo ser no es recibido de otro, que debe ser *necesariamente* y no puede no ser (de lo contrario, aparecería la nada, y "ex nihilo nihil fit"), que "*es* por sí" sin recibir su ser de un más allá de sí mismo: que es *absoluto* (absuelto de toda relación de dependencia).

Algunos, deslumbrados por este descubrimiento (en el sentido de explicitación de una experiencia metafísica común a todos los hombres) se detienen en él.[10] El argumento ontológico, la prueba de las verdades eternas (es su formulación agustiniana), o las diversas formas de panteísmo (la sustancia de Espinosa, el yo absoluto de Fichte, la naturaleza de Schelling, o la voluntad en el sistema pesimista de Schopenhauer, etc); como también el materialismo de Marx, reconocen – aunque quizá lo nieguen de palabra – que se impone una realidad absoluta. Cualquier filósofo que no niegue el valor de la afirmación; es decir, que no sea escéptico o sofista no puede menos de hacerlo, salvo que renuncie a pensar – como decía Aristóteles, arguyendo contra el escepticismo – que éste es imposible como hecho y contradictorio como doctrina; y debería, por lo tanto, el que se dice escéptico, "imitar el mutismo de las plantas".

Las verdaderas divergencias entre los filósofos (no hablo de los sofistas o charlatanes – o en general, de los que renuncian a pensar, como hacen tantos postmodernos partidarios del "pensiero debole" de tan irritante y cómoda superficialidad, que parece discurrido como coartada para huir de todo compromiso) comienzan cuando se pone en contraste – superando la pereza metafísica del panteísmo – este nivel de experiencia ontológica – trascendental – con la experiencia óntica – categorial – de los entes que "son", sí; pero que son según modos irreductiblemente distintos – no de modo parcial, sino *total*, opuestos relativamente entre sí, y sin embargo convienen *totalmente* en el valor absoluto del ser (el estupor del filósofo que ahonda en el misterio ontológico aquí se abre al descubrimiento de "El que es" que funda la genuina experiencia religiosa de una Persona absoluta y trascendente, que llama a cada hombre y mujer por su propio nombre, haciéndoles ser, con la capacidad – al crearlos a su

imagen – de responderle y "dialogar" "con El" (cf. *CEC* 27)). "Son"... porque el Ser – El que es – "les hace que sean".

Resuena, entonces, como un eco, en la voz interior del *espíritu maravillado* del metafísico que ahonda en la experiencia ontológica del ser de ente, el "fiat" bíblico, del Génesis al Apocalipsis, la palabra creadora – voz en la nada – de YHWH, el nombre inefable que fue revelado a Moisés en la zarza ardiendo (*Ex* 3, 15) para hacer alianza con el pueblo llamado a preparar la nueva y definitiva alianza en Jesucristo con todos los hombres que acepten el don salvífico de Dios por la Encarnación redentora de su Unigénito en el Espíritu.

En ese contraste entre lo trascendental y lo categorial – entre el ser del ente y los entes distintos, opuestos y complementarios, según relaciones de alteridad – emerge a la luz el principio metafísico de causalidad que nos remite al Absoluto ser trascendente que va más allá de todas las cadenas de causalidad creada del mundo categorial y finito que aparecen a los ojos del metafísico – originariamente, de modo no nocional y espontáneo – como una participación de la causalidad trascendente del Creador.[11]

El principio de causalidad es el enunciado – en forma de juicio "per se notum" de un descubrimiento que hace la inteligencia humana al enfrentarse con una antinomia: *la antinomia radical entre lo absoluto* – que se impone al espíritu cuando advierte la trascendentalidad del ser y las otras nociones coextensivas, también trascendentales (a las que alude la 4ª vía), que se convierten con él (1ª fase del itinerario de la mente hacia Dios que impone la prueba propiamente dicha) –, y el *ente finito relativo*: cada uno de ellos participa del ser de un modo limitado irreductible a los demás en un sólo orden de participación. Es precisamente esa limitación – y la consiguiente relación a "lo otro que él" – la que implica, como veíamos, su esencial relación de dependencia causal al Ser irrestricto que le hace ser, y la consiguiente relación "vertical" de pertenencia (respectividad) "horizontal" al orden de participación de los entes finitos, (fuera de las cuales nada serían).[12]

Esta antinomia radical entre el Absoluto y lo finito exige – si no se cede, por desatención más o menos culpable, a la tentación de pereza metafísica (a la que sucumbe con facilidad la naturaleza humana caída, dada su tendencia a la orgullosa autoafirmación del yo que se resiste depender de una instancia trascendente a sí misma) – afirmar la existencia del Ser infinito imparticipado, causa creadora del orden de los seres finitos: del orden de participación en el ser. La crítica metafísica del ser finito, en cuanto tal, muestra que todo el orden de la finitud, es entera-

mente condicionado o causado en su ser – y en su obrar causal participado – al Ser imparticipado o infinito como a su Causa primera creadora que "dans esse, dat et essentiam".[13]

La causalidad metafísica se advierte, pues, cuando se relaciona lo trascendental con lo categorial. Cuando se contempla, en la perspectiva *trascendental* del ser del ente, el universo intramundano de lo *categorial* finito, limitado, y se busca el modo según el cual se concilia aquella tensión ontológica de dos caracteres de suyo antinómicos: lo "absoluto" del ser como tal ("principio de identidad" absoluta que enuncia la trascendentalidad al valor absoluto del ser y de las "passiones entis": verdad, bondad...), y lo "relativo": a saber, la alteridad, o distinción de los entes, que como tales tienen una "identidad (sustancial) *relativa*" a los modos múltiples de ser, subsistentes e irreductibles.[14]

El principio metafísico de causalidad no enuncia, por consiguiente como los primeros principios correspondientes a las perfecciones trascendentales,[15] un valor universal absoluto, pues la causalidad sólo afecta a los entes finitos (participantes del ser según una esencia que los limita). No tiene, pues, alcance trascendental. Sto. Tomás observó agudamente este hecho metafísico con sus conocidas expresiones, "esse causatum non est de ratione entis simpliciter", teniendo en cuenta que "esse universalius est quam moveri".[16]

Surge de la consideración del "ente finito" no como "res" (*ens ut nomen*) como mera esencia categorial, sino como "participio" (*ens ut participium*): participante, según esa modalidad *categorial*, de la perfección trascendental de ser, que abarca todo lo real (incluido Dios como fundamento creador, que se infiere como Causa trascendente de lo categorial finido en el ámbito del horizonte trascendental del ser del ente, objeto formal de la inteligencia).

Descartes y el racionalismo postcartesiano, atribuye valor trascendental al principio de causalidad por que concibe a Dios como "*causa sui*". La infinita potencia de Dios es – para Descartes – la causa que le hace existir a Dios; la esencia divina tiene el poder de darse la existencia, autogenerándose continuamente, siendo verdadera causa de sí mismo. Es tan radicalmente fecunda la esencia divina que se da el ser como causa de sí mismo. Descartes piensa que se proporciona así la causalidad una auténtica universalidad, puesto que – según él – si todo tiene una causa, Dios deberá tener una causa; y si el absoluto no tiene una causa, entonces el valor absoluto del principio de causalidad desaparecería.

La noción spinozista de *causa sui* es equivalente de la sustancia divi-

na (la única sustancia) como causa de sí es potencia, fuerza, energía, actividad que se da el ser a sí mismo y a lo distinto de sí. La sustancia es absoluta voluntad de explicarse, en sí, y en sus atributos y modos.

Por ello, la *causa sui* expresa la infinitud-totalidad, es "la expresión analítica de lo infinito en acto, de lo Uno de deviene un Todo idéntico y simultáneo".[17] Expresión de la actividad absoluta, Dios *causa sui* se pone a sí mismo y simultáneamente pone sus diferencias, se despliega de modo necesario en atributos y modos; *Deus sive natura*. Es el panteísmo radical. Todo lo que se hace requiere una causa de su hacerse; de ahí que un ser que sea por sí es un ser sin dependencia de otro, lo cual significa que es incausado; por ello la expresión *causa sui* carece de sentido.

Los enunciados del principio de causalidad metafísica más radicales son los que toma en consideración la cuarta vía:

1. Todo lo que es por participación, es causado por el Ser imparticipado.

2. *Todo lo que es compuesto*, *es causado* (compuesto, al menos – en virtud de su diferencia ontológica que arriba exponíamos –, de *essentia* y *esse*); razón de su condición finita y limitada. Las otras composiciones metafísicas no trascendentales sustancia-accidentes; potencia activa-operación; materia-forma, etc., implican aquellas como condición de posibilidad. Es la marca de la finitud; su constitutivo metafísico ("esse receptum in potentia essendi").[18]

3. *Todo cuanto es finito no es absoluto* (ese absoluto que se impone a la mente cuando reflexiona en el valor trascendental del ser del ente), *sino relativo a una causa absoluta*, pues se opone, *en cuanto finito* totalmente no sólo superficialmente, a cualquier otro ente finito (por su esencia o modo de ser), y a la vez se le asemeja totalmente en tanto que son (en cuanto constituidos, por entero, por ese valor de ser que todo lo penetra).

Los enunciados correspondientes a la consideración dinámica del ente finito son los que toman en consideración las vías 1ª, 2ª y 5ª, que se implican: el movimiento del móvil – cambio o devenir (1ª) –, causado por la actividad del agente (2ª), que a su vez no actúa si no sufre un cambio que le pone en condiciones de actuar, siempre con vistas a una finalidad, aunque no sea aquél inteligente (5ª), pueden reducirse a uno:

4. Todo ser finito que – y en tanto que tal – tiende a actuar con vistas a un fin perfeccionante de otro o (y) de sí mismo, con la condición de haber recibido un cambio de otros agentes, es causado en su mismo obrar de causa segunda.

En compendio: todo ser finito cambiante y activo, que participa en el ser, no se puede pensar metafísicamente (en la perspectiva trascendental del ser) sólo como ser; sino además por una indigencia de ser – limitación esencial – que implica una relación de dependencia total en el ser y en el obrar al Ser absoluto y no finito (irrestricto).

He aquí por qué afirma profundamente Santo Tomás de Aquino que

> aunque la relación a su Causa no intervenga en la *definición* (abstracta o "quiditativa") del ente causado, sin embargo, se requiere necesariamente para su plena inteligibilidad como ente concreto (como *habens esse*: en la irreductible y "concreta" subsistencia que lo participa en propio), pues en tanto que es por participación, se infiere que es causado por otro (implícitamente: por Aquél que "es por esencia": el Ser imparticipado o irrestricto).[19]

Con frecuencia se ha observado que esa era la *forma mentis* del Aquinate,[20] en cuya virtud la inferencia del *maxime tale*, a partir de orden trascendental; el *Ipsum Esse* imparticipado – aparecía ante sus ojos de manera del todo espontánea en su condición de Causa Creadora de la perfección de ser *diversimode participata* en la escala gradual de las esencias o naturalezas concretas del orden cósmico universal. *Era tan connatural a él esa visión de Dios en el mundo y del mundo en Dios – emergiendo de la Virtus essendi por esencia – que se contentaba con sugerir el itinerario de la mente hacia Dios que de modo espontáneo siguen todos los hombres* que logran liberarse de los hábitos mentales de origen ambiental o personal, que entorpecen el uso espontáneo de la inteligencia creada por Dios, en la que ha dejado su imagen. Aquél que es "la imagen del Dios invisible". Santo Tomás, teólogo, que respiraba habitualmente a pleno pulmón la brisa del Espíritu que se desprende de la "Sacra Pagina", debería confiar en su poder profiláctico y estimulante de la buena salud mental de sus alumnos de teología connaturalizados con la metafísica bíblica, uno de cuyos puntos focales es la fulgurante luz de la revelación a Moisés desde la zarza ardiendo, del nombre de YHWH (*Gen* 3, 15). No veía la necesidad de explicitar en largos desarrollos "científicos" aquella metafísica vivida.[21]

Ese descubrimiento – inexpreso quizá (es lo más frecuente) – de la causalidad, es el que conduce a la inferencia espontánea de Dios del hombre naturalmente religioso formalmente metafísica que hemos estudiado en otro lugar,[22] pero precientífica, casi intuitiva, que capta por connaturalidad cualquier espíritu humano que haya tenido la inmensa fortuna de haber sido liberado de entorpecimientos mentales (hábitos de origen afectivo, inducidos, quizá por deformación cientifista o por contagio de un ambiente cultural inmanentista).

La prueba de Dios se apoya siempre en el principio de causalidad metafísica, implicado en el carácter relativo y participado, del ser del ente finito que no podrá ser plenamente explicitado mientras no se acuda a una justificación científica rigurosa mediante las pruebas de la Teodicea. *He aquí una primera función que está llamada a cumplir las conocidas cinco vías. Servir a aquella explicitación, justificar la validez racional incontrovertible de aquella inferencia precientífica* – rigurosamente metafísica – aunque ignorándose a sí misma como tal (en tanto que precientífica) que las planteó como problema filosófico.

La justificación racional de Dios formalmente filosófica, sería, por lo tanto, un saber derivado de aquél saber originario y precientífico, cuyo cometido no es otro que – lo diremos con palabras que repetía Zubiri con frecuencia, de gran fuerza expresiva – convertir la honda convicción vital – e intelectual – de aquella originaria noticia de Dios, alma de la experiencia religiosa, en rigurosa y explícita intelección convincente.[23]

Pese a su alto valor metafísico es, sin embargo, indudable que la inferencia radicalmente metafísica de la IV vía (climatológica o de la participación en el valor trascendental de ser) constituye una explicitación del conocimiento confuso de una realidad incondicionada, absoluta, que se impone desde el comienzo radical del ejercicio de la inteligencia, siempre presente en ella como fundamento "posibilitante e imponente" – desencadenante de todo su decurso, pues es su horizonte permanente u objeto formal. Es ese horizonte del valor absoluto y necesario de ser el que postula – una vez hecha la "crítica" de la finitud categorial (en cuanto participa del valor absoluto de ser) – la existencia real de un Absoluto trascendente que sea fundamento creador al universo de los entes finitos (que se muestra como no absoluto), y que es, por consiguiente, infinito.

[1] Cf. R. Echauri, *El Ser en Heidegger y en Sto. Tomás*, Buenos Aires 1973. C. Cardona, *Memoria y olvido de ser*, cit.

[2] *S.Th.*, I, 2, 2 ad 1. "Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scil. Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cogsnoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens. Multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud".

[3] Sobre el ontologismo, sus precursores y sus representantes es muy acertada y completa la exposición de A. González Alvarez, *Tratado de Metafísica*, II Teología natural, Madrid 1969. Sobre A. Rosmini cf. apartado 8. La necesidad y el alcance absoluto – trascendental – del ser indeterminado de la experiencia ontológica – el ser del ente – implica la existencia de un Ser absoluto y necesario que trasciende el orden de los entes finitos, cuya existencia inferimos apoyándonos en el descubrimiento de la participación y de la causalidad.

[4] El existencial sobrenatural y el cristianismo anónimo rahnerianos adolecen de una confusión del "ser en general" con el Ser trascendente. No es cierto que el descubrimiento de éste sea una mera toma de conciencia expresa del saber atemático e inexpreso de aquél. Es preciso apoyarse en la participación y la causalidad. Puede verse una síntesis del pensamiento de K. Rahner sobre el tema en J. Ferrer Arellano, *Sobre el conocimiento humano de Jesucristo*, cit.

[5] A mi modo de ver huelga toda discusión con sus partidarios, que no sea una sencilla invitación a "consentir" las implicaciones de la experiencia ontológica del ser del ente. Sería una pérdida de tiempo. Cf., para la historia del argumento ontológico – cuyo conocimiento en fundamental para el estudio de la modernidad filosófica postcartesiana – la excelente exposición de A.L. González, en *Teología natural*, pp. 73-108.

[6] *S.Th.*, I, 2, 2 ad 3.

[7] *De veritate*, 22, 1 ad 1.

[8] *I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5. Compárese ese enunciado con el de Max Scheller que recogíamos en el apartado 3, expuesto con palabras casi idénticas, pero mucho menos precisas (como es habitual en – por otra parte – tan agudo y sugerente autor). Sobre el argumento eudemonológico, como explicación de tal conocimiento prefilosófico, vide R. Jolivet, *o.c.*, pp. 312 y ss. Algunos autores niegan que tenga valor apodíctico. Así, A. González Alvarez en su Tratado, *Teología natural*. De este tema trataremos más adelante.

[9] La tercera vía concluye que ese "Alguien" es Dios, trascendente al mundo. Este – aún incluyendo dimensiones de necesidad, es ante Dios pura contingencia, pues su necesidad le viene de El. Así lo veremos más adelante.

[10] Con razón se ha dicho – no recuerdo quién – que la prueba de Dios es un proceso de decepción del mundo, que no es ese absoluto que se impone desde el principio: una desdivinización desacralizante del mundo, al que tantos, por pereza metafísica, "divinizan" o absolutizan prematura y falsamente.

[11] He aquí como lo expone, por ejemplo, F. Van Steenberghen (cf. *Ontología*, Madrid 1967): un ser finito y absoluto es una contradicción en los términos. Se precisa la naturaleza del Absoluto estableciendo el contraste entre el absoluto del ser (trascendental) como tal, y el orden entero de los entes finitos. La crítica metafísica del ser finito es cuanto tal muestra que el orden entero de los mismos es enteramente condicionado o causado en su mismo ser, en tanto que participa de él de modo limitado (según su esencia distinta y opuesta, de suyo, a los demás).

Los entes finitos son, en efecto, totalmente semejantes en cuanto que son. Y totalmente extraños – opuestos – en tanto que finitos. La finitud – la modalidad irreductible de ser – dice "de suyo" distinción, oposición, independencia, aislamiento, separación. Pero es precisamente la unidad radical – total – en el ser que la penetra unificándola; el parentesco entitativo – total y radical –, por el que "convienen" en el ser – la que nos descubre una relacionalidad fundamental y constitutiva al Ser Infinito que unifica lo que de suyo es diverso. La unión incausada de lo diverso es imposible, (cf. *S.Th.*, I, 3, 7). (Cf. R. Garrigou Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, trad. esp. t. 1, Madrid 1976, p. 250).

No es inteligible que sea un ser finito si no lo concebimos como siendo "relativamente" a una causa no finita que le hace ser, haciéndolo partícipe de la plenitud desbordante de quién Es de modo irrestricto, trascendente a todo el orden de la finitud.

[12] "La esencia – el modo limitado de ser – no responde a la pregunta por qué son. Pero eso hace irrupción el problema metafísico por excelencia, porque si, como dice Chesterton, lo más increíble de los milagros es que acaezcan, lo más asombroso de las cosas, de lo real que nos es dado inmediatamente como siendo, no es que sean tal o cual cosa, sino que sean. Esas cosas que nacen y mueren, que empiezan y terminan, que son sólo eso y no lo demás, que actúan de este modo y no de otro, que aparecen subordinadas en su causalidad y dirigidas por una finalidad que las trasciende, esas cosas que son buenas o verdaderas o bellas sólo hasta cierto punto..., todas esas cosas son. La existencia del universo no se explica por sí misma. Que existe es evidente, mas ¿por qué? Esa existencia no es más que un resultado, pero un resultado ¿de qué? Decir que esa existencia se justifica por sí misma, y que no hay por qué asombrarse, es pensar que la existencia del universo es ontológicamente suficiente: que el universo existe por sí mismo (C. Tresmontant, *Comme se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, París 1966, p. 55). Y esto ya no nos es dado en la experiencia. La experiencia nos da la existencia del universo, y nos da como el hecho de ser: nos dice sin lugar a dudas que las cosas son. Pero luego, al comprobar que no son absolutamente en ningún sentido, que lo que son no hace que sean y que, por tanto, son y no son, nos vemos inducidos a buscar fuera de ellas la razón por la que efectivamente son, y en consecuencia, por la que son lo que son y así, finalmente, existen". C. Cardona, *Metafísica de la opción intelectual*, cit. pp. 50-51.

[13] Tomas de Aquino, *De potentia*, 7, 7.

[14] L. de Raeymaeker, *o.c.*, pp. 88 ss, habla de los dos principios del orden predicamental: principio de sustancia o identidad relativa (a lo otro que ella), que implica a su vez el principio de distinción de subsistentes irreductibles. Es el "unum" (compuesto, al menos, de esencia y ser; y aquélla de sustancia y accidentes) y el correlativo "aliquid" que connota alteridad: "indivisum in se et divisum a quolibet alio".

[15] Al esse corresponden los principios de "identidad absoluta" y de "no contradicción", que afirman su trascendentalidad: todo cuanto es, es (escapa a la nada en cuanto es). El ser es el ser (se basta a sí mismo, es completo, absoluto, sin relación con un más allá de sí mismo (Dios, Causa in causada, está incluido en el horizonte trascendental del ser). Hay quien rechaza la noción de nada absoluta como impensable – así Bergson – y como consecuencia "el principio de no contradicción" enunciado en términos de nada: el ser no es el no ser. El enunciado más clásico del mismo escapa a esta objeción: una cosa no puede ser y no ser simultáneamente respecto al mismo aspecto.

Al verum (inteligibilidad del ser) el principio de razón suficiente.

Al bonum (su amabilidad: "quod omnia appetunt"): el principio de finalidad: todo agente obra por un fin.

[16] "Lo que no es por sí mismo – pues es finito y por participación – depende de una causa". (Lo que no es inteligible de suyo, es inteligible por una causa: en términos de verdad trascendental. A veces se enuncia: "todo efecto tiene una causa". Pero, es evidentemente tantológico).

[17] I. Falgueras, *La res cogitans en Spinoza*, Pamplona 1976, p. 175. Cf. la excelente exposición que hace sobre este tema (Dios como causa sui en el racionalismo) A.L. González, *Teología natural*, cit. p. 237 ss.

[18] Cf. *De ente et essentia*, V, in initio. Sto Tomás lo enuncia a veces – en la perspectiva del "unum" (trascendental) – así: "quae secundum se diversa sunt non conveniunt in ali-

quid unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa" (la unión incausada de lo diverso es imposible).

[19] "Licet habitudo ad causam non intret in definitionem entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid sit per participationem sequitur quod sit causatum ab alio" (*S.Th.*, I, 44, 1, 1).

[20] Una buena descripción de esa "forma mentis" metafísica connatural al Aquinate puede verse en L. de Raeymaeker, "L'idée inspiratrice de la Metaphysique thomiste", *Aquinas* III (1960) 1-22; Philippe de la Trinité, en "Les preuves de St. Thom", *De Deo*, Actas del Congreso int., Roma 1964.

[21] Sobre el principio de causalidad metafísica trato ampliamente en mi libro *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Eunsa, Pamplona 1998, c. II.

[22] Cf. *Filosofía de la religión*, Madrid, Pamplona 2001.

[23] He desarrollado ampliamente este planteamiento en mis obras *Metafísica de la relación y ciencias de la evolución*, Pamplona, Eunate, 2001 (una exposición de la clásica teología natural, según la perspectiva que muestro en esta comunicación), y *El misterio de los orígenes*, Eunsa, Pamplona 2001, parte II.

SANTO TOMÁS Y LA CONCEPCIÓN CRISTIANA DEL HOMBRE COMO UNIDAD SUSTANCIAL

SILVANA FILIPPI

Nowadays it is often considered that the main subject of Christian anthropology is the human soul and its immortality. However, Christian faith in resurrection and man's salvation demands us to admit his inner unity. This is so, due to the promise made to every man as a whole and not only to his soul. For that reason Christianity has defended the dignity and eternal fate of any man assuming as original his fleshy condition. Nonetheless, it has not been easy to find a satisfactory philosophical reply to support that faith's certainty. That reply had to reconcile man as a substantial unity of flesh and soul with the recognition of the immortality that corresponds to the rational soul by nature. Such was the philosophical trouble that St Thomas managed to solve with extraordinary sharpness. This paper proposes to show how the pitfalls that the questions about man's constitution has presented to Christian thinkers prior to St Thomas were solved by him above all thanks to the central notion of his metaphysics: the act of being. Unfortunately, the later misunderstanding of this notion has restrained many philosophers to become aware of the real sense of St Thomas's solution.

1. Caracteres distintivos de la concepción antropológica cristiana. Vicisitudes de su formulación filosófica

Paradójicamente, luego de tantos siglos de cristianismo a cuya luz se ha forjado nuestra civilización occidental, el desconocimiento o la tergiversación de ciertas cuestiones fundamentales de la teología y la filosofía cristianas resultan asombrosos.

Uno de los aspectos acerca del cual gran parte del pensamiento contemporáneo padece de notorias falencias concierne a la concepción antropológica cristiana. En efecto, resulta muy difundida la convicción de que uno de sus temas fundamentales reside en la cuestión del alma humana y su inmortalidad acorde con la creencia en su destino eterno.

Sin duda alguna esto sería absolutamente cierto, si no olvidara la otra cara de la cuestión. Esta perspectiva pierde de vista que, según la fe cristiana, la resurrección y la salvación le están prometidas al hombre entero y, por ello, la cuestión de la inmortalidad del alma humana no ha sido siquiera la primera en ser planteada por los pensadores cristianos, sino que, desde el comienzo, se ha hecho hincapié en la unidad inescindible de cuerpo y alma en el hombre, aun cuando en ocasiones se careciera de una explicación filosófica adecuada para esta exigencia que surgía con evidencia de los enunciados de la fe.

La inmortalidad del alma, noción aceptada y transmitida por la tradición órfico-pitagórica, constituye el epicentro de la antropología platónica. Pero a la demostración de su inmortalidad, fundada en la inmaterialidad y la dignidad del alma racional, de naturaleza afín tanto a los dioses como a los arquetipos inteligibles y eternos del cosmos suprasensible, iba asociada igualmente la convicción de su carácter inengendrado y de su penosa caída en un cuerpo material, del que podría librarse tras un ciclo de transmigración a otros cuerpos siempre y cuando ejercitara una vida de ascesis que la ayudase a desprenderse de la opacidad de la materia sensible.

Así, durante los primeros tiempos del pensamiento cristiano, en medio de un ambiente pagano filosóficamente impregnado de neoplatonismo, la cuestión de la inmortalidad del alma evidentemente no podría haber sido causa de controversias con los cristianos aun en el caso de que se hubiese planteado. Quien observe, en cambio, los testimonios escritos de los más antiguos Padres de la Iglesia, comprenderá que el contraste con el mundo pagano surgió en torno a otro aspecto.

Cuando en el siglo II los santos Padres se vieron en la necesidad de defender la doctrina cristiana contra las acusaciones de que era objeto por parte de aquellos que la consideraban un peligro contra las costumbres y las creencias de ese tiempo, dos eran los temas recurrentes de sus apologías: el monoteísmo y el dogma de la resurrección. En efecto, con frecuencia los primeros Padres no sólo no sintieron la necesidad de probar la inmortalidad del alma, sino que incluso pudieron pensar que tal carácter no se daba en las creaturas humanas. Sin embargo, resultaba imperioso que explicasen al mundo pagano algo inconcebible para su mentalidad: que un Dios único y creador de todo el universo había prometido a los hombres volver a vivir, resucitar en su condición encarnada para ya no morir, y venciendo el pecado ser salvos y participar de la eterna y beatífica visión de Dios.

Indudablemente esta doctrina debía sonar, no sólo extraña al oído pagano, sino incluso disparatada. Era menester, pues, insistir en ella y con la

mayor claridad posible para hacerla comprensible a quienes jamás hubiesen imaginado algo semejante: una naturaleza surgida de la nada, que debe todo su ser a la acción creadora de un Dios único, y entre esas creaturas el hombre, que puede revivir en carne y hueso superando la muerte. Enseñar a distinguir la resurrección de la reencarnación fue una tarea que cumplieron ampliamente los primeros Padres. Pero encontrar una explicación filosóficamente aceptable para ese hecho, era un asunto muy distinto que demoraría aún mucho tiempo y costaría varios intentos infructuosos.

Ya entre los Padres Apologistas, San Justino, filósofo convertido al cristianismo, pese a su preferencia por el platonismo, supo con certeza que según su fe el alma humana no podía ser concebida como una partícula, divina e inmortal, emanada de la soberana inteligencia y capaz de contemplar directamente lo inteligible e incluso la divinidad misma. Tal la doctrina enseñada por los neoplatónicos e incluso, por la herejía gnóstica. Contra esas concepciones heréticas o simplemente ajenas al cristianismo, San Justino establece con energía que ni el alma tiene visión directa de Dios, ni transmigra a otros cuerpos, ni es inmortal, "pues si es inmortal, claro es que tiene que ser increada".[1] Ahora bien, lo que fue creado, en sí mismo es también corruptible, aunque por designio de Dios no se disuelva ni muera. Y tal parece ser, según Justino, el caso del alma humana, pues ella no es vida, sino que tiene vida por participación. Así, pues, Justino no cree que el alma sea naturalmente inmortal, sino en todo caso, por designio y voluntad de Dios, la cual ha sido una convicción común entre los antiguos pensadores cristianos,[2] quienes no imaginan que el alma humana pueda ser inmortal por su propia naturaleza, sino por voluntad de Dios y en vista a la salvación o condenación eterna del hombre, en lo cual encontramos un marcado contraste con la filosofía pagana.

Pero si la inmortalidad del alma no preocupaba mayormente a los antiguos Padres excepto en cuanto tuviese directa relación con la resurrección, también debemos decir que la reivindicación de la dimensión carnal del hombre fue un punto importante de su especulación. Un ejemplo especialmente importante podemos encontrarlo en San Ireneo de Lyon quien en su *Adversus haereses* entabló una durísima controversia contra el gnosticismo que, para aquella época, había cobrado especial auge y difusión. En primer lugar, Ireneo establece que la totalidad de lo que es proviene de la libre acción creadora de Dios, de modo que incluso este mundo material es su obra y no, como pensaban los gnósticos, el producto de un proceso de degeneración en el que habrían intervenido seres intermedios.[3] Pero si, contra lo que pregonaban los gnósticos, la materia proviene de Dios mismo, enton-

ces no sólo lo espiritual sino incluso lo material adquiere una notoria relevancia, afirmación que sin lugar a dudas incide sobre la concepción del hombre, pues todo él, en su unidad a la vez espiritual, anímica y carnal, proviene de Dios.[4] En cuanto a la inmortalidad del alma también Ireneo parece concordar en líneas generales con la doctrina que hemos encontrado en otros Padres de este período inicial del cristianismo: el alma ha recibido la vida de Dios y puede perdurar por voluntad divina.[5]

Así, durante los tres primeros siglos de la era cristiana los Santos Padres, pese a que no pocas veces experimentaron gran afinidad con Platón en más de un aspecto, opusieron al platonismo – notoriamente influyente en aquel tiempo –, y particularmente, a las sectas gnósticas – que despreciaban la materia y condenaban al cuerpo como fuente de oscuridad y del mal moral –, la unidad inescindible del compuesto humano, en tanto es el hombre entero el que está llamado a la vida eterna.

> Pues Dios ha llamado la carne misma a la resurrección y le promete la vida eterna. Anunciar al hombre la buena nueva de la salvación es, en efecto, anunciarla igualmente a su carne. Pues ¿qué es el hombre, sino un ser racional compuesto de un alma y de un cuerpo? El alma, tomada en sí misma, ¿no es, pues, el hombre? No; pero es el alma del hombre. ¿Acaso el cuerpo es el hombre? No; pero se debe decir que es el cuerpo del hombre. De modo que, pues ni el alma ni el cuerpo tomados aparte son el hombre, y lo que se llama con ese nombre es lo que nace de la unión de aquellos, cuando Dios llamó al hombre a la resurrección y a la vida, no llamó a una de sus partes, sino al todo (*to holon*), es decir, al alma y al cuerpo.[6]

Ahora bien, como se ha visto, es cuestión clara para los antiguos Padres que el hombre constituye una unidad viviente y carnal que está llamada a la vida después de la muerte, por lo que la reencarnación del alma, como si el cuerpo fuese una morada meramente provisional, transitoria o incluso perjudicial para el alma inmortal, resulta desestimada. Más aún, la resurrección del hombre, que remite a una promesa y un designio divinos, hasta puede ser avalada por argumentos racionales como lo muestra el tratado de Atenágoras *Sobre la resurrección de los muertos*[7] que, según Gilson, "es la primera tentativa conocida para justificar racionalmente la gran esperanza cristiana".[8] Sin embargo, justificar en términos filosóficos la constitución antropológica que respalda esta concepción unitaria del hombre es algo diferente, pues la unidad del compuesto humano y su peculiar constitución aún no había encontrado una explicación metafísica adecuada, que fuese a la vez compatible con la esperanza cristiana en la resurrección.

Mas, con el ahondamiento de la reflexión, el problema, lejos de simplificarse, se amplió. Si los antiguos Padres pusieron su empeño en declarar la unidad constitutiva del hombre exigida por la resurrección, mientras que la inmortalidad del alma humana les pareció no tanto un carácter derivado de su propia naturaleza como un don de Dios, no pasó mucho tiempo hasta que se percibió que la inmortalidad era connatural a ella. Y en tal caso, el recurso a la doctrina de Platón se dio casi espontáneamente. No obstante, pronto aparecerían también ciertas dificultades que tardarían en poder ser resueltas.

En efecto, la filosofía griega había brindado dos grandes respuestas en torno a la naturaleza del alma humana. La de Platón – posteriormente reasumida y transmitida por Plotino – permitía sostener fácilmente la inmortalidad del alma porque se fundaba en la sustancialidad de la misma. Sin embargo, ello sucedía a costa de considerar el cuerpo como otra sustancia diversa del alma, accidentalmente unida a ella. Tanto es así que, según expresa Platón en el *Alcibíades*, propiamente hablando, el hombre es su alma.[9] Evidentemente en un planteo como éste la inmortalidad del alma quedaba salvada, pero a costa de excluir el cuerpo de la constitución esencial del hombre.

Por otra parte, Aristóteles había dejado sentada expresamente la unidad hilemórfica de cuerpo y alma en el hombre: el alma es la forma del cuerpo organizado que tiene la vida en potencia[10] y, siendo acto respecto del cuerpo constituye con él una unidad sustancial inescindible. Mas si el alma es tan sólo forma y no sustancia, entonces evidentemente la inmortalidad del alma resulta prácticamente insostenible. La disolución del compuesto significa también la de aquellos principios que lo integraban. Mucho se ha discutido en torno a la posible inmortalidad del intelecto en Aristóteles, pero la ambigüedad de sus textos no permite una conclusión definitiva, puesto que, si bien es claro que el intelecto agente aristotélico es una sustancia inmortal en tanto su operar autónomo respecto del cuerpo orgánico evidencia su inmaterialidad, por otra parte, no necesariamente se identifica con el alma humana en cuanto forma que anima la materia.[11] De ahí la tenaz resistencia que ya tempranamente despertó la doctrina aristotélica. Un ejemplo de ello se advierte en Nemesio de Émesis[12] que ve en la concepción del alma como forma sostenida por el Estagirita un enorme riesgo para el reconocimiento de la sustancialidad, y por ende, de la inmortalidad del alma humana. Teniendo en cuenta además que durante mucho tiempo Nemesio de Émesis fue identificado con Gregorio de Nisa – el eminente Padre capadocio que vivió en el siglo IV – se entiende que su objeción, aten-

dible de suyo, iba acompañada de la gran dosis de autoridad que le confería el prestigio del Niseno.

En cuanto a este último, discutió ampliamente la cuestión del alma humana en su imaginario *Dialogus de anima et resurrectione qui inscribitur Macrinia*, donde se lleva a cabo uno de los primeros intentos sistemáticos por encarar los problemas filosóficos que dejaba por resolver la Revelación cristiana en torno a la inmortalidad y la subsistencia del alma. Allí se sostiene con toda claridad la inmaterialidad del alma que, naturalmente, conlleva su incorruptibilidad. Más aún, se brinda una definición positiva de ella que, aunque no resuelve la cuestión planteada en torno a su constitución metafísica, deja debidamente sentados su carácter sustancial y, al par, su unidad inescindible respecto del cuerpo:

> El alma es una sustancia creada (*ousía geneté*), viviente, intelectual, que por sí misma produce e infunde la facultad y virtud de vivir a un cuerpo orgánico y la de percibir lo que cae bajo los sentidos, mientras sea capaz de ello la naturaleza de esas cosas.[13]

Pero, si bien se ve que esta definición es totalmente acorde con lo que todo pensador cristiano debía sostener, ella no brinda todavía ninguna respuesta acerca de cómo podría justificarse y explicitarse una concepción semejante en términos metafísicos que aparezcan como principios constitutivos responsables de esa doble condición del alma que, por lo que respecta a las dos grandes doctrinas filosóficas griegas – la platónica y la aristotélica – resultaban al parecer inconciliables. No obstante, ello no fue óbice para que Gregorio de Nisa afirmara con energía tanto la sustancialidad espiritual del alma y, en consecuencia, su inmortalidad, como su estrechísima unidad con el cuerpo, a punto tal que llegó a sostener una curiosa doctrina: el alma humana no sólo está presente en los elementos corporales durante la vida presente, sino incluso después de la disolución que acarrea la muerte.[14] Esta perpetua asociación del cuerpo y el alma, además, resulta el corolario de la absoluta simultaneidad en la creación del alma y el cuerpo defendida por el Niseno. A diferencia de algunos planteos difundidos en aquella época, Gregorio piensa que el alma no puede haber sido creada ni antes ni después del cuerpo, pues si el alma hubiese preexistido al cuerpo – como había sostenido, por ejemplo, Orígenes – sería necesario admitir su absoluta independencia respecto del cuerpo y, por ende, la doctrina de la transmigración y la reencarnación. Sin embargo, ello significaría que el alma puede habitar indistintamente cualquier cuerpo, como si estos no fuesen en cada caso de diferente naturaleza, lo cual es a todas luces inaceptable. Por otra parte, es asimismo imposible que el alma haya sido

creada después del cuerpo, porque un cuerpo inanimado en realidad no es un cuerpo, sino un cadáver.[15] Por tanto, alma y cuerpo fueron creados conjuntamente y así permanecerán unidos incluso después de la muerte hasta la resurrección final y definitiva.

Sin embargo, poco más tarde, San Agustín de Hipona tendría que volver a enfrentar las dificultades que hasta el momento no habían hallado una solución filosófica satisfactoria. Como la mayoría de los Padres, Agustín sintió gran inclinación por la radical postura platónica sobre la inmortalidad del alma. Influido por el insigne griego definió entonces al hombre como "un alma razonable que se sirve de un cuerpo terrestre y mortal",[16] si bien es cierto que, a diferencia de Platón, siempre tomó la precaución de destacar la unidad antropológica característica del cristianismo. Así dice, por ejemplo: "¿Quién es el hombre? Un alma racional que tiene cuerpo. Pero el alma racional que tiene cuerpo no hace dos personas, sino un hombre",[17] o, expresado aún de otro modo: *homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui est anima constat et corpore*.[18]

No obstante, aunque la advertencia de San Agustín iba en dirección de la más genuina convicción cristiana acerca de la naturaleza humana, los términos en que quedaba planteada la cuestión volvían problemática su justificación filosófica. Bajo esta perspectiva el alma, con toda seguridad, aparece concebida como "una sustancia racional apta para gobernar el cuerpo",[19] y, en tanto sustancia espiritual, su subsistencia después de la muerte resulta garantizada. Pero ¿cómo explicar adecuadamente su unidad con el cuerpo? Parece incontestable que el obispo de Hipona no pudo hallar una solución a este interrogante. Prueba de ello es que, por más que define al alma sin dejar de hacer mención al cuerpo que ella rige, interpreta incluso la sensación no como pasiva receptividad de las imágenes, sino como una actividad propia del alma que advierte las modificaciones corporales y produce las imágenes acorde con ellas.[20] En consecuencia, San Agustín no reconoce la influencia del cuerpo sobre el alma racional, pues ¿cómo podría lo inferior actuar sobre lo superior? El alma presta sus cuidados al cuerpo, permanece atenta a sus alteraciones, pero su radical preeminencia ontológica sobre él impide admitir cualquier efecto que la sustancia material, esencialmente heterogénea respecto del alma, pudiese ejercer sobre ella. Planteada la constitución del hombre en estos términos parece evidente que el cuerpo necesita de la vivificación rectora del alma, pero no se acaba de comprender en qué sentido el alma pudiese requerir su unión con el cuerpo puesto que incluso el conocimiento de orden superior lo obtiene el alma por iluminación divina y no por los datos sensibles que pudiese

suministrarle la materia corporal. Más aún, parece que un cuidado excesivo del alma hacia el cuerpo y la multiplicidad de lo sensible pudiese comportar más bien un obstáculo para la atención que el hombre debe prestar a su interioridad espiritual en donde encuentra la clave de la verdad y el bien, y por ende, la imagen del Dios trascendente que también habita en su alma y es el único capaz de causar aquellos principios especulativos y morales en nosotros, los cuales pertenecen al orden de las verdades eternas e inmutables y, en tanto tales, son prueba de la inmortalidad del alma que las contiene.[21] Por eso no puede sorprender que, con frecuencia, San Agustín exprese acerca de sí mismo: "yo, es decir, mi alma", pues es manifiesto que esta identificación de sí mismo con su alma señala el epicentro de su doctrina, el cual se encuentra en el diálogo íntimo de la propia alma con el Dios vivo. Lo demás resulta accesorio.

Así, aunque insiste en que negar la unidad del compuesto humano sería un desatino,[22] la influencia de la solución platónica-neoplatónica y su motivación ético religiosa que apela más a la experiencia unitiva del alma con Dios que a la descripción de la constitución metafísica del ente, hicieron que San Agustín no pudiese conjurar por completo el riesgo de una concepción antropológica dualista, pues no se ve de qué manera esas dos sustancias completas y distintas entre sí, según el modo en que el obispo de Hipona presenta el alma y el cuerpo humanos, vendrían a constituir un único sujeto de un modo que no fuese puramente accidental.

El problema no dejó de ser percibido por las generaciones subsiguientes y, aún sin solución satisfactoria fue transmitido de los Padres de la Iglesia a los escolásticos. Hasta ahora, lo que resultaba perfectamente claro es que era preciso admitir al mismo tiempo la sustancialidad del alma humana que hacía posible su subsistencia después de la muerte, pero también su unidad con el cuerpo, pues el hombre había sido creado como tal unidad sustancial e, igualmente, la promesa de resurrección había sido realizada al hombre entero, lo cual impedía reducir el hombre tan sólo a uno de sus principios constitutivos. Al respecto, durante cierto tiempo las miradas se dirigieron a Avicena, cuyo pensamiento intentaba conjugar la concepción neoplatónica con algunos principios aristotélicos, motivo por el cual logró proponer una respuesta que tendría gran aceptación también entre los pensadores cristianos. En efecto, el teólogo árabe sostuvo la doble condición del alma según la cual ésta sería sustancia por esencia y, accidentalmente, forma del cuerpo. Con ello, al parecer, quedaban salvadas a la vez la unidad del compuesto y la subsistencia del alma espiritual. Incluso, no faltaron autores que, para intentar una explicación adecuada de la sustancialidad del alma, apelaron al

pensador judío conocido en el mundo latino como Avicebrón, quien sostuvo que el alma no sólo estaría unida al cuerpo, sino que ella misma sería un compuesto de forma y "materia espiritual". Esta noción aparentemente contradictoria – que da pie a la doctrina del "hilemorfismo universal", es decir, la composición de materia y forma en todo ente creado, incluso espiritual –, fue interpretada en muchos casos no en el sentido prácticamente inadmisible de corporeidad, sino como potencialidad o mutabilidad. Pero más allá de las dificultades casi insalvables que acarrea aquella expresión poco feliz, resulta evidente que constituía un auténtico esfuerzo por explicar, mediante principios metafísicos, lo que aparecía como una evidencia: que el alma racional es sustancia por propia naturaleza y, por eso mismo, también es inmortal. Incluso San Agustín en alguna ocasión pareció suscribir una solución en cierto sentido análoga, posición que, más tarde, rechazaron de plano Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. San Alberto, sin embargo, había adherido a la doctrina aviceniana que hacía del alma una sustancia por esencia, y forma del cuerpo por accidente,[23] sin llegar a advertir que de este modo se mantenían simultáneamente dos respuestas cuya conciliación era realmente ficticia, pues si el alma se une al cuerpo sólo accidentalmente, entonces la unidad del compuesto pierde la relevancia ontológica que todo pensador cristiano sabe debe tener. En este punto resulta preciso reconocer que la convicción cristiana de estos teólogos superaba la conveniencia de sus explicaciones metafísico-antropológicas.

2. El hombre como unidad sustancial de cuerpo y alma según Santo Tomás

Al respecto, también Santo Tomás sostuvo que el alma es forma del cuerpo y, al mismo tiempo, sustancia. Sin embargo, la suya no fue tan sólo una posición de compromiso fundada en un puro eclecticismo. Al contrario, "Santo Tomás consiguió transformar los datos del problema y ofrecer una nueva solución sobre la base de su propia concepción del acto de ser",[24] es decir, valiéndose de una explicación metafísica hasta entonces no imaginada y, posteriormente, mal comprendida. Por eso expresa Étienne Gilson:

> Muy pocas veces presentó la historia de las ideas ejemplo más hermoso de un esfuerzo filosófico típicamente cristiano, porque nunca fue tan evidente que haciéndose más verdaderamente filosofía es como una filosofía se vuelve más cristiana. Sin embargo, tampoco hubo nunca esfuerzo filosófico peor recompensado.[25]

Efectivamente, la doctrina del Aquinate nunca quedó a salvo de ser considerada en los términos de un aristotelismo cristianizado. Con ello se perdía

su especificidad propia, radicando la razón fundamental de este error en la incomprensión y el olvido de la noción medular de su metafísica, aquella que constituyó un hallazgo filosófico de vastísimas consecuencias: el *esse* o *actus essendi*.

Precisamente en esa noción se halla la clave por la cual Santo Tomás pudo considerar al alma sustancia y forma a la vez, sin que estos dos aspectos aparecieran como términos inconciliables o, a lo sumo, inexplicablemente asociados, porque en su pensamiento lo uno sucede por lo otro, es decir, el alma es forma del cuerpo justamente en tanto es sustancia, mientras que su sustancialidad, como se verá, remite al acto de ser del que, por derecho propio, está dotada esa forma simple o espiritual que es el alma. De esta manera, la unidad de alma y cuerpo en el compuesto humano así como la inmortalidad de aquella alma racional no son dos problemas contrapuestos, sino las dos caras de una misma cuestión de tal modo que, por primera vez en la historia del pensamiento cristiano, hallar la respuesta a una de ellas equivalía a encontrar la solución de la restante. Y esto era exactamente lo que se había buscado infructuosamente durante tanto tiempo.

Por ello puede decir el Doctor Angélico que:

> El ser forma del cuerpo es algo que conviene al alma según su esencia y no como algo sobreañadido. No obstante, hay que decir que el alma, en lo que toca al cuerpo, es forma, mientras que en tanto supera la condición corporal, es llamada espíritu o sustancia espiritual.[26]

Evidentemente, esto es más de lo que había sostenido Aristóteles. Para el Estagirita, en efecto, el alma es forma del cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia, pero entonces, cuando la muerte ocasiona la disgregación del compuesto, también sus principios se disuelven: el cuerpo se vuelve cadáver en progresiva descomposición, y el alma, siendo sólo forma, no dispone, al parecer, de ningún elemento que le permita la subsistencia. Si Aristóteles reconoció inmortalidad al intelecto en virtud de la inmaterialidad de su operatoria, de la que sólo es capaz una sustancia simple subsistente, esto no significa aún con toda certeza que haya identificado esa sustancia pensante con el alma del individuo humano. Por ello, la interpretación averroísta de Aristóteles, no deja de tener asidero en este punto, pues, aunque el propio Tomás quiso encontrar un antecedente de su doctrina sobre el alma inteligente en los textos del filósofo griego, defendiéndolo de críticas como la de Nemesio[27] y de exégesis como la de Averroes,[28] lo cierto es que el Estagirita podía sostener la unidad hilemórfica de cuerpo y alma en el hombre, así como la simplicidad y la pervivencia del intelecto, pero no parece contar con principios metafísicos suficientes como para afirmar, sin lugar a dudas, que

es la forma misma del cuerpo humano esa sustancia inmortal, separable, pero no separada, destinada a vivificar la materia corpórea de cada hombre.

Si, en cambio, Tomás pudo afirmar con toda claridad ambas cosas a la par, es porque contaba con una noción de ser desconocida en la metafísica precedente. El platonismo sostenía que el alma era una sustancia simple, inmaterial, cuya existencia precedía la unión accidental con el cuerpo. Su inmortalidad, pues, era extraña y anterior a su condición encarnada. Aristóteles, en cambio, presentaba el alma como forma del cuerpo orgánico. También aparecen en su doctrina sustancias simples, inteligencias inmateriales, formas susistentes de suyo separadas de la materia, pero no encontraremos en su obra un solo pasaje que explique cómo el alma humana podría ser forma de un cuerpo y, al mismo tiempo, sustancia imperecedera. Tal doctrina hubiese sido explícitamente posible si en la filosofía aristotélica se hallase algún principio existencial que hiciese del alma racional no sólo forma, sino también sustancia. Por ello, si pudiese decirse que esta doctrina se encontraba ya en Aristóteles, sería más bien a pesar de su metafísica y no gracias a ella. Resultaba preciso llegar a la noción tomista del ser para que semejante concepción del alma fuese realmente sustentable.

En efecto, el ser en el pensamiento de Santo Tomás no se reduce al ser tal o cual del ente. En Aristóteles la "talidad" o *quididad* del ente tenía su fundamento en la forma sustancial, principio al que el ente le debe su especificidad. Sin embargo, todo ente además de ser un "esto", es o existe, por lo cual decimos, verdaderamente, que es un ente, vale decir, algo que es, que está siendo. Pero si la forma constituye el principio que respalda la *quididad* del ente, ¿qué principio resulta responsable del estar siendo de ese mismo ente? Ni en Platón, ni en Aristóteles, ni en general en toda la metafísica anterior a Santo Tomás, encontraremos un principio constitutivo del ente que señale el existir. La existencia de hecho, la actualidad del ente, resulta reconocida como una condición de lo real, pero entre sus componentes metafísicos sólo se describen aquellos que explican su ser tal o cual, no su estar siendo. Tomás, en cambio, trascendiendo el horizonte de la metafísica esencialista, indica el *esse* o *actus essendi* como el corazón de lo real, como "lo más íntimo" en el ente,[29] la raíz última de lo real. Tanto es así, que el primer efecto de la creación consiste en la donación del acto de ser,[30] el cual resulta simultáneamente aminorado por la respectiva esencia. Ella, pues, ya no es concebida como el receptáculo virtual de la existencia entendida como la última actualidad del ente, sino como la autorrestricción del existir, que se vuelve algo concreto, ser especificado, pero en el cual late el ser en sentido verbal como la única fuente capaz de sustentar la *quididad* en cada caso dada.

Tales principios fueron los que permitieron al Doctor Angélico proponer una original doctrina sobre el alma humana. Acerca de ella dice que *habet esse per se quod non habent aliae formae corporales*,[31] esto es, que a diferencia de las formas que tan sólo determinan la materia, el alma posee el existir por sí, por lo cual *advenit ibi compositio horum duorum, scilicet, quidditatis et esse*.[32] En efecto, el *esse* en lugar de pertenecerle al compuesto hilemórfico de cuerpo y alma racional, constituye patrimonio original de esta última que, entonces, resulta compuesta de la forma simple, inmaterial, que ella misma es, y del *esse*, el ser que, en cuanto principio constitutivo, hace de ella verdaderamente una sustancia, y por tanto, algo subsistente. Esto hace del alma humana una sustancia semejante al ángel, pues, como éste, se compone tan sólo de forma y *esse*. Por otra parte, que el alma humana pueda realizar operaciones cognitivas en el plano de lo inteligible, sin sujeción a lo orgánico, es una muestra de que es una sustancia simple, espiritual, capaz de conocer los cuerpos materiales sin confundirse con ellos. Pero donde hay actos de intelección, no puede no haber una sustancia intelectual, pues toda operatoria proviene siempre de un ente en acto:

> Nisi autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est; propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam quae dicitur intellectus, vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.[33]

De tal modo le pertenece el ser al alma humana que ella no podría perderlo, porque la subsistencia existencial resulta connatural en aquellas formas simples que son capaces de operaciones intelectuales. Entonces, *impossibile est quod forma subsistens desinat esse*:[34] no podría perder el existir (*esse)* porque le pertenece de suyo, "como la redondez al círculo".[35] Lo simple e inmaterial no admite disolución, ni pérdida de la existencia.

Sin embargo, si la subsistencia del alma es un hecho manifiesto, igualmente lo es, que no puede conocer con absoluta prescindencia de los datos sensibles con los que el cuerpo resulta afectado. No hay en el alma un conocimiento directo de lo inteligible tal como pretendía Platón, obligado por ello, a reconocerle una existencia en el mundo inteligible previa a su unión con el cuerpo. Por el contrario, la evidencia muestra que la inteligencia humana dista mucho de ser un intelecto puro, lo cual convierte su composición con el cuerpo en un hecho que no puede darse sólo accidentalmente: su unión con el cuerpo viene exigida por esencia. *Et ideo ad hoc unitur (anima) corpori ut sic operetur secundum naturam suam*.[36] En consecuencia, el alma, según el Aquinate, se une al cuerpo porque tiene necesidad de él y no, como pensaba San Agustín, solamente para cuidar de él y hacerle un bien.[37]

Santo Tomás sabe, no obstante, que el platonismo ha lanzado una fuerte objeción a la unión permanente de alma y cuerpo después de la muerte. Si el fin del hombre consiste en asemejarse a Dios, puesto que Él no tiene cuerpo el alma se le parecerá más en la medida en que se encuentre separada del cuerpo. La vieja tesis platónica late aún, confundiendo el ánimo de muchos cristianos. El Aquinate, sin embargo, responde que: "El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios que la separada del cuerpo, porque posee, de modo más perfecto, su propia naturaleza".[38] Y, siendo así, precisamente por ser el tipo de sustancia que es, el alma tiene que ser a la vez y por propia naturaleza, la forma de un cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia, al cual, en tanto forma, le otorgará la determinación que hará de él un cuerpo propiamente humano, pues por el alma racional, un hombre es tal y se distingue específicamente de otros entes corpóreos y vivientes, mientras que, en tanto sustancia dotada de autonomía existencial, el alma será también capaz de comunicar al cuerpo el existir, quedando entonces ligado a él por aquel principio que en todo ente constituye "lo más íntimo", su médula y sostén: *anima habet esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum. Et tamen ad hujus esse communionem recipit corpus*.[39] Por eso,

> el alma admite al cuerpo en su propio existir (*esse*) y lo hace partícipe común del mismo, para que de este modo no haya más que un solo existir común al cuerpo y al alma, que es el existir del hombre. Si el alma se uniera al cuerpo por otra cosa, entonces sólo habría una unión accidental.[40]

¿Qué será entonces del alma humana cuando la muerte la separe aunque fuese transitoriamente del cuerpo? Correspondiéndole el *esse* por propia naturaleza, su subsistencia se halla asegurada, sin embargo, su unidad con el cuerpo, no menos esencial, indica que mientras permanezca separada de él, su operatoria será imposible. Necesariamente unida al cuerpo para conocer y para obrar, el alma sola no es el hombre que vive, siente, piensa y quiere. Por eso, separadas de sus respectivos cuerpos, las almas están existencialmente completas, pero incompletas en su esencia "aguardando la resurrección final del cuerpo, al que estuvieron unidas durante la vida terrena".[41] Así, aunque la resurrección de los hombres es una promesa que pertenece al campo de la fe, encuentra un fuerte respaldo en esta doctrina metafísica en la cual la inmortalidad y la encarnación del alma se requieren mutuamente. "El alma separada se encuentra provisionalmente en un estado de espera que no tendrá término sino cuando la resurrección del cuerpo la restablezca en el pleno ejercicio de sus funciones de forma".[42]

Ésta era, pues, la primera vez que la convicción cristiana de la unidad antropológica y su esperanza en la resurrección, encontraba una respuesta filosófica perfectamente satisfactoria. Con ello, el esfuerzo de los Padres de la Iglesia y de la larga tradición de "teólogos filosofantes" llegaba a feliz término. La clave de esta meta, largamente esperada, se encontraba en una noción metafísica excepcionalmente fructífera, cuyo rastro, sin embargo, había sido difícil advertir y, por desgracia, muy fácil perder. El *esse* o *actus essendi* apuntaba al sentido existencial del ser, por el cual este verbo deja de entenderse como mera cópula, como nexo entre el sujeto y el predicado, vale decir, entre el ente y alguno de sus atributos, para adquirir relevancia propia. El *es* o *estar siendo*, entendido como principio constitutivo del ente y no como mera condición de actualidad, es el pilar sobre el que se funda la sustancialidad de esa forma simple que es el alma humana, capaz de comunicar el existir al cuerpo junto con aquellas determinaciones que hacen de ese compuesto un hombre integral. Pero la inteligencia humana tiene la tendencia a reconocer tan sólo los principios entitativos susceptibles de calificación o definición: por eso fácilmente se orienta a la averiguación de *lo que* las cosas son, pasándole casi inadvertido que si ante todo las cosas *son*, ello se lo debe a un principio que tiene que diferir de la esencia, pues ésta apunta tan sólo al ser tal o cual del ente, pero no puede constituir la causa intrínseca de su existir.

Se comprende así, cómo a poco de la muerte de Santo Tomás acaecida en 1274, pudo producirse el oscurecimiento de su noción metafísica capital. El logro filosófico más importante de su pensamiento pasaba inadvertido incluso para muchos de sus seguidores. Y fue entonces que la doctrina del Aquinate resultó interpretada no desde su fuente original, sino en clave aristotélica. Por eso, por ejemplo, cuando uno de sus comentadores más conocidos, Tomás de Vío, el cardenal Cayetano, intentó retomar la demostración de la inmortalidad del alma, lo hizo siguiendo los principios metafísicos del Estagirita. Y siendo así, lo natural es que la empresa haya concluido en un fracaso.

> Evidentemente, sobre la única base de los principios de Aristóteles, Cajetano no podía demostrar lo que al mismo Aristóteles no le había sido posible demostrar. No sorprende en absoluto que Cajetano no llegara a convencer ni siquiera a sí mismo de que había encontrado una demostración real de la inmortalidad del alma.[43]

Y tal como sostuvo en el año 1513 con ocasión del quinto concilio de Letrán, debió concluir que la inmortalidad del alma es tan sólo objeto de fe.[44] Una posición análoga ya había sido adoptada a fines del siglo XIII por

un gran escolástico como Duns Escoto y, en lo sucesivo, será corriente entre los pensadores cristianos que comenzarán a desterrar esa cuestión del campo de la especulación natural. Pero entonces, no sólo el problema de la inmortalidad del alma, sino sobre todo el de la unidad del compuesto humano, enteramente vinculado con aquél, de ahora en más carecerán de una respuesta metafísica adecuada.

Repasar el camino que ha conducido desde los primeros ensayos del pensar cristiano hasta la notable doctrina metafísica del Aquinate no resulta, sin embargo, estéril. Muestra ante todo cómo pudo promover un esfuerzo intelectual excepcionalmente rico, alentado por una convicción nacida de la fe, pero capaz de hallar una respuesta filosófica que, lejos de mostrarse como artificiosa y forzada, aparece como una solución que da sentido a todas las tentativas racionales precedentes. Y finalmente, revela una concepción antropológica que, a diferencia de lo que acontece en el pensar contemporáneo, no disuelve al hombre en sus manifestaciones temporales y fenoménicas, sino que lo presenta desde la raíz intimísima del ser que constituye la fuente y el sostén de todo transcurrir histórico y situado.

[1] San Justino, *Diálogo con Trifón*, V.

[2] Cf. San Justino, *op. cit.*, VI, y aún más claramente, Taciano, *Discurso a los griegos*, cap. XIII.

[3] San Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, II, 1 (*Patr. gr.*, 7, col. 709) y II, 10 (*Patr. gr.*, 7, col. 736).

[4] San Ireneo de Lyon, *op. cit.*, V, 6 (*Patr. gr.*, 7, col. 1137 A-1138 B).

[5] San Ireneo de Lyon, *op. cit.*, II, 24 (*Patr. gr.*, 7, col. 836).

[6] *De resurrectione*, VIII, en Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum*, 147, pp. 58-9.

[7] Cf. Atenágoras, *Perí anastáseos nekrón* (*De resurrectione mortuorum*), caps. XV, XIX y XX.

[8] É. Gilson, *op. cit.*, p. 197.

[9] Platón, *Alcibíades*, 130 c.

[10] Aristóteles, *De anima*, I, 1, 412 a 15-21 y b 5-6.

[11] Aristóteles, *op. cit.*, I, 2, 413 b 24-27; III, 5, 430 a 10-35; *De gener. anim.*, 736 b 28.

[12] Nemesio de Émesis, *Premnon physicon* (*Patr. gr.*, 40, col. 560 B-C). Nemesio afirma que el alma no es la buena organización del cuerpo (*non ergo corporis bona temperatio anima est*) y que Aristóteles, no obstante, habría sostenido esto (*Aristoteles, qui animan dicit entelechiam, nihilominus idem sentit, quod qui qualitatem eam esse volunt*).

[13] Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione*, en Migne, *Patr. gr.*, 46, col. 30 C.

[14] Gregorio de Nisa, *op. cit.*, col. 43 C- 46 A.

[15] Cf. É. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid 1976, p. 66.

[16] San Agustín, *De moribus ecclesiae*, I, 27, 52.

[17] San Agustín, *In Joan. Evang.*, XIX, 5, 15.

[18] San Agustín, *De civitate Dei*, XIII, 24, 2.

[19] San Agustín, *De quantitate animae*, XIII, 22: *Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quedam rationis particeps, regendo corpori accomodata*.

[20] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, 7: "el sentir no es propio del cuerpo, sino del alma por el cuerpo; tampoco siente el cuerpo, sino el alma por el cuerpo".

[21] San Agustín, *Soliloquia*, II, c. 19.

[22] San Agustín, *De anima et ejus origine*, IV, 2, 3: "Quien desee separar al cuerpo de la naturaleza humana es loco".

[23] "*Animam considerando secundum se, consentiemus Platoni; considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corpori, consentiemus Aristoteli*". Alberto Magno, *Summa theologica*, II, tr. 12, qu. 69, membr. 2, art. 2 (citado por E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981, p. 187, nota 20).

[24] É. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid 1981, p. 263.

[25] É. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, cit., p. 188.

[26] Santo Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 2, ad 4.

[27] Cf. Santo Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 2 y *S.c.G.*, II, c. 79, § 14. (Recuérdese que Tomás identifica a Nemesio de Émesis con Gregorio de Nisa).

[28] Cf. Santo Tomás de Aquino, *De unitate intellectus*. En este opúsculo filosófico redactado en cinco capítulos el Aquinate analiza la doctrina aristotélica sobre el alma y el entendimiento humano, rechazando la interpretación averroísta que concebía al intelecto como una sustancia única separada de los hombres individuales sobre los cuales ejercería su influjo para hacer posible el conocimiento.

[29] Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 8, ad 1: *Esse est illud quod est magis intimum cuilibet et profundius inest*.

[30] Santo Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 2: *primus effectus est esse, et non est ante ipsum creatum aliquid*.

[31] Santo Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2.

[32] *Ibid*.

[33] Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 75, a. 2, *Resp*.

[34] Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 75, a. 6.

[35] Santo Tomás de Aquino, *S.c.G.*, II, c. 55.

[36] Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 89, a. 1, *Resp*.

[37] Cf. É. Gilson, "Réflexions sur la controverse S. Thomas - S. Augustin", *Mélanges Mandonnet*, Vrin, Paris 1930, t. 1, p. 377.

[38] Santo Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 5, a. 10, ad 5. Cf. R. Echauri, *El pensamiento de Étienne Gilson*, EUNSA, Pamplona 1980, p. 53.

[39] Santo Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 2.

[40] *Ibid*. o también en *De Anima*, a. 1, ad 1: *Non tamen se sequitur quod corpus ei [animae] accidentaliter uniatur, quia illud idem esse quod est animae communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi*.

[41] R. Echauri, *El pensamiento de Étienne Gilson*, cit., p. 54.

[42] É. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, cit., p. 193, nota 33. Cf. Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 89, a. 1, *Resp.*; *S.c.G.*, II, c. 81; *Quaest. disp. de anima*, a. 15.

[43] É. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*, cit., p. 278.

[44] Cf. R. Echauri, *El pensamiento de Étienne Gilson*, cit., pp. 55-56

VERSO SAN TOMMASO D'AQUINO. PERCORSI FABRIANI

ROSA GOGLIA

St Thomas partakes of that quality that all fundamental thinkers have, that is, they are not confined to their times, but being innovators, they throw light into the future. Into our own time, as well, which is so torn between Truth and Freedom. This problem is still unsolved but an attempt at its solution must be pursued through continuous confrontation, in Fabro's words, '… with the situations and the new expressions of contemporary thought on the Christian faith, but also with the scientific findings concerning the structure of the matter and the complexity of life at its origins. … Issues like these could not have existed in St Thomas's times, so ready-made solutions cannot be drawn from his works. Even if a thinker of as great spiritual importance as the Aquinas lived today, he would not be likely, for all his greatness, to find a solution to the foresaid problems in our post-Galilean and post-Cartesian times. On the other hand, a good number of wise minds, guided by humility, would certainly find the way – which appears to be lost at present – to give us back a taste for truth and to consolidate the foundations of freedom in our souls. In this gigantic effort of spiritual awakening, Aquinas is still in the front-line with the doctrinal inheritance he has left us'.

In una società alla ricerca di valori e di punti di riferimento, bisogna riscoprire San Tommaso "per ridare alle intelligenze il gusto della verità e consolidare negli animi il fondamento della libertà".
(*Cf.* "Introduzione a San Tommaso", *II*, *Milano 1997*, *p. 288*)

Per una metaphysica humanitatis

Il Santo Padre Giovanni Paolo II, a conclusione dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale del 1980, rivolgendosi ai partecipanti ha definito San Tommaso "Doctor humanitatis"; San Tommaso merita questo titolo per più ragioni, precisa ancora il Pontefice il 29 settembre 1990 nel discorso ai partecipanti al IX Congresso Tomistico Internazionale,

> esse sono, particolarmente: l'affermazione della *dignità della natura umana*, così netta nel Dottore Angelico; la sua concezione del-

> l'avvenuto *risanamento ed elevazione dell'uomo* a un superiore livello di grandezza in forza dell'Incarnazione del Verbo; l'esatta formulazione del *carattere perfettivo della grazia*, come principio-chiave della visione del mondo e dell'etica dei valori umani, così sviluppata nella *Summa*; l'importanza attribuita dall'Angelico alla *ragione umana* nella conoscenza della verità e nella trattazione delle questioni morali ed etico-sociali.

Queste tesi che sottendono la vera "humanitas" furono sostenute e difese da San Tommaso contro la cultura averroistica che, in contrasto con la fede cristiana, affermava il "monismo trascendentale dello spirito umano". Come oggi con l'orizzontalismo antropologico, al quale, uno dei più grandi cultori di San Tommaso, Cornelio Fabro,[1] oppone una "riflessione metafisica intensiva" e prende una chiara posizione

> … a tutte queste filosofie noi opponiamo quella autentica di San Tommaso, il quale per primo, dopo Parmenide, ha fatto l'inizio assoluto con l'*ens* … Allora se l'ente è sintetico e lo spirito è la *capacitas entis in veritate sua* … un qualsiasi male fisico e la stessa morte non possono decidere dell'essere dell'uomo come tale che si perfeziona solo come libertà: lo stesso male morale, fin quando c'è vita, non è mai definiente e definitivo, l'uomo può vincerlo o rinnegarlo e stabilirsi nel bene.[2]

Con San Tommaso in una cultura post-moderna e post-cristiana

Cornelio Fabro, si è confrontato con S. Tommaso sui massimi problemi del Pensiero contemporaneo ed ha concentrato la sua *vis speculativa* nella ricerca della libertà da cogliere nel suo momento sorgivo. Con ardita penetrazione teoretica ha dimostrato di essere una delle più alte espressioni della modernità indicando la strada all'emergenza della libertà non sulla verità ma *per* la verità. In un abbozzo di itinerario stilato in occasione del congedo ufficiale dall'Università di Perugia, così ebbe a scrivere: "Il nascere della libertà è stato il compito unico ed essenziale, il punto intensivo del mio qualunque cammino ch'è ancora in movimento, perché la vita dello spirito non consente soste" e si muove "nell'orbita di un comune destino e nell'impegno di una comune ricerca per orientarsi ed orientare sul dove si trova la verità e sul come nasca la libertà". Verità quindi nella libertà e libertà per la verità. La sua indagine speculativa si snoda in quattro direzioni fondamentali: 1. *L'approfondimento della nozione metafisica di partecipazione*; 2. *Fenomenologia e Psicologia sperimentale* quale schema pro-

grammatico di collaborazione tra scienza, gnoseologia e filosofia; 3. *La determinazione dell'essenza metafisica del principio moderno d'immanenza come "ateismo radicale"*; 4. *Il recupero del realismo classico-cristiano nell'esistenzialismo metafisico di Kierkegaard contro l'antropologismo ateo dell'immanenza moderna*. Nella teoresi fabriana l'essere e la libertà sono i due fuochi dell'ellisse: dallo *esse ut actus essendi* (e la connessa dottrina della partecipazione) egli perviene alla fondazione della libertà che, come *creatività partecipata*, diviene e si pone, quale prius fondante assoluto nel suo ordine. Siamo alla formula del primato esistenziale della libertà.

1. Il tomismo e il pensiero moderno:[3] un dialogo costruttivo

Nel 1939 pubblica: *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*,[4] una pietra miliare nello sviluppo della sua ricerca fortemente ancorata all'essere che già gli conferisce un'originalità interpretativa di San Tommaso ed una posizione teoretica *nuova* nell'atmosfera della neoscolastica, della fenomenologia e dell'idealismo gentiliano allora imperante.[5] Il suo prestigio varca ben presto i confini dell'Italia: nel 1954 è invitato dall'*Institut Supérieur de Philosophie* dell'Università di Lovanio a tenere il corso annuale alla *Chaire Card. Mercier* sul tema: *Participation et Causalité*.[6] Questo studio sta ad indicare

> l'orientamento della metafisica nel solco del tomismo originario quale teoreticità pura dell'essere come atto: cosicché la speculazione non può fermarsi al rapporto dell'essenza all'essere ma deve fondare l'appartenenza costitutiva dell'essere all'uomo e dell'uomo all'essere, chiarendo ad un tempo perché *l'uomo si cerca nell'essere e perché l'essere si illumina nell'uomo*.

Queste parole dell'*Avvertenza* al volume[7] attestano la forza metafisica del suo pensiero ed il rigoroso metodo d'indagine.

1.1. *La nozione metafisica di partecipazione*[8]

L'opera è lo sviluppo di una dissertazione sul tema: *Il principio di causalità* premiata dalla Pontificia Accademia Romana di San Tommaso nel 1934.

Questo principio rappresenta la *chiave ermeneutica speculativa* di tutto il suo pensiero. Chiunque abbia avuto modo di parlare con Fabro non può non ricordare quanto ricorresse spesso questo riferimento. Fu così che gli chiesi di scrivere la genesi di questa intuizione. Lo fece in que-

sta pagina che porta la data 19 settembre 1979, e il titolo: *Ricordo della 'scoperta' sulla nozione tomistica di partecipazione*:

> Si trattò di una scoperta strana e occasionale, ma non casuale. Nel 1933 l'Accademia Romana di S. Tommaso (su proposta di P. Mariano Cordovani, allora Rettore dell'Angelicum) bandì un Concorso Internazionale su: *La difesa critica del principio di causa* con scadenza per la Festa di S. Tommaso dell'anno seguente. Allora già frequentavo i corsi di teologia all'Angelicum e P. Cordovani mi stimolò a partecipare al Concorso: ogni Università poteva partecipare per un solo concorrente. Poiché l'Angelicum presentava il P. Bochenski, molto più anziano e già noto per le sue pubblicazioni, chiesi ospitalità all'Ateneo Lateranense ove nel 1931 avevo discusso la tesi di laurea in Filosofia con la tesi: *La critica del principio di causa in D. Hume*. Messomi subito al lavoro, la redazione del testo risultò più faticosa del previsto: l'ambiente filosofico cattolico allora, sotto l'influsso della critica di Hume-Kant, discuteva sulla analiticità-sinteticità del principio, parteggiando chi per l'una e chi per l'altra soluzione. Nel campo tradizionale dominava la difesa dell'analiticità *mediata* nel senso che il principio di causa veniva ricondotto (fondato) sul *primo principio* (contraddizione) mediante il principio di ragion sufficiente. Era la piega razionalistica del tomismo introdotto dal P. S. Roselli nella sua *Summa Philosophica* che servì di modello alla *Summa* del P. Zigliara: convinto e influente difensore di tale soluzione era all'Angelicum il P. R. Garrigou-Lagrange, l'autore allora di maggior prestigio della scuola tomistica. Malgrado numerosi colloqui personali sull'argomento, non mi sentivo convinto ma finii – non avendo trovato un'autentica soluzione che fosse soddisfacente sia sul piano critico dell'appartenenza necessaria del Soggetto al Predicato del principio, sia sul piano speculativo della fondazione ultima della *novità* del reale – per rassegnarmi ad accettare la soluzione corrente cioè la *risoluzione mediata*.
>
> Ai primi di febbraio del 1934 stavo per portare il testo in dattilografia, ma una forza strana mi trattenne: non ero soddisfatto del lavoro e continuavo a pensare. Una notte mi svegliai d'improvviso e mi balenò il pensiero: l'ultima formula del principio di causa deve esprimere la fondazione della prima forma di causalità cioè contenere l'evidenza della prima dipendenza della creatura dal Creatore. Corsi subito a leggere la *S.Th.*, I, 44, 1, ove mi balzò viva la formula della partecipazione che ritrovai ben presto conferma-

> ta nei testi paralleli con crescendo significativo di precisione e profondità. La dinamica del problema, sia nell'ordine naturale come soprannaturale, accennata prima in alcuni articoli di rivista fu poi elaborata nei due volumi dedicati sull'argomento.
> Il primo (*La nozione metafisica di partecipazione*) ottenne subito il consenso dell'Università di Lovanio (spec. dai prof. L. De Raeymacker, F. Vansteenberghen...) e fu adottato per qualche decennio come testo di ricerca nella scuola di perfezionamento. Il secondo (*Partecipazione e causalità*, 1960) presenta il testo definitivo della *Chaire Card. Mercier* presso la stessa Università (Anno Acc. 1954) come 3° titolare dopo Gilson e Marrou. La *Aquinas Memorial Medal* del 1974, per il VII centenario della morte di S. Tommaso, consegnatomi a Washington il 7 marzo in una tornata solenne all'Hilton Hotel, si riferisce nella motivazione specialmente a questi studi.

1.2. *Partecipazione e causalità*[9]

Quest'opera è stata definita *Una Filosofia della Storia della filosofia*. In essa Fabro illumina una novità teoretica rivoluzionaria: il pieno superamento della dottrina aristotelica compiuto da S. Tommaso mediante la scoperta dell'*esse* come atto metafisico primo-ultimo, emergente, in grado di fondare e giustificare speculativamente la creazione. Seguiamo le tappe di questo approfondimento:

> Nel tomismo ... la causalità totale ha una propria ed originale *risoluzione* teoretica ch'è propriamente la *resolutio* di tutti gli atti e di tutte le perfezioni predicamentali e trascendentali nell'atto intensivo ed emergente di *esse*.[10]
> ... Questo *esse* che forma il nucleo profondo della metafisica tomistica della partecipazione, è rimasto sconosciuto ed estraneo alla speculazione heideggeriana: ma nulla forse, meglio delle ricerche di Heidegger, può oggi richiamare al ripensamento dell'originalità speculativa dell'*esse* tomistico ed alla sua fecondità per l'approfondimento dell'originalità dell'essere e dell'uomo nel suo rapporto all'Assoluto.[11]

Più S. Tommaso che non Heidegger recupera l'esigenza speculativa dell'essere parmenideo, facendolo compenetrare e rifluire nella dialettica platonica della partecipazione e nella metafisica dell'atto e della potenza aristotelica,

> in un plesso noetico che con l'avanzare della sua opera si fa sempre più evidente e pregnante e che non ha alcun riscontro nella storia del pensiero occidentale. È a questo modo ch'egli riesce a capovolgere l'indirizzo del pensiero occidentale – ciò a cui non giunge invece Heidegger, malgrado i suoi notevoli sforzi – e ad indicare nell'*esse* l'atto dell'ente e il fondamento (*Grund*) della causalità.[12]

Questa radicalizzazione è chiamata da Fabro *riflessione metafisica intensiva*; ma deve sempre restare chiaro che

> il passaggio al limite dalla sfera predicamentale a quella trascendentale è operato unicamente mediante il riferimento all'*esse* emergente intensivo, ch'è l'unico *mediante trascendentale*. Pertanto, comunque il pensiero si volga, deve far sempre capo all'*esse* come al suo atto e fondamento.[13]

E con l'essere e dall'*esse*

> anche l'agire della creatura, ovvero il passare all'atto, il *vibrare* dei suoi principi operativi, è in virtù del vibrare intimo e radicale dell'atto di esse, ed in ultima istanza, quindi, del vibrare intimo, profondo, immediato, efficace... che ha e fa nell'atto di *esse* dell'ente per partecipazione Dio ch'è l'*Esse* per essenza. *Deus vero in omnibus ut interius agens, quia agit creando*. *Cum ergo esse sit intimum cuilibet rei*, *Deus qui operando dat esse*, *operatur in rebus ut intimus agens*.[14]

Simili citazioni sono abbondantissime e qui l'intensità è pari all'estensione: ovviamente la via maestra è quella di leggere l'opera in intensità ed estensione: vero poema metafisico – teoretico e teologico.

1.2.1. *La divina mozione*

"*... tres immediatos modos dicitur Deus in omnibus esse: per essentiam*, *potentiam et praesentiam*".[15] Tutta la natura creata è sospesa alla divina mozione e siamo così

> al *nucleo metafisico* (corsivo mio) attorno al quale gira tutta questa nostra ricerca, quello cioè che Dio dev'essere il primo movente, ovvero colui che muove ogni causa all'azione, perché (e in quanto) Egli è il primo datore di ogni forma e da lui, come da Primo Atto, procede ogni atto, sia nell'ordine statico come in quello dinamico ... Dopo i due momenti statici della creazione e conservazione, questo della *mozione* divina è il terzo momento della causalità trascendentale.[16]

Come ogni atto e formalità si rapporta all'*esse*, così ogni causalità creata si rapporta alla presenza attuante dell'*esse*. Dio muove "*maxime secundo modo interius eam (voluntatem) inclinando*".[17]

1.2.2. *Il divino istinto o conatus*

Che l'uomo si rapporti a Dio come al suo fine era noto anche ai filosofi antichi prima di Cristo. All'aristotelico Tommaso non poteva sfuggire un singolare testo del giovane Aristotele riportato nell'*Etica a Eudemo* e ch'egli cita per la prima volta nella *Summa c. Gent*. III, 89. Fabro ne fa un accurato studio dal titolo: *Le liber de bona fortuna de l'Ethique à Eudème d'Aristote et la dialectique de la divine Providence chez saint Thomas*.[18] Lo scritto sviluppa la *Causalità trascendentale dell'esse e la libertà umana*.[19] Pertanto, rispetto all'istinto aristotelico, il Fabro vede nel procedimento tomistico un *passaggio di qualità*. Il principio basilare della teologia tomistica della conformità di ragione e fede, cioè della loro collaborazione positiva, pur nella diversità dei piani intenzionali, era una novità nella teologia del sec. XIII, dilaniata dall'opposizione fra il soprannaturalismo radicale della Scuola francescana ed il naturalismo degli Averroisti. In questa impresa gigantesca l'Angelico ha preso per pilastro il *divinus instinctus* dell'*Etica Eudemea*, che diviene il punto chiave di uno dei trattati più ardui e sublimi dell'antropologia teologica: quello dei Doni dello Spirito Santo.[20] *Ipsum esse est intimior omnibus aliis effectibus ... immediatior effectui*, poiché *solus Deus illabitur animae*, il dinamismo vale, e tanto più, per la mozione della Grazia in cui si può distinguere una *duplex actio*, l'una *cum motu* la quale "*semper est cum aliqua innovatione*, l'altra *sine motu* ovvero *per simplicem communicationem formae*" come quando Dio infonde la Grazia nell'anima.[21]

Ma queste non sono che sbiadite indicazioni per una tematica tanto impegnativa. L'argomento del *divino istinto* doveva essere inglobato nella prima edizione dell'*Introduzione a S. Tommaso*, il che non avvenne.

1.3. *Introduzione a San Tommaso*[22]

Quest'opera segna il progressivo approfondimento di due precedenti traguardi: la voce *Tommaso d'Aquino*[23] che gli costò oltre un semestre di studio e la *Breve introduzione al tomismo*.[24] Nella cultura odierna l'uomo è come

> il centro di una sfera i cui raggi sono rappresentati dalle varie scienze, che si proiettano verso la circonferenza che abbraccia il mondo nel suo dilatarsi infinito. Qui il termine 'infinito' non ha il senso di punto di arrivo o di compimento (*telos*), ma di compito e progetto mai compiuti che hanno senso propriamente e soltanto

> come un 'darsi' (*auf-geben, Auf-gabe*) che si dà nel fare. Così dall'uomo tutto comincia e nell'uomo tutto finisce.[25]

Allora, "può avere qualche senso che non sia mera curiosità erudita, il ritornare a Tommaso d'Aquino?"[26] A questa appassionata domanda Fabro risponde con quest'opera.

Più ci si addentra nella lettura di quest'opera e più si ha l'impressione, come è stato rilevato da alcuni, di trovarsi dinanzi ad un trattato, per la cura degli argomenti e l'ampiezza di documentazione. È uno scavo in profondità e in estensione con un'ermeneutica metafisica di penetrazione, assorbimento e assimilazione sintetica. E se San Tommaso parla di *conversio ad phantasmata*, Fabro perviene alla *conversio ad praesentiam*; San Tommaso dice *Tota ratio libertatis est in ratione constituta*, Fabro: Tota ratio libertatis est in electione constituta, poiché per Fabro la libertà è "atto puro di emergenza dell'Io nella struttura esistenziale del soggetto come persona".[27] Difficile dire qual è il gioiello di quest'opera: forse il "*nuovo fondamentale*" è la formulazione di LXIX nuove "Tesi tomistiche" che l'Autore scrive a complemento ed integrazione alle "XXIV Tesi" approvate da San Pio X, il 27 luglio 1914 (anche queste XXIV Tesi sono presenti in questo volume e con traduzione propria).

Per chi volesse scoprire un guizzo di *segugio* investigativo sullo stile di Fabro, si segnala quanto egli espone a proposito di Heidegger e di C. Braig[28] e relative note. Al suo occhio indagatore non sfuggiva proprio nulla.

L'edizione del 1997, pubblicata a due anni dalla scomparsa del filosofo e presentata in occasione del II Convegno in sua memoria (Roma 4 maggio 1997), è stata prefata da Georges M.M. Cottier, O.P., teologo della Casa Pontificia. Il libro termina con il testo: *San Tommaso maestro di libertà*[29] prolusione letta in Campidoglio il 7 marzo 1974, per l'inaugurazione del VII centenario tomista. Può considerarsi, secondo alcuni, il suo testamento. Fabro era il tomista più conosciuto in tutto il mondo.[30] Si preparò a quest'incontro con trasporto, riflessione, gratitudine e debito verso il suo "maestro", un vero omaggio, sicuro che non avrebbe potuto celebrare il centenario della nascita.

1.4. *Esegesi tomistica*[31]

Il volume raccoglie quattordici Saggi che

> precedono ed integrano l'analisi fatta nel volume *La nozione tomistica di partecipazione* (del 1939). Infatti il primo saggio (sopra riportato) *La difesa critica del principio di causa* (del 1936, che fu anche la

> sua tesi) presentava per la *prima volta* la dialettica della partecipazione come la chiave ermeneutica dell'originalità del tomismo.[32]

Non si può non evidenziare il saggio *Sviluppo, significato e valore della "IV Via"*[33] "un'isola a sè nella stessa opera tomista ... presa dai gradi di perfezione e fondata sulla nozione di partecipazione".[34] Fabro analizza questo testo nel *Prologus Lect. in Evan. J.* e dichiara "ch'esso è rimasto quasi sconosciuto nella tradizione tomistica e veramente sembra distaccarsi completamente dai due testi precedenti"[35] e dalla trattazione fattane nella *Summa*. Questa *prima volta* appartiene nuovamente a Fabro (siamo nel 1954 quando lo presentò all'Accademia di San Tommaso); il testo fu ripreso successivamente dal Gilson.

1.5. *Tomismo e Pensiero moderno*[36]

Gli studi raccolti nel secondo volume, spiega Fabro,

> mirano soprattutto all'attuazione – trasposizione del principio tomistico dello *esse* all'interno dell'esigenza heideggeriana della trascendentalità del *Sein* come atto e si muovono nell'ambito del volume: *Participation et Causalité*.[37]

E così continua:

> In una breve postilla che chiude il II vol., si è cercato di delineare e decantare il lungo e mai concluso cammino nel rinnovarsi delle sue istanze e nel sorgere di nuove prospettive del tomismo essenziale.[38]

Ma già nell'*Avvertenza* aveva precisato:

> I due volumi raccolgono gli articoli principali che l'A. ha dedicato al problema metafisico nell'arco di trent'anni della sua attività accademica: essi dovrebbero mostrare le linee maestre dell'itinerario ch'egli ha tentato di mostrare nelle due opere sulla partecipazione per attuare quella radicalizzazione del tomismo che ne esprima l'istanza teoretica al suo livello autentico di pensiero essenziale.[39]

È al problema dell'essere che "rimarrà sempre legato il destino dell'Occidente".[40]

2. L'incontro con Kierkegaard

Se San Tommaso lo "ha liberato per sempre dai formalismi e dalle vuotaggini delle controversie scolastiche", l'esistenzialismo cristiano di

Kierkegaard lo "ha liberato dal complesso d'inferiorità verso il pensiero o, più esattamente, verso la baraonda dei sistemi a getto continuo della filosofia moderna e contemporanea" aiutandolo a scoprire "il loro sottofondo antiumano prima che anticristiano".[41] Siamo negli anni '40 ed erano appena usciti il primo studio sulla *Partecipazione* e i due volumi sulla *Percezione*. Avvenne in questo periodo l'incontro con Kierkegaard che lo fece immergere "in un lavoro che diventava sempre più impegnativo ed affascinante" e che lo "aiutò più di qualsiasi altra cosa a sopportare gli enormi disagi della guerra".[42] Fabro definisce Kierkegaard "uno dei pochi spiriti – come Agostino e Pascal – che sa rivolgersi direttamente alla coscienza del lettore". Non solo, ma incalza:

> Posso e devo dire che il mio incontro con Kierkegaard è stato decisivo, non meno di quello con San Tommaso, Kant, Hegel, Marx ... sia per afferrare l'unità sotterranea del pensiero filosofico nelle varie epoche della cultura, sia per cercare dall'interno la radice o le radici del suo polimorfismo, del suo alzarsi ed abbassarsi ... nei vari secoli.[43]

In questi anni la filosofia e la cultura italiana erano sotto l'influsso incontrastato della corrente neoidealistica di Croce e Gentile e lo Stato italiano, di matrice laicista, e quindi, poco incline a riconoscere l'originalità speculativa e dirompente di un pensatore inequivocabilmente cattolico. Spezzare e spazzare le nebbie di una mentalità trascendentale immanentista fu un'impresa ardua, non per l'originalità speculativa del pensatore difficile da mettere in discussione, ma per la *rivoluzione culturale* che da essa sarebbe scaturita: sia nel campo filosofico che teologico. Questo spiega alcune venature caravaggesche, polemiche,[44] ma non pregiudiziali nella personalità del Fabro. Egli apprezza ogni indizio di positività, da parte di chiunque l'abbia espressa, infatti non esita a dire:

> Dobbiamo assumere dall'affascinante avventura del pensiero moderno, l'istanza della radicalità ch'è rivolta però non all'imporsi – impossibile, come dimostra la più elementare analisi di struttura del pensiero e come l'ha dimostrato senza possibilità di ritorsione lo sviluppo della filosofia moderna – del pensiero come atto dell'essere, ma al presentarsi dell'essere come atto e fondamento del pensiero.[45]

Il suo cammino allora procede da e con San Tommaso verso Kierkegaard: ossia dall'Essere come fondamento, al Singolo come assoluto esistenziale per partecipazione. Nella magistrale "Introduzione" al *Diario*, leggiamo:

> Per il fatto che l'uomo si eleva nella sfera dello spirito, qualcosa *si muta in ordine all'essere stesso* (corsivo mio), alla sua struttura tra-

> scendentale e categoriale. Da questa radice è sorta la dottrina centrale della sua 'antropologia spirituale', la teoria della Massa e del Singolo. Il 'Singolo' è appunto l'individualità spirituale perfettamente sviluppata, come quella che ha operato la scelta dell'Assoluto ed ha ottenuto la salvezza del suo essere – della sua libertà – con l'inserzione nell'Onnipotenza che salva.[46]

Il famoso testo kierkegaardiano si trova nel *Diario* VII A 181 testo che, secondo Fabro "ha una formulazione metafisica che può essere accettata dal tomista più ortodosso".[47]

> L'Onnipotenza, dice Kierkegaard, non rimane legata dal rapporto ad altra cosa, perché non vi è niente di altro a cui si rapporta; no, essa può dare, senza perdere il minimo della sua potenza, cioè può rendere indipendente.[48]

Secondo Fabro questo testo è l'espressione, forse, più ardita e profonda in tutta la storia del pensiero. Così Kierkegaard esprimeva, a distanza di sei secoli, come si spiegherà piu' avanti, la stessa dialettica Onnipotenza – libertà che San Tommaso con

> una riflessione insolita, tutta moderna ne faceva il punto di partenza in elevazione trascendentale: 'È proprio della dignità di Dio ch'Egli muova e inclini e diriga tutte le cose, ma così ch'Egli resti non mosso né inclinato né diretto da nessun'altra cosa'.[49]

È un'ardita sinossi di testi. Analoga, ma relativa al rapporto ragione – fede, si trova in *Dall'essere all'esistente*.[50]

Certamente la traduzione kierkegaardiana di Fabro è efficace, scintillante, di rara penetrazione comunicativa, ma questo rimane solo un aspetto, una sola faccia della medaglia; manca l'altra: le corpose appassionate, erudite *Introduzioni* alle opere tradotte, nonché le *Note* – vere finestre sul mondo della cultura e delle vicende umane, cui si aggiungano ancora gli *Indici sistematici*.

3. Tra San Tommaso e Kierkegaard

3.1. *Dall'essere all'esistente*[51]

> Oggi l'uomo ha da fare la scelta che probabilmente deciderà per molti secoli, e forse per millenni, il volto futuro del mondo, e della stessa sopravvivenza della civiltà dell'Occidente... La filosofia divincolatasi dai morbidi cuscini dei sistemi, vive con l'asperità della

> lotta nella *fede* per l'esistenza e punta diritta sull'essere. Tocca allora all'uomo decidersi per una presenza dell'Essere che più non deluda. I saggi raccolti in questo volume insistono su alcuni vertici più risolutivi di questa tensione dell'uomo contemporaneo. Se essi diffidano ogni sistema, intendono invece raccogliere nell'intrico della problematica contemporanea il tormento della ricerca di quel *sentiero* che apra all'uomo il cammino dell'essere nel Tutto e gli permetta di saettare sicuro il bersaglio della salvezza.[52]

Il primo saggio imprime movimento e organicità a tutto il volume, alla sua dinamica metafisica interna, alla penetrazione e diagnosi del pensiero contemporaneo, dialogando con i massimi esponenti. Tutta l'opera offre una segnaletica di orientamento per intraprendere il *cammino della libertà per la verità nel mondo d'oggi*. Fabro procedendo con S. Tommaso, con l'*esse ut actus essendi*, perviene al dialogo con il *Sein* heideggeriano, alla sua concezione dell'atto... verso la libertà come *prius assoluto esistenziale*, per un autentico rapporto *ragione-fede*, *uomo-Dio*, come di persona a Persona, libere. In questo studio il Fabro evidenzia che le più valide tesi di Kierkegaard sul singolo convergono sostanzialmente col tomismo essenziale.[53] Il presente volume anticipa e sottende la rigorosa teoresi confluita nell'*Introduzione all'ateismo moderno*. "La formula della dignità dell'uomo" – una dialettica elicoidale.

4. La formula della dignità dell'uomo – una dialettica elicoidale[54]

> È pertanto questa l'osmosi trascendentale ovvero l'appartenenza vivente e scambievole d'intelletto e volontà, questo *circolare elicoidale* e questo movimento a spirale della vita dello spirito, la formula ultima della dignità dell'uomo e del rispetto che ognuno deve alla libertà dell'altro come alla propria secondo ragione. In questo dinamismo esistenziale vale, capovolta, l'istanza moderna dell'autonomia dell'io: la scelta radicale originaria fonda la *circulatio* della vita dello spirito ed è il *pendan* dell'autocoscienza come la verità della coscienza di cui parla Hegel. San Tommaso non si fa indietro di fronte alle formule più ardite: "La potenza della volontà', scrive, 'è sempre attualmente a sé presente: ma l'atto della volontà che vuole qualche fine, non c'è sempre nella volontà. Ed è a questo modo che essa muove se stessa".[55]
>
> E questa è appunto la sfera della riflessione in cui la volontà ottiene la palma di priorità sulla ragione.

> Questo potere creativo della volontà appartiene alla sfera dello spirito ch'è riconoscimento di sé come posizione di sé …
> Non bastano – anche se occorrono ovviamente – le riflessioni e gli argomenti: la decisione che aiuta a bloccare l'affanno della vita e a sciogliere il dubbio della ragione esige quel "supplemento di anima" ch'è la libertà. Tale scintilla della libertà Tommaso l'esige perfino, anzi soprattutto, nella sfera teologica a cominciare dall'atto di fede che per lui è e dev'essere assolutamente libero come atto, quanto esso è assoluto e immutabile nell'oggetto. Proprio perché Dio è il Principio perfetto e immutabile e immutabili e perfetti sono tutti i suoi attributi, proprio perché l'Incarnazione di Cristo è il Fatto assoluto di salvezza … per queste due garanzie supreme nell'ordine metafisico e nel divenire storico, *la decisione è mia* perché in essa io comunico direttamente con Dio e con Cristo. Perciò anche la fede è per Tommaso un *incontro dialettico d'intelletto e volontà*, dove il primato è della volontà: "Credere è immediatamente un atto dell'intelletto in quanto è mosso dalla volontà" (p. 298 s).[56]
> È compito di ogni uomo che vuol vivere in dignità – ricordare il suo messaggio che travalica i secoli con una presenza che non passa. Questo: che la libertà cresce solo nella verità come la verità si alimenta solo della libertà. La storia è la tensione creativa della loro dialettica, ma se la lotta per la verità ne è la storia, la libertà è e permane la sua ferma speranza (p. 305).

5. Alla luce del "sole" di Aquino

Il mantenersi fedeli a San Tommaso è un'esortazione più volte ripetuta dal Santo Padre, nel discorso del 29 settembre prima menzionato, così ci sollecita:

> È, dunque, da auspicare e da favorire in tutti i modi lo studio costante e approfondito della dottrina filosofica, teologica, etica e politica che San Tommaso ha lasciato in eredità alle scuole cattoliche e che la Chiesa non ha esitato a far propria, specialmente per ciò che riguarda la natura, la capacità, la perfettibilità, la vocazione, la responsabilità, dell'uomo nella sfera sia personale che sociale, come si rileva anche dalle direttive del Concilio Vaticano II.
> Il fatto che nei testi conciliari e postconciliari non si sia insistito

> sull'aspetto vincolante delle disposizioni circa la sequela di San Tommaso come "*guida degli studi*" – come ebbe a chiamarlo Pio XI nell'Enciclica *Studiorum Ducem* – è stato da non pochi interpretato come facoltà di disertare la cattedra dell'antico Maestro per aprirsi ai criteri del relativismo e del soggettivismo nel vari campi della "dottrina sacra" …
> Noi ci rallegriamo che siano molto numerosi, a causa del nostro interesse e della nostra particolarissima venerazione per lui … coloro che si gloriano di ricorrere ad un maestro così eminente.

6. Ragione – Fede: dialogo della libertà

> Lumen fidei facit videre ea quae creduntur. *Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum, ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidae et non aliis*.[57]

Il compimento dell'antropologia e quindi della fondata dignità dell'uomo è il Cristianesimo, ma pochi filosofi raggiungono la verticalità del rapporto ragione-fede, uomo-Dio, contingente-assoluto. Seguiamo l'ultimo percorso fabriano: "Colui che sceglie Dio, è fondato sull'Assoluto e si libera a libertà". A questo proposito San Tommaso ha una riflessione insolita, tutta moderna. Il punto di partenza è in elevazione trascendentale:

> È proprio della dignità di Dio ch'egli muova e inclini e diriga tutte le cose, ma così ch'egli resti non mosso né inclinato né diretto da nessun'altra cosa, come si è accennato. Pertanto – ecco l'osservazione *nuova* che vorrei chiamare il passaggio al limite di tutto il pensiero occidentale – più una natura è vicina a Dio e tanto meno è da qualcos'altro inclinata ed è più in grado d'inclinare sé stessa.[58]

Quindi spiega:

> natura razionale ch'è vicinissima a Dio non ha l'inclinazione verso qualche cosa come i corpi inanimati, né solo ciò che muove quest'inclinazione viene determinato da fuori come per la natura sensibile; ma oltre questo tiene in proprio potere la stessa inclinazione così che non gli è necessario inclinarsi verso ciò che è appreso come appetibile, ma può essere inclinata e non inclinata e così la stessa inclinazione non le viene determinata da qualcosa d'altro ma da sé stessa.[59]

Kierkegaard proporrà la stessa dialettica:

> la cosa più alta che si può fare per un essere, molto più alta di tutto ciò che un uomo possa fare di essa, è renderlo libero. Per poterlo fare è necessaria precisamente l'onnipotenza. Questo sembra strano, perché l'onnipotenza dovrebbe rendere dipendenti. Ma se si vuol veramente concepire l'onnipotenza, si vedrà che essa comporta precisamente la determinazione di poter riprendere sé stessi nella manifestazione dell'onnipotenza, in modo che appunto per questo la cosa creata possa, per via dell'onnipotenza, essere indipendente. Per questo un uomo non può rendere mai completamente libero un altro; colui che ha la potenza n'è perciò stesso legato e sempre avrà quindi un falso rapporto a colui che vuol rendere libero. Inoltre vi è in ogni potenza finita (doti naturali, ecc.) un amor proprio finito. Soltanto l'onnipotenza può riprendere sé stessa mentre si dona, e questo rapporto costituisce appunto l'indipendenza di colui che riceve. L'onnipotenza di Dio è perciò identica alla sua bontà. Perché la bontà è di donare completamente ma così che, nel riprendere sé stessi in modo onnipotente, si rende indipendente colui che riceve. Ogni potenza finita rende dipendenti, soltanto l'onnipotenza può rendere indipendenti, può produrre dal nulla ciò che ha in sé consistenza, per il fatto che l'onnipotenza sempre riprende sé stessa. L'onnipotenza non rimane legata dal rapporto ad altra cosa, perché non vi è niente di altro a cui si rapporta; no, essa può dare senza perdere il minimo della sua potenza, cioè può rendere indipendenti.
>
> Ecco in che consiste il mistero per cui l'onnipotenza non soltanto è capace di produrre la cosa più imponente di tutte (la totalità del mondo visibile), ma anche la cosa più fragile di tutte (cioè una natura indipendente rispetto all'onnipotenza). Quindi l'onnipotenza, la quale con la sua mano potente può trattare così duramente il mondo, può insieme rendersi così leggera che ciò ch'è creato goda dell'indipendenza.[60]
>
> ... Di quest'indipendenza la vita di Tommaso è stata una rivendicazione ed una testimonianza.[61]

Aforismi di varia Filosofia[62]

Libertà e Fede

1. Credere per amare; ma per saper cercare bisogna prima amare perché secondo quello che uno ama anche cerca, e secondo il modo come cerca anche trova; ecco il circolo dell'amore che c'è nella fede. Amiamo la fede; non c'è costrizione, c'è attrazione, l'attrazione della Verità, la Verità che ti prende dentro, che ti fa tacere i sofismi, ti illumina le idee e ti rallegra il cuore.

2. Quando uno crede, questo suo credere è assicurato alle spalle, perché non si scandalizza se non capisce il mistero; il mistero è mistero perché l'uomo non lo può capire, però capisce che deve accettare il mistero. Kierkegaard si esprime con la formula: "comprendere di non comprendere".

Per chi crede scompare la contraddizione, ma non il mistero!

3. Anche per chi crede resta la distinzione tra fede e ragione.

4. Colui che crede è liberato dall'angoscia, è liberato anche dalla disperazione; non è liberato dal dubbio come prova della fede.

5. La fede resta un assoluto, si potrebbe dire un assoluto traballante soggettivamente; ma fermo oggettivamente.

6. La fede è un atto di libertà giustificato, fondato, ragionevole ma non razionale. È ragionevole credere nella Trinità di Dio ma non è un atto razionale, noi non lo comprendiamo.

7. Per me l'unica obiezione, l'unica difficoltà contro la religione e contro il cristianesimo non è il problema, ma l'esistenza del male. L'unica forza che mi ha spinto, che mi spinge e mi mantiene nel cristianesimo è che l'unica risposta al problema del male, l'unico recupero del male fisico e del male morale c'è solo nel cristianesimo. E' una formula dialettica.

8. La contraddizione tra fede e ragione esiste per chi non crede, ma chi non crede non ammette la fede, quindi deve scomparire anche la contraddizione. Il problema è profondo indubbiamente, non ammette soluzione, ammette risoluzione, cioè bisogna fare un atto di volontà per credere; e se ammettesse soluzione non vi sarebbe più il mistero.

9. Fra chi crede e chi non crede c'è di mezzo l'infinito abisso dell'essere e del non essere, della verità e della non verità.

10. Meno l'uomo ha fede, più sente la tragedia della libertà; ma l'aver fede è un atto di libertà: questa è la dialettica.

11. La parola di Dio ha un significato che non si ferma alla mente, ma passa nel cuore e si attua mediante l'amore. La comprendiamo soltanto amando Dio, amando Gesù Cristo, amando la Madonna.

12. L'amore è quell'agitarsi irrequieto e dolce delle anime nostre in cerca della prima Verità, del primo Amore.

13. L'uomo creato ad immagine di Dio, torna a Dio con la libertà e con la grazia.

14. Se crediamo in Cristo, mediante Cristo possiamo ritornare al Padre. Ecco il circolo vitale, il circolo della grazia, il circolo della verità e il circolo dell'amore. E questa è la nostra santa fede, non un semplice moralismo.

15. Per credere in Dio ci vuole la volontà; ci sono troppe difficoltà soprattutto il male. Ma anche per negare Dio occorre la volontà; ci sono troppe cose che esigono Dio. Ecco la tensione della libertà, tensione suprema. E qui la libertà è un atto di personalità, non un atto di qualità intellettiva: è rischio, rischio di scelta; è isolamento, e isolandosi la persona si conquista, si mantiene e si tiene.

16. L'abbandono in Dio è lo stato esistenziale che più si addice ai "figli di Dio" quali devono essere soprattutto i cristiani; è la forma più alta della fede dell'uomo nel suo rapporto a Dio.

17. Il cristianesimo è essenzialmente l'impegno dell'oggi per l'eternità nel momento che incalza, ch'è il Kairos come momento opportuno.

18. Ogni momento è opportuno per la libertà che deve fare la scelta dell'eternità "davanti a Dio".

19. Il cristianesimo non deve angustiarsi per il "domani", non solo perché il domani ancora non è, e perché all'essenza del domani appartiene il "non essere", il "non ancora" (nicht – noch), ma perché il domani è l'elusivo essenziale quando è chiamato a esprimere l'impegno essenziale dello spirito che si attua come convergenza di tempo ed eternità nel momento che incalza, quale esige il cristianesimo.

20. Al cristianesimo di domani penseranno i cristiani di domani, ma anche essi nella tensione propria del "momento" dell'oggi.

21. Il domani della scelta assoluta della libertà è l'Assoluto che è l'eternità.

22. Qui, rispetto all'Assoluto, ogni dilazione della scelta è una negazione del suo valore.

23. Per il cristiano il futuro, ch'è l'eternità, si decide nel momento.

24. C'è pertanto una forma di "contemporaneità con l'Assoluto" ch'è la scelta assoluta dell'Assoluto nel momento. C'è una "contemporaneità esistenziale", quella dell'uomo con Cristo.

25. O Cristo diventa il Modello in questa vita, in ogni momento dell'esistenza, oppure l'Incarnazione è presa invano.

26. L'Incarnazione, pertanto, in quanto esprime l'evento salvifico decisivo, pone all'uomo la crisi del paradosso esistenziale, quella di un fatto storico nel tempo che vale più del tempo, che vince l'angoscia dell'esistenza del tempo.

27. Come Dio nell'Incarnazione si è avvicinato all'uomo in un modo che supera ogni concezione della mente umana, parimenti l'uomo mediante Cristo si può avvicinare a Dio in un modo che fino all'ora, né poi, mente umana ha potuto o potrà mai concepire. Ecco dove nasce il paradosso e la possibilità dello scandalo, e la vittoria della fede.

28. Essere cristiani è essere contemporanei spiritualmente con Cristo, ma l'unica contemporaneità spirituale con Cristo è l'imitazione di Cristo, ossia il vedere inscindibili in Cristo: l'Uomo-Dio, il Salvatore, il Modello.

29. L'imitazione deve essere il compimento della fede e il frutto della grazia, la testimonianza della gratitudine.

30. È questo il messaggio del cristianesimo: la verità non semplicemente contemplata, ma esistente, venuta in terra per noi: Gesù Cristo, la Parola di Dio fattasi carne, Vita, Morte e Risurrezione per la salvezza dell'uomo – fattasi perciò interrogazione esistenziale, radicale: Credi tu? Mi ami tu? vuoi venire dietro me? La risposta è l'accettazione o il rifiuto, la testimonianza o la protesta.

31. Mediante l'atto di fede la libertà entra nella costituzione attiva della verità che salva, in quanto la mia decisione la fa essere per me.

Dopo la creazione la mutazione qualitativa più radicale, asserisce Fabro, è stata la LIBERTÀ.

[1] Cornelio Fabro, nasce a Flumignano (Udine), da Angelo ed Anna Zanello, il 24 agosto 1911. È il terzo di quattro figli: Antonio, Secondo, Cornelio, Alma Teresina. Ebbe nella prima infanzia gravi problemi di salute al limite della sopravvivenza. Per questo motivo non frequentò scuole regolari, salvo i cinque anni di ginnasio. Si riprese comunque brillantemente laureandosi in Filosofia a soli venti anni e in Teologia nel 1937; nel frattempo è iscritto alla Facoltà di Scienze Naturali nell'Università di Padova e poi di Roma. Membro di una decina Accademie italiane, danesi, giapponesi, americane, ha partecipato in Italia e all'estero a più di quaranta Convegni e Congressi. Nel 1943 entra a far parte dell'elenco speciale dell'Albo Professionale dei Giornalisti. È rappresentante dell'Italia al Convegno Internazionale dell'Unesco per la revisione della "Declaration of the Rights of Man" (Oxford 1965). Consultore del S. Uffizio, ha collaborato con diversi Pontefici: da Pio XII a Giovanni Paolo II. Ha ricevuto, inoltre, riconoscimenti e premi

culturali in Italia e all'estero, tra cui la nomina di Commendatore al merito della Cultura su proposta del Ministro della P.I. (On. Aldo Moro) nel 1957; successivamente è insignito del titolo di Grand'Ufficiale con D.P.R. del 27.12.1986. Presso la Pontificia Università Urbaniana, nel 1959, fonda il Primo Istituto in Europa di "Storia dell'Ateismo". Socio fondatore e primo presidente della S.I.T.A., (Roma 1974); fondatore e primo Presidente del "Centro Italiano di Studi Kierkegaardiani" (Potenza 1987). La sua carriera universitaria, che inizia nel 1936, lo vede docente nelle Pontificie Università Lateranense e Urbaniana, alla Cattolica di Milano, alla LUMSA ed infine all'Università Statale di Perugia come ordinario di Filosofia teoretica fino al 1981, anno del congedo; qui e all'"Angelicum", per altri due anni, tiene Corsi di perfezionamento; nel 1985/86, Corsi di specializzazione alla LUMSA (Roma) e all'Istituto Universitario "S. Orsola Benincasa" (Napoli). La sua intensa attività di studioso e la sua missione sacerdotale non conoscono né pause, né tentennamenti, né interruzioni fino agli ultimi giorni della sua vita. Vinto da un male incurabile conclude la sua esistenza terrena nelle prime ore di giovedì 4 maggio 1995, presso la sua Comunità religiosa dei Padri Stimmatini, in via Guido Reni 2/d – Parrocchia Santa Croce al Flaminio, dove aveva abitato per circa cinquant'anni. Il suo letto di dolore fu l'ultima cattedra del suo insegnamento, egli che, sobrio, dimesso, schivo nel comportamento come il suo Maestro San Tommaso, ritenne "un grande onore rimanere umile *miles Christi Jesu*" come ebbe a scrivere nel Testamento il 6 maggio 1980, letto per la prima volta nella Basilica di S. Croce al Flaminio, il giorno del suo funerale: il 6 maggio 1995.

[2] Cf. Cornelio Fabro "Appunti di un itinerario" nel volume *Essere e Libertà*, Perugia 1984, p. 50 s.

[3] Tracciamo qui una rassegna delle sue principali opere: *La nozione metafisica di partecipazione*; *La fenomenologia della percezione*; *Percezione e Pensiero*; *Partecipazione e causalità*; *Dall'essere all'esistente*; *Introduzione all'ateismo moderno*; *L'uomo e il rischio di Dio*; *Esegesi tomistica*; *Tomismo e pensiero moderno*; *La svolta antropologica di Karl Rahner*; *L'avventura della teologia progressista*; *La preghiera nel pensiero moderno*; *L'alienazione dell'occidente*; *Momenti dello Spirito*; *Introduzione a San Tommaso*; *Riflessioni sulla libertà*; *Gemma Galgani, testimone del soprannaturale*; *L'enigma Rosmini*. Traduzioni: Kierkegaard *Diario*; *Il concetto dell'angoscia*; *La malattia mortale*; *Esercizio del cristianesimo*; *Briciole di filosofia*; *Postilla conclusiva non scientifica*; *Scritti sulla comunicazione*; *Gli atti dell'amore*; *Johannes Climacus ovvero "De omnibus dubitandum est"*. A. Peter Adler: *Viaggio in Italia*. Tra opere, articoli, recensioni, ecc., i titoli dei suoi scritti sono più di millecinquecento.

[4] Vita e Pensiero, Milano, pp. 381.

[5] Fabro individua per la *prima volta*, nella storia del pensiero, il concetto di *esse* come atto emergente. Dopo di lui nel 1942 E. Gilson, sembra evidenziare allo stesso modo la vera natura dello *esse* tomistico; cf. al riguardo anche B. Mondin: "La conoscenza dell'essere in Fabro e Gilson", *Euntes Docete* (numero monografico su Fabro), Pontificia Università Urbaniana, 50, 1997, 1-2, p. 89.

[6] Il corso tenuto nel 1954 uscirà nella redazione definitiva presso l'Édition Nauwelaerts, Paris-Louvain, 1960, pp. 650; contemporaneamente esce in ediz. italiana con alcuni particolari sviluppi nel testo e nelle note, presso la S.E.I., Torino 1960, pp. 693.

[7] Ediz. italiana, cit., p. 5.

[8] II ed., S.E.I., Torino 1950, pp. XI-383; III ed., 1963, ivi, pp. XI-383. Nella III edizione l'opera si articola come segue: Prefazione; Prefazione alla I Edizione; Avvertenza alla III Edizione; Indice delle materie; Indice dei nomi; Indice dei testi tomistici: I. testi cita-

ti; II. testi indicati; Introduzione; Parte I: Il fondamento storico della nozione di partecipazione; Parte II: Le implicazioni fondamentali della nozione tomistica di partecipazione; Parte III: Espansione interiore e contenuto della nozione tomista di partecipazione; Conclusione.

[9] Torino, S.E.I., II ed., 1963, pp. 693. L'opera si articola come segue: Préface de Mons. L. De Raeymaeker; Avvertenza dell'A.; Introduzione; Parte I: La formazione dell'essere tomistico; Parte II: La causalità dell'essere; Parte III: La dialettica della causalità; Conclusione; Indici: dei termini, degli Autori, delle Fonti, dei Testi tomistici: a) citati, b) indicati.

[10] *Ibid.*, p. 441.

[11] *Ibid.*, p. 637.

[12] *Ibid.*, p. 638.

[13] *Ibid.*, p. 652.

[14] *Ibid.*, p. 453.

[15] *Ibid.*, p. 477.

[16] *Ibid.*, p. 480.

[17] *Ibid.*, p. 430 s.

[18] In *Revue Thomiste*, 1988, XCVI, T. LXXXVIII, 4.

[19] Cf. Partecipazione e causalità, cit., p. 424.

[20] *S.Th.*, I-II, q. 68; cf. *Le liber de bona fortuna*, pp. 562 ss.

[21] Cf. *Partecipazione e Causalità*, p. 449, nota 2; e anche pp. 471, 477 ss., p. 483. Andrebbe approfondito l'argomento partecipazione e refusione della Grazia di Cristo nel magistrale studio di Marcelo Sánchez Sorondo, *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires 1979, con "Presentación" di C. Fabro e successiva recensione in *L'Osservatore Romano* 18/01/1980, p. 6, "Un'indagine sull'Aquinate". La nozione di partecipazione nella dinamica della Gratia Christi può essere fondamento di una nuova prospettiva teologica specialmente se intensificata con gli studi agiografici di C. Fabro.

[22] Sottotitolo: *La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, I ed., Milano 1983, pp. 390. L'opera è così articolata: Avvertenza; Introduzione; I cap. – Linee di una biografia; I cap. – Opere di San Tommaso; III cap. – Formazione del Tomismo; IV cap. – I principi dottrinali; V cap. – Linee di sviluppo storico; VI cap. – Tomismo e magistero ecclesiastico; Appendice al capitolo VI – Documenti sull'autorità dottrinale di San Tommaso; VII cap. – Scolastica e Tomismo; VIII cap. – L'essenza del tomismo; IX cap. – Tomismo e pensiero moderno; X cap. – Il futuro del Tomismo. Epilogo; Piccola guida bibliografica; Notizie sull'autore; Indice dei nomi. II edizione ampliata, *ibid.*, 1997, pp. 336.

[23] *Enciclopedia Cattolica*, vol. XII, coll. 252-297.

[24] Desclée e C. editori pontifici, 1960, pp. 145.

[25] Avvertenza, *ibid*., p. 10.

[26] *Ibid.,* p. 7.

[27] Nel vol. *Riflessioni sulla libertà*, cit., p. VIII.

[28] *Ibid.,* p. 280 ss., della II ed.

[29] Testo non presente nella prima edizione.

[30] Nel contributo al vol. miscellaneo: *Essere e Libertà* (Studi in onore di C. Fabro), Perugia 1984, con il titolo "Percezioni concettuali e terminologiche", C. Vasteenkiste così si esprime: "Si tratta di punti importanti del pensiero 'fabriano', così essenzialmente e profondamente tomistico e che il Maestro C. Fabro, più di ogni studioso della nostra generazione ha approfondito penetrando nel fondo intimo di un pensiero esemplare quale è quello di San Tommaso d'Aquino" (*ibid.*, p. 73).

[31] Libreria Ed. Pontificia Università Lateranense, 1969, I vol., pp. 449; questo primo volume contiene anche un *Profilo filosofico* di C. Fabro, un *Breve curriculum vitae* ed una *Bibliografia*; nonché *Avvertenza* e *Premessa* (per entrambi i volumi).

[32] *Premessa*, *ibid.*, p. XXXIII.

[33] *Ibid.*, p. 351-385.

[34] *Ibid.*, p. 351.

[35] *Ibid.*, p. 358.

[36] Libreria Ed. P.U.L., 1969, II vol., pp. 472. Si articola in sedici Saggi.

[37] *Premessa*, *ibid.*, p. XXXIII.

[38] *Ibid.*, p. XXXIII.

[39] *Ibid.*, p. XXXI.

[40] *Ibid.*, p. XXXI.

[41] In: C. Fabro, "Appunti di un itinerario", nel vol. *Essere e Libertà*, cit., pp. 17-70; 535-545, che si articola nel seguente modo: Prologo; Parte I: Elementi per una metafisica della partecipazione; Parte II: L'appartenenza essenziale dell'ateismo all'immanenza moderna, (principio di negatività) e Dissoluzione dell'uomo; Parte III: Rivendicazione della contestazione antihegeliana di Kierkegaard: la libertà come indipendenza del "singolo" per l'impegno della "scelta" dell'Assoluto; Riassunto; Ringraziamento: l'intesa-l'attesa.

[42] *Ibid.*, p. 63.

[43] *Ibid.*, pp. 63 ss.

[44] Osserva G.M. Pizzuti: "Fabro ... a polemica ha risposto con la polemica, sempre alta e nobile ma non per questo meno forte" in "Un filosofo inattuale", nel volume miscellaneo *Veritatem in Caritate* (studi in onore di C. Fabro in occasione del LXXX genetliaco, raccolti da G.M. Pizzuti), Ermes, Potenza 1991, p. 19.

[45] *Introduzione all'ateismo* (citato più avanti), p. 84.

[46] Cf. "Introduzione" al *Diario* (citato più avanti), p. 120.

[47] *Dall'Essere all'Esistente*, cit. p. 302

[48] *Diario*, VII A 181.

[49] *Introduzione a San Tommaso*, II ed., cit., pp. 300 ss.

[50] Ed. cit., pp 182 ss.

[51] È il volume dell'ordinariato: non si verificava dall'unità d'Italia che un sacerdote ricoprisse il ruolo di ordinario nelle Università pubbliche. Ha avuto due edizioni: Morcelliana, Brescia 1957, pp. 524; ivi 1965, pp. 521. L'opera si snoda in otto saggi: Premessa; I – La verità dell'essere e l'inizio del pensiero; II – La spiritualità protestante e il pensiero moderno; III – Fede e ragione nella dialettica di Kierkegaard; IV – Ragione e fede nella dialettica di Jaspers; V – La "comunicazione della verità" nel pensiero di Kierkegaard; VI – L'ambiguità del cristianesimo Kierkegaardiano; VII – Ontologia e metafisica nell'ultimo Heidegger; VIII – L'essere e l'azione nello sviluppo della filosofia di M. Blondel; Conclusione – La verità della fede come sintesi in atto della "persona".

[52] *Premessa*, *ibid.*, p. 9 s. Nello studio su Heidegger Fabro esamina tutti gli studi postbellici del filosofo, fino al 1956.

[53] Si vedano al riguardo: A. Dalledonne, *Valenze etico-speculative del realismo metafisico*, Marzorati, 1993, pp. 9-132; 167-206. D. Castellano, *La libertà soggettiva – Cornelio Fabro oltremoderno e antimoderno*, Napoli 1984; sembra sia il primo studio che affronta scientificamente il tema della libertà, in Fabro.

[54] Seguo: "Introduzione a San Tommaso", 1997, cit.

[55] *Q. de Ver.*, q. 22, a. 13.

[56] *S.Th.*, q. 6, a. 2.

[57] *S.Th.*, II-II, q. I, a. 4, ad 3um.

[58] L'ed. critica Leonina porta "ab alio" (Roma 1973, p. 620) a differenza di un Codice che ha "ab eo".

[59] San Tommaso, *Q. de ver.*, q. 22, a. 4. Più conciso nella tarda *Expositio in Symbolum Apostolorum*: "Homo magis est similis Deo inter creaturas post Angelos … non autem quantum ad corpus, sed quantum ad animam quae est liberam voluntatem habens et incorruptibilis" (*Opusc. Theol.*, ed Taur., t. II, n. 886, p. 198 a.).

[60] *Diario* VII A 181, tr. it. N. 1017.

[61] Introduz. a San Tommaso, cit. p 300 s.

[62] Il titolo fu dato da C. Fabro ad una raccolta di "aforismi" appunto, da me tratti dalla trascrizione delle sue lezioni all'Università di Perugia e di molte Omelie della Messa Domenicale a S. Croce in Via Flaminia, sua residenza. La raccolta è stata pubblicata postuma col titolo *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, ediz. Piemme, 2000, pp. 344. Organizzati per temi ed argomenti gli aforismi pubblicati sono n. 1832, quelli ancora inediti sono oltre n. 600 tra cui questi di seguito riportati, tratti dalle Omelie. Riguardo alla mia collaborazione con C. Fabro, si rimanda specialmente al volume *Cornelio Fabro – Pensatore universale* scritto in collaborazione con Andrea Dalledonne, che tratta la parte teoretica mentre la sottoscritta cura un "Breve profilo", un'ampia "Nota Biografica" e la "Bibliografia"; Ediz. Tip. M. Bianchini e Figli s.a.s. – Frosinone 1996, pp. 120. Mi permetto ancora di segnalare una breve rassegna dell'opera fabriana che presento col titolo *Cornelio Fabro, Filosofo della Libertà*, ediz. Biblioteca di Filosofia oggi, VIII, L'Arcipelago, Genova 2000, pp. 52.

INMEDIACIÓN Y MEDIACIÓN EN EL CONOCIMIENTO DE LA VERDAD. LA PERSPECTIVA DE TOMÁS DE AQUINO

CRUZ GONZÁLEZ-AYESTA

Thinkers from Foucault to Derrida claim the death of truth: the difference between truth and falsity depends on particular historical and cultural points of view. I propose in my paper two theses. The first is that perspectivism denies the concept of truth defended by modernity. The modern concept of truth is based on certainty, and certainty is based on the right method of knowledge. Therefore, as this method is not affected by historical and cultural conditions of the human being, neither knowledge is affected. The second thesis concerns Thomas's views. His proposal about truth is based on the human intellect's possibility to grasp some first concepts and principles. As these first notions and principles are immediately understood they keep knowledge out from scepticism. However, these first evidences must not be confused with final evidences of mediated knowledge. Truth is reached by human beings through an intellectual research. This research requires effort and is developed in a particular and historical context so it can succeed or not. Human beings need moral and intellectual habits to achieve success in the pursuit of truth.

La crisis de la noción de verdad puede considerarse una de las notas definitorias de la situación cultural que ha venido a llamarse postmodernidad. La afirmación es casi tópica y, por lo mismo, podría juzgarse de escaso interés volver sobre ella. Pienso, sin embargo, que reflexionar, aunque sea de un modo muy breve, sobre el fenómeno del rechazo de la verdad o, mejor dicho, sobre el fenómeno – novedoso – de rechazar la diferencia entre verdad y falsedad, arroja mucha luz para comprender la tesitura contemporánea. En primer lugar, y sólo de modo introductorio, mantendré la tesis de que el perspectivismo (desde Nietzsche hasta el deconstructivismo derridiano) rechaza la verdad al rechazar el ideal de la certeza y del método vigente en la modernidad. En segundo lugar, y con más detenimiento, intentaré mostrar de qué modo el propio planteamiento de Santo Tomás

acerca de la verdad es ajeno al ideal metódico y, por lo mismo, menos vulnerable que el ilustrado a la crítica del deconstructivismo.

Foucault ha descrito con acierto que la Edad Moderna se caracteriza por la desvinculación del conocimiento de la verdad respecto de una *ascesis*. Frente al planteamiento clásico y medieval, que consideraba que las disposiciones del cognoscente – intelectuales y morales – condicionaban el acceso a la verdad, el racionalismo y la ilustración proponen el ideal del método. La cuestión del conocimiento es la cuestión de cómo asegurar la evidencia y de cómo acertar con el método para transmitirla de unos conocimientos a otros. Foucault considera que tal desvinculación es la condición de posibilidad de la ciencia moderna.[1]

En efecto puede decirse, con Blumenberg, que a partir de Descartes "el sujeto de la teoría y el sujeto de una vida lograda no tienen por qué ser idénticos".[2] El uso moderno del término "sujeto" connota precisamente esta idea: el sujeto de conocimiento no es el individuo concreto con sus circunstancias históricas y su bagaje intelectual y moral sino un sujeto abstracto con el que se identifica la razón en su estado puro. El ideal cognoscitivo de la modernidad se ha encarnado, como hace notar Blumenberg, en el progreso de la ciencia moderna donde una secuencia potencialmente infinita de investigadores contribuye de modo integrado, a través del método, al progreso del saber en las diversas áreas científicas, sin que sus vidas ni sus disposiciones, ni si quiera hacia la verdad, tengan relevancia alguna.[3]

Ahora bien, precisamente esta idea de una *razón pura* y este ideal de una verdad *utópica*, en el sentido más literal de la palabra, se ha demostrado muy débil ante los ataques tanto del antifundacionalismo[4] como del perspectivismo. La posibilidad de unos principios epistemológicos que cumplan a la vez la doble condición de aportar conocimiento y justificarse a sí mismos presenta un flanco para el ataque de los antifundacionalistas. En tanto que los perspectivistas proclaman el reino de la mediación: todas las oposiciones se reclaman mutuamente y tienen su *humus* en el lenguaje; no hay un acceso inmediato a lo real y, en definitiva, todo es texto.[5]

Con la universalización del texto, propugnada por Derrida, se lleva al extremo la crítica a la posibilidad de identidades puras: no es sólo que toda identidad sea una construcción histórica y sociológica, fruto de una voluntad de poder, sino que toda identidad está *ab initio* partida por lo que ella no es:

> El mismo factor que permite que la marca (sea psíquica, oral o gráfica) funcione más allá de este momento – a saber, la posibilidad de ser repetida en *otro* momento – encenta, divide, expropia la plenitud ideal o autopresencia de la intención, del querer decir y, *a fortiori*, de

> toda adecuación entre el querer decir y el decir. La iterabilidad altera, contaminándolo parasitariamente, aquello mismo que ella identifica y hace susceptible de repetirse a sí mismo, no nos deja otra alternativa que querer decir algo que es (ya siempre también) otro que lo que queremos decir; que decir algo otro que lo que decimos y habríamos querido decir, entender algo otro que lo que … etc.[6]

Todo entendimiento es así un malentendido.

Tales críticas a la modernidad convienen en dos puntos, capitales a mi modo de ver, pues señalan la raíz de los problemas epistemológicos contemporáneos: en primer lugar, el representacionismo y, en segundo lugar, la desvinculación entre teoría y praxis, entre conocimiento y condición histórica del ser humano. Ahora bien, como adelantaba al inicio de esta exposición, ninguno de estos males puede atribuirse al pensamiento de Santo Tomás. Él provee una explicación tanto de la inmediatez de algunos de nuestros conocimientos – y, por tanto, de la posibilidad de un acceso originario a lo real – como del carácter discursivo – y, por tanto, temporal – que tiene el modo humano de hacerse con la verdad (completamente distinto del modo angélico que es intuitivo y simple).

1. Un entendimiento receptivo no es un entendimiento pasivo

El hombre es la más imperfecta de las naturalezas intelectuales. Tal imperfección reside en que su conocimiento, al comenzar por los sentidos requiere de abstracción y de discurso. En efecto puesto que el entendimiento del hombre no puede actualizarse por sí mismo sino que necesita, por un lado, de las especies de las cosas y, por otro, tanto de un principio activo que actualice la inteligibilidad de tales especies como de un principio que las reciba. Así se expresa Santo Tomás:

> El entendimiento humano ocupa el grado último entre las sustancias intelectuales, y por ello es el más potencial entre las sustancias intelectuales; y por esta causa recibe la luz inteligible de Dios de un modo más débil y menos semejante a la luz del entendimiento divino; por tanto la luz intelectual recibida no le es suficiente para determinar el propio conocimiento de la cosa si no es a través de las especies recibidas de las cosas que son recibidas en el mismo [entendimiento] formalmente, según su propio modo.[7]

Ahora bien ¿qué significa tal recepción? ¿Este paso de potencia a acto debe entenderse como movimiento o pasión? ¿Se ha de entender en el

mismo sentido que el cambio del mundo físico? El entendimiento no es propiamente pasivo, aunque pase de la potencia al acto en la medida en que unas veces conoce y otras no. Santo Tomás señala en múltiples ocasiones que al hecho de que algo reciba una perfección de otro sólo impropiamente se llama padecer y explica que en ese sentido se dice del entender que es un cierto padecer.[8] En efecto, el entendimiento paciente no puede realizar la operación de entender si no es *perfeccionado* por el objeto, es decir por alguna semejanza o *similitudo* de la cosa.[9] De manera que el modo en que el objeto *mueve* al entendimiento es un perfeccionamiento de la potencia. Con la misma inmediatez que el ser sigue a la forma (a la unión substancial de la forma con su materia) con esa misma inmediatez se da el entender – *a simultaneo* – con la recepción de la especie inteligible por el entendimiento paciente:

> Entender no es un acto que progresa hacia algo extrínseco sino que permanece en el operante como acto y perfección suya, en cuanto el ser es la perfección de lo que existe: del mismo modo que el ser sigue a la forma, así el entender sigue a la especie (*similitudo*) de la cosa.[10]

No hay proceso ni sucesión sino que entender es el co-acto del entendimiento (que sale de su estado paciente al recibir su objeto por obra del entendimiento agente) y de la forma o especie inteligible (que ha sido hecha inteligible en acto por el entendimiento agente). No en vano Santo Tomás emplea con frecuencia el término iluminar o iluminación para referirse a lo que hace el entendimiento agente cuando imprime la forma en el entendimiento paciente, evitando cuidadosamente toda interpretación fisicista, aunque los términos usados connoten el ámbito de la física, del ente material.[11] La unidad del entender en acto y lo entendido en acto puede describirse, por tanto, como coactualidad. Queda por aclarar cuál es la naturaleza de la especie inteligible.

2. La inmediación de la especie

Una vez aclarado el primer punto, a saber, la no-pasividad del conocer y las precisiones al uso de los términos potencia y acto aplicados al entendimiento que conoce, interesa entrar de lleno en la cuestión de qué es la especie, es decir qué conoce el entendimiento cuando conoce.

Santo Tomás emplea una terminología muy variada para referirse a la especie: *similitudo*, *verbum*, *conceptum* son algunos de los términos que emplea, si bien no son estrictamente sinónimos pues cada uno de ellos

presenta un matiz diferente:[12] de esta uno de los términos más exactos a mi modo de ver es el de *similitudines*, pues ya en la expresión aparece lo que define a la especie, a saber, ser una pura semejanza de la forma real. Así define Santo Tomás la especie, si bien en este fragmento emplea el término "verbum": "Si se toma locución sólo en cuanto está en la parte intelectiva, así se da el *verbum cordis*, que otros llaman *verbum rei*, porque es la *inmediata semejanza de la misma cosa*".[13]

La especie, *verbum* o *similitudo* es la misma forma de la cosa en cuanto es en el cognoscente y Santo Tomás la define de modo casi paradójico como "inmediata semejanza". Hablo de paradoja porque la noción de semejanza nos sugiere, quizá, la noción de signo, siendo entonces poco inteligible el adjetivo "inmediato", ya que el signo es, por definición, mediato. Pero precisamente por ello la expresión es exacta: decir que la especie es semejanza inmediata implica excluir que sea un signo (tampoco un signo natural).[14] El Aquinate precisa que ella no es lo que se conoce (*quod*) sino a través de lo cual se conoce (*quo*). La especie o verbo o concepto no es una cosa mental, no es algo semejante a lo real sino pura semejanza y en ese sentido completamente desemejante de lo real.[15]

Tal inmediación sólo es posible porque hay operación cognoscitiva, la especie es un rendimiento vital y el conocimiento es ganancia; así debe entenderse el carácter receptivo de nuestro entendimiento o la máxima aristotélica de que nuestro entendimiento es *tanquam tabula rasa*. Por tanto, el planteamiento de Santo Tomás sobre el conocimiento a través de especie no adolece del problema del representacionismo, y consiguiente solipsismo, que afecta a muchos de los autores modernos. Ese nudo gordiano que es el problema del puente a lo real no es deshecho sino simplemente cortado, atendiendo a lo más genuino del pensamiento de Santo Tomás. Y, por consiguiente, también es posible hacer frente al problema planteado por el deconstructivismo acerca de la imposibilidad de acceder a lo real sin mediación alguna; como dice Llano:

> todo se expresa a través del lenguaje, pero el lenguaje mismo presupone el pensamiento, que no es una especie de lenguaje interior, sino que – según Inciarte – tiene que estar basado en una inmediación distinta de la inmediación sensible, en una segunda inmediación de índole intelectual, cuya raíz son los primeros principios teóricos y prácticos de la inteligencia, así como los conceptos originarios y más primitivos. La cultura es un entramado de mediaciones; mas, para que las haya, es preciso que no todo esté mediado sino que pueda comparecer de algún modo – quizá no temático – la realidad misma.[16]

La inmediación de la especie, sin embargo, sólo se hace posible si hay en el hombre un principio activo capaz de actualizar la inteligibilidad de lo que los sentidos captan; pues en el hombre no hay conocimientos innatos.

3. La inmediación de los primeros principios

Dado su carácter activo, lo propio del entendimiento agente es hacer (*facere*) todas las cosas mientras, que al paciente compete hacerse (*fieri*) todas las cosas.[17] El entendimiento agente es acto de todos los inteligibles no porque los contenga a todos en acto sino porque los actualiza: Santo Tomás compara nuestro entendimiento al ojo del gato que tiene luz propia.[18] En algunos lugares emplea el giro *species specierum* para referirse esta misma idea:

> el alma se dice especie de especies en cuanto por medio del intelecto agente actualiza las especies inteligibles y las recibe según el entendimiento paciente, del mismo modo que el sentido se dice especie de lo sensible (*species sensibilium*) y la mano instrumento de instrumentos (*organum organorum*).[19]

La actividad del entendimiento agente como luz que actualiza e ilumina no termina, sin embargo, con la abstracción. Hay textos en los que Santo Tomás establece una clara relación entre el entendimiento agente y la captación de los primeros principios y hay también varios pasajes donde, de un modo mas velado, sugiere una intervención del intelecto agente en el progreso del conocimiento.

Santo Tomás considera que los primeros principios son inmediatamente y de modo natural de manera que no se adquieren a través de razonamiento sino que por la luz del entendimiento agente se captan cuando se hacen patentes los términos.[20] En efecto, Santo Tomás considera que el conocimiento de los primeros principios es un conocimiento natural,[21] que sirve como principio para examinar cualquier otro conocimiento. De los primeros principios tenemos una evidencia inmediata, que Santo Tomás describe como una semejanza o participación de la verdad primera;[22] aunque propiamente lo que Santo Tomás considera participación de la verdad primera es la luz del intelecto agente:

> En la luz del intelecto agente de algún modo tenemos contenida como en germen toda ciencia, mediante las concepciones universales que son conocidas inmediatamente por la luz del intelecto agente, por las cuales como por principios universales juzgamos

de lo demás, y en las cuales todo otro conocimiento se contiene (*praecognoscimus*)".[23]

El conocimiento de los primeros principios es, por tanto, primero u originario; esto es lo que Santo Tomás expresa cuando emplea el término *inditus*.[24] Un conocimiento de este tipo pertenece a la *ratio ut natura*, que el Aquinate describe como "la razón que se compara con aquellas cosas que conoce o apetece naturalmente".[25] Este conocimiento natural no está sujeto a error, pues la misma luz intelectual en la que los primeros principios se conocen, la luz del entendimiento agente, no puede extinguirse. Tal conocimiento marca para el ser humano el ámbito limitado pero suficiente de lo evidente; aquel ámbito en que el hombre advierte la verdad de modo inmediato y sin discurso. Los primeros principios son, con palabras de Inciarte, un ámbito "de conocimiento primitivo pero fundamental" y proporcionan una "originariedad siempre igual" (que contrasta con la "originalidad siempre distinta" que propone el deconstructivismo).[26]

Ahora bien es importante subrayar la "pobreza gnoseológica" de los primeros principios: sólo tienen la función de hacer posible el inicio del conocimiento, que como toda otra actividad vital es crecimiento. A partir la verdad que se capta de modo inmediato y sin discurso se abre al hombre todo el ámbito de lo que está por conocer: ese es el ámbito de la *ratio ut ratio*; es decir, de la composición y división y del discurso.

4. Evidencia, discurso y verdad

En este ámbito (al que pertenecen el 99,9% de los conocimientos) la evidencia no es inmediata sino el fruto de un esfuerzo arduo; aquí la razón – la razón de cada persona concreta que busca el saber – avanza con dificultad, haciendo tanteos a través de argumentos dialécticos y retrocediendo, a veces; pero puede llegar también a alcanzar la verdad (mejor sería decir verdades).[27] La verdad se presenta, entonces como el fin (*telos*)[28] de una actividad de investigación; el logro no está entonces asegurado; la verdad no comparece como fruto de un proceso mecánico, ni es el fruto de un método sino que es la posesión final del hombre que ha ejercitado su conocimiento persiguiéndola.

Santo Tomás no desconocía está ambigüedad de la razón que se genera "en la sombra de la inteligencia"; él nunca confundió la evidencia primera e inmediata de los principios de lo que es evidente para el sabio.[29] Cuando un cuerpo de doctrina está ya constituido puede sistematizarse en principios y

conclusiones conectados a través de argumentos, según el modelo de silogismo deductivo propio de la ciencia en sentido aristotélico. Pero eso no significa que el conocimiento del hombre concreto avance según ese esquema atemporal y ahistórico. El punto de partida, supuestos los primeros principios evidentes,[30] abarca las opiniones que están sujetas al condicionamiento de lo particular (temporal y culturalmente) pero desde ahí el hombre puede alcanzar aquella evidencia reservada para el sabio, es decir para quien ha ejercitado su razón adquiriendo hábitos intelectuales[31] (ciencia y sabiduría) y ha dirigido su conocimiento hacia la prosecución de la verdad, lo que implica, según Santo Tomás, un hábito moral *sensu stricto*: la *studiositas*.[32] Sólo después de llegar a término puede reconstruirse el camino y hablar de "principios" y "conclusiones"; pero tales principios no deben confundirse con los primeros principios; no deben ser considerados como creencias básicas que se autofundan (lo que conduciría a las aporías señaladas por los antifundacionalistas para los principios del tipo *cogito ergo sum*). Los principios se justifican al final desde la verdad alcanzada, por conducir a ella y su evidencia sólo es tal para quien posee ciencia y sabiduría.

[1] "To put it in another way: truth always has a price; no access to truth without ascesis. In Western culture up to the sixteenth century, asceticism and access to truth are always more or less obscurely linked. Descartes, I think, broke with this when he said, *to accede to the truth it suffices that be any subject which can see what is evident*. Evidence is substituted for ascesis at the point where the relationship to the self intersects the relationship to others and the world. The relationship to the self no longer needs to be ascetic to get into the relation to the truth. It suffices that the relationship to the self reveals to me the obvious truth of what I see for me to apprehend that truth definitively. Thus I can be immoral and know the truth. I believe that this is an idea which, more or less explicitly, was rejected by all previous culture. Before Descartes, one could not be impure, immoral, and know the truth. With Descartes, direct evidence, is enough. After Descartes, we have a nonascetic subject of knowledge. This change makes possible the institutionalization of modern science", M. Foucault, "On the genealogy of ethics: an overview of work in progress", en P. Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York 1984, pp. 371-372. La traducción es mía.

[2] "The subject of theory and the subject of the successful life no longer needed to be identical" H. Blumenberg, *The legitimacy of the modern age*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 1983, p. 240. La traducción es mía.

[3] Cf. H. Blumenberg, *o.c.*, pp. 317-318.

[4] Cf. A. MacIntyre, "First principles, final ends and contemporary philosophical issues", en K. Knight, *The MacIntyre Reader*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1998, p. 174.

[5] "The concept of text or of context which guides me embraces and does not exclude the world, reality, history. As I understand, the text is not the book, it is not confined in a volume itself confined to the library. It does not suspend reference – to history, to the world, to reality. To being, and specially not to the other, since to say of history, to the world, of reality, that they always appear in an experience, hence in a movement of interpretation which contextualizes them according to a network of differences and hence referral to the other is surely to recall that alterity (difference) is irreductible", J. Derrida, *Towards an ethic of discussion*, p. 137. Debo la selección y comentario de los textos a un seminario impartido por la prof. A. Quevedo el 29-V-03 en Pamplona.

[6] J. Derrida, *Limited Inc. a, b, c…*, Northwestern University Press, Evanston 1988, p. 62. Traducción de A. Quevedo *pro manuscripto*. Le debo la selección de estos pasajes.

[7] "Intellectus humanus est ultimus in gradu substantiarum intellectualium, et ideo est in eo maxima possibilitas respectu aliarum substantiarum intellectualium; et propter hoc recipit lumen intelligibile a Deo debilius, et minus simile lumini divini intellectus; unde lumen intellectuale in eo receptum non est sufficiens ad determinandum propriam rei cognitionem, nisi per species a rebus receptas, quas oportet in ipso recipi formaliter secundum modum suum", *In II Sent.*, d. 3, q. 3, a. 3, ad 1.

[8] *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, 5, 14, 958.

[9] *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 2, ad 3.

[10] "Intelligere non est actus progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio eius, prout esse est perfectio existentis: sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem", *S.Th.*, I, q. 14, a. 4, c.

[11] Santo Tomás señala que si en relación al conocimiento se habla de movimiento será otra especie de movimiento distinta del movimiento físico, distinguiendo la operación del movimiento propiamente, cf. por ejemplo *In Aristotelis librum de anima*, III, 12, 766.

[12] El término *species* posee una cierta plurivalencia, de un lado, tiene una connotación más bien lógica que metafísica, el término contrapuesto a *especies*, en efecto, no sería "materia" sino *genus*; de otro, *species* tiene un significado gnoseológico específico: es usado para referirse a la forma en la medida que se imprime para ser conocida o que se expresa al ser conocida. Con la Escuela se fija la terminología especie impresa y especie expresa; la especie impresa significa la semejanza de lo real imprimida por el intelecto agente en el paciente (*similitudo*); se habla, en cambio, de especie expresa para referirse a lo que la mente concibe cuando conoce. En este segundo sentido conviene más bien con los términos: *verbum* y *conceptum*. Este término, siendo válido, se ha ido cargando a lo largo de la historia de connotaciones representacionistas (especulares).

[13] "In nobis, ut quaedam Glossa super Joan., cap. 1 dicit, invenitur triplex verbum: scilicet cordis, et vocis, et quod habet imaginem vocis … Si ergo accipiatur locutio secundum quod est in parte intellectiva tantum, sic est verbum cordis, quod etiam ab aliis dicitur verbum rei, quia est immediata similitudo ipsius rei", *In I Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 1, c.

[14] Me inspiro en las ideas que expone F. Inciarte en su artículo "Inmanencia y trascendencia en el conocimiento intelectual"; publicado en R. Alvira – A. Sison, *El hombre: inmanencia y trascendencia*, I, Servicio de Publicaciones de la universidad de Navarra, Pamplona 1991, pp. 231-241.

[15] "Las cosas no son, según Platón, semejantes a las ideas, sino que son estrictamente nada más que semejanzas de las ideas … Yo creo que esta solución …, que desde el punto de vista ontológico … es completamente falsa, tiene gran importancia; y es incluso verdadera desde el punto de vista de la metafísica del conocimiento o si se quiere del *esse intentionale*", F. Inciarte, "Ser veritativo y ser existencial", *Anuario Filosófico* 13/2 (1980) 24.

[16] A. Llano, *El humanismo cívico*, Ariel, Barcelona 1999, p. 206.

[17] "Ipse enim [Philosophus] in tertio *De Anima* distinguit intellectum in duo, scilicet in agens et possibile: et dicit quod agens est quo est omnia facere, possibilis autem est quo est omnia fieri. Sic ergo tam intellectus agens quam possibilis secundum suam rationem ad omnia se habet", *In Eth.*, VI, 1, 1119.

[18] *De Malo*, q. 16, a. 12, c.

[19] "Anima dicitur species specierum, inquantum per intellectum agentem facit species intelligibiles actu, et recipit eas secundum intellectum possibilem, sicut ibidem sensus dicitur species sensibilium, et manus organum organorum in quantum videlicet omnia artificialia per manus efficitur", *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 1, ad 1.

[20] "Homo enim per lumen intellectus agentis, statim cognoscit actu prima principia naturaliter cognita", *In Aristotelis librum De anima*, II, 11, 372; "accipitur hic intellectus non pro ipsa intellectiva potentia, sed pro habitu quodam quo homo ex virtute luminis intellectus agentis naturaliter cognoscit principia indemostrabilia", *In Eth.*, VI, 5, 1179.

[21] "Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae", *Summa contra Gentiles*, I, 7, 44.

[22] "Si vero consideratur cognitio quam de natura animae habemus quantum ad iudicium quo sentimus ita esse, ut deductione praedicta apprehendimus; sic notitia animae habetur inquantum intuemur inviolabilem veritatem ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, ut Augustinus dicit in lib. IX de Trinitate (cap. 6): hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa [cognoscimus], inquantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea de omnibus iudicantes", *De Veritate*, q. 10, a. 8, c.

[23] "Et sic etiam in lumine intellectus agentis in nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis", *De Veritate*, q. 10, a. 6, c.

[24] "Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae", *S.c.G.*, I, 7, 44.

[25] "Distinctio illa qua distinguitur ratio ut ratio, et ratio ut natura, dupliciter potest intelligi. Uno modo ita quod ratio ut natura dicatur ratio secundum quod est naturae creaturae rationalis, prout scilicet fundata in essentia animae dat esse naturale corpori: ratio vero ut ratio dicatur secundum id quod est proprium rationis in quantum est ratio, et hoc est actus eius, quia potentiae definiuntur per actus … Alio modo potest intelligi praedicta distinctio, ut dicamus rationem ut naturam intelligi secundum quod ratio comparatur ad ea quae naturaliter cognoscit vel appetit, rationem vero ut rationem, secundum quod per quandam collationem ordinatur ad aliquid cognoscendum vel appetendum, eo quod rationis est proprium conferre", *De Veritate*, q. 26, a. 9, ad 7.

[26] F. Inciarte, "Inmanencia y trascendencia en el conocimiento", en R. Alvira – A. Sison, *o.c.*, p. 240.

[27] "Homo habet cognitionem obumbratam, et cum discursu veritatis notitiam sumentem; unde accidit ei dubitatio et difficultas in discernendo et iudicando, … Sed in Deo et in angelis suo modo est simplex notitia veritatis absque discursu et inquisitione; unde non cadit in eis dubitatio aut difficultas in discernendo vel iudicando", *De Veritate*, q. 24, a. 3, c.

[28] Tomo de MacIntyre la idea de considerar la verdad como fin así como la observación de que los principios se justifican por el fin y no como origen. Cf. A. MacIntyre, *o.c.*, pp. 171-201.

[29] "Sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota: apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum", *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 4, c.

[30] "Lumen intellectus agentis, de quo Aristotelis loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, secundum quod discernimus verum a falso, et bonum a malo", *De Spiritualibus Creaturis*, q. un, a. 10, c.

[31] "Bonum autem ipsius intellectus est cognitio veritatis; et ideo habitus illi quibus intellectus perficitur ad cognoscendum verum, virtutes dicuntur, ut dicitur VI Ethic (cap V et VI), utpote intellectus actum bonum reddentes. Falsitas autem non solum est carentia veritatis, sed etiam ipsius corruptio. Non enim sic se habet ad veritatem ille qui omnino caret veritatis cognitione, in quo est carentia veritatis, quamvis contrarium non opinetur, ille qui habet falsam opinionem cuius aestimatio corrupta est per falsitatem", *De Veritate*, q. 18, a. 6, c.

[32] *S.Th.*, II-II, q. 96. Un estudio sobre las implicaciones éticas del conocimiento en el pensamiento de Santo Tomás puede encontrarse en: G. Reichberg, "Aquinas on moral responsability in the pursuit of knowledge", en D.M. Gallagher, *Thomas Aquinas and his legacy*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1994, pp. 61-82. No deja de ser significativo que la Modernidad ensalce la *curiosidad* que Santo Tomás, con la tradición anterior a él, había considerado vicio opuesto a la studiosidad, cf. H. Blumenberg, *o.c.*, pp. 377-400. También hace referencia a este cambio L. Zagzebski, *Virtues of the mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 148.

ST THOMAS AQUINAS METAPHYSICS IN CHINA

MATTHIAS LU

My communication begins with my translations of the Church Fathers, Aristotle and St Thomas Aquinas, pointing out the way of forming a philosophical language in Chinese. Then, it emphasized the three maxims of life, the harmony between Reason and Faith, and among dissenting theories, and between the Sacred Scripture and the Natural Sciences. After an exposition of the Efficient Causality, it ends with the Worldview and Wisdom of Life.

By publishing my translations of Aristotle and St Thomas Aquinas – fifteen books in all, Commercial Press Publishing Company (also known as Shang-Wu Press) has made these valuable resources available to Chinese readers throughout the World. Translated since 1967, the ideas in these books belong to the domain of metaphysics, which includes theology, philosophy, logic, and epistemology. The method of Chinese semantics, etymology and philology has helped to successfully produce in the context of these translations a coherent, self-explanatory system of philosophical language. All of my published translations, including the above fifteen books, can be classified into three sections.

The first is the Patristic section. This section includes the whole of the Apostolic Fathers, the two Apologies of St Justin Martyr, and the Apology of Aristides Marcianus. It contains the evangelization doctrine and method used during first contacts with various cultures, 150-300 AD. As a model, it shows the goal and the way for the later development of Christian theology, philosophy, and culture in general. The second is the Aristotelian Metaphysics and Logic section. This section serves as a propaedeutic to equip the readers with the ability to understand the last section, namely the third section that is the Thomistic, in so far as St Thomas's writings primarily used Aristotle's metaphysics, logic and methodology.

The synthesis of the Thomistic wisdom of life distinguishes itself by harmonizing three services into one. In this way, it amplifies the Benedictine motto 'Ora et Labora' into 'Ora, Schola et Labora', namely, 'Prayer, Study and Work'. These three-in-one circumfuse with each other as a Trinity. Take the following three capital cities to head the three main streams of culture: The Holy City of Jerusalem in the Holy Land in Asia was at the head of the stream of Prayer; The Cultural City of Athens in Greece was at the head of the stream of Study; and the Eternal City of Rome in Italy was at the head of the stream of the Colonization and Construction Works for human development. Under St Thomas's pen, these three streams were unified and synthesized into a New World Culture. Verifying the Christian counsels and Chinese proverbs, they characterize three maxims of life: 'pray unceasingly, study untiringly, and work unremittingly'. While its new capital remains in New Rome, this New World Culture is extending itself to the ends of the Earth to begin the new millennium of today.

History cannot forget the disputes between Monastic Sacred Science and Scholastic Profane Science. The theory of these two Sciences conceived as capable to teach truths contradicting each other disturbed the peace of conscience and the order of social conviviality.

History owes alleviation of these disputes to St Thomas's teaching on the harmony between Faith and Reason and on the harmony between and among the dissenting theories. Each dissenting theory contains both some errors and some truths. Through historical learning and logical debate, all dissenting theories can help mankind to gradually reach the splendor and harmony of all truths, which cannot contradict each other. The conflict between or among theories comes from human hearts, which need time to learn and appreciate the harmony of all truths. '*Veritas veritati contradicere non potest*' i.e. Truths cannot contradict each other. Their harmony comes from same source: the Holy Spirit. St Thomas earned a world reputation for such assertions.

Dealing exclusively with the harmony of Faith and Reason, in the relations of Sacred Scripture to the secular sciences, a general principle of semantics requires that various language types be interpreted each in its own way. Concerning the dissonant language of natural sciences, it is enough to know that St Thomas's method distinguishes three levels of semantics in the biblical language. These levels are (1) interlocutory expression; (2) description of events; (3) signification of ideas. Keeping in mind these levels, the Bible and a natural science may contradict each

other in interlocutory expression in what they say, and in description of events in what they mean, but they can never contradict each other in the signification of ideas in what they refer to. This is because the ideas signified refer to a different domain of subjects and their relations, which is very different from the domain of rational and natural sciences.

As they pertain to different subjects, the affirmation and negation of the same predicates can never contradict each other. In the natural sciences, the ideas signified a deal with the nature and the laws of natural things in relation with each other. In the Bible, the ideas signified focus on the laws and relations of things with God, their Supreme Efficient Cause and Creator. The biblical ideas do not intend to teach natural science in a technical language, formulating their laws of mutual relations. This is a key general principle for enabling the human intellect to solve all conflicts and difficulties when natural philosophy and natural sciences appear to be in opposition to truths revealed by the Sacred Scripture and vice versa. The opposition is apparent in interlocutory expression and in the description of events, while it is not a real opposition in the domain of ideas.

A typical example is Galileo's case dealing with the heliocentric system. In that case, it was not difficult for various astronomic theories in ancient history to coexist with Faith in the Bible. Properly understood, Biblical language and scientific language did not conflict, just as there was no conflict between scientific language and daily language of poetry or interlocutory expression. That is, neither poets nor anyone else could say anything wrong against Galileo when they sang about the beauty of sunrise or sunset because both are true when viewed from different standpoints of reference.

From this, it follows that within the proper domain of subjects and ideas, the science of biblical ideas as a system of knowledge is complete, self-explanatory, self-consistent, independent, and neutral in relation to all natural sciences. An illustration is St Augustine's eloquent proclamation which St Thomas admired: Sacred Scripture teaches us how to go to Heaven, not how the stars rotate around each other. In its domain, each natural science is free to choose its object, method and equipment for rational and reasonable research. On the other hand, Biblical wisdom is capable to counsel science against causing damage to the common good by its unethical use of knowledge and technology.

Special attention is focused on the Principle of Efficient Causality mentioned here above. Philosophy and theology use this principle to

affirm that with the chain of causes and effects there must be a first uncaused cause to cause all other causes in the chain to come to be, to move, and to cause effects observed in the World. This First Cause is the true origin of all things. The philosopher and theologian Emperor Kang-Hsi affirmed this when he wrote his horizontal verse above the gate of the Beijing Cathedral. Asserting the true origin of all things, his verse agrees with the Chinese proverb saying that the stream of multiplication of all things from generation to generation, like any river stream of running waters, must have its beginning in the first fountain head. It cannot be otherwise. To effectuate a chain of effects, there must be a First Efficient Cause. Aristotle calls it 'Primum Movens, Primum Agens' and 'Primum Generans', that is, the First Mover, the First Agent, and the First Generator. Saint Thomas observed, as did Aristotle, that to move, to act and to generate is to give '*esse* of subsistence', that is, to give '*esse* of being a substance'. The second causes when moved from potency to receive the act of '*esse* of subsistence' from the first cause, they identify themselves as substances possessing their '*esse* of subsistence' in the receptive potency of their essence. Here, they show themselves as being composed of '*Esse* and Essence' with the potency of their essence receiving the act of their '*esse* of subsistence'. But, their First Cause is different, precisely in this that the First Cause has its *esse* from its essence, without receiving it from anywhere else. In the First Cause, the 'esse et essentia' are one and the same, while in any other inferior cause the '*esse* and essence' are different realities as 'actus et potentia', namely as act and potency. Each second cause is caused to be in the composition of act and potency. The First Cause, being the pure '*esse* of subsistence in the pure act' is not received by potency, nor limited, nor multiplied by it. Therefore, it is One, Unique, Supreme and Infinite in all perfection. Its '*esse* of essence' is its own '*esse* of subsistence', and vice versa, its '*esse* of subsistence' is its own '*esse* of essence'. In its self-subsisting substance, *esse* and essence are one in the real entity of pure act. As such, it is Supreme, without any higher cause; it is Unique without a second one equal to it. It has its '*esse* of self-subsistence' in itself, from itself, with itself and by itself. It is, therefore, everlasting and eternal. It is the name of God, Yahweh (*Genesis*, 3, 13-14; *S.c.G.*, I, 12). As the First Cause, He creates, guards, keeps, and supports His creatures, with truth, justice, mercy, and liberty. His merciful love surpasses that of fathers and mothers. After the First and the Supreme cause, all other causes are second causes, interconnected and hierarchically ordered. They are inferior. Each one never moves to cause anything

unless it is moved to be existent, to move and to cause something by its action. Its effects are caused by the First Cause to produce further effects. In this chain of causes and effects, it is impossible for any effect to be made without an efficient cause. It is very important to understand this as the heart of the Principle of Efficient Causality.

History knows Philosophers and Scientists of various schools who recognize that it is true that the world had a beginning, but who refuse to admit that there is an external cause for its beginning. As a result of this thinking, they theorize that Prime Matter contains internal energy sufficient to act immanently to start up the evolution of the world and that no external cause is required. In his Physics and Metaphysics, however, Aristotle stated an empirical fact that motions belong to individual substances, not to the World generally considered. The World is an empty name designating a collectivity of individual substances. Among these substances, nothing moves unless it is moved. To move is to bring a subject from potency to act giving it an 'esse' which it does not have. To be moved is to receive an 'esse' from the mover. As nothing is moved without a mover, no effect can be without a cause. In the chain of causes and effects, there must be a First Cause, the First Mover. Even if the World with the chain of causes is eternal, there must a First Cause for eternity. With other Biblical theologians, St Thomas notes the following. If the World is not eternal, it must have started in time since, as the Supreme Total Being, the First Cause has the power to create in any time the total being of any substance composed of potency and act and in any category, spiritual or material. 'Omne agens agit sibi simile'. The total being of the First cause creates the total being of its effect. Wherever there is potency, there can be a succession of time in periodical sequence. So, the Ontology of Being coincides with the Biblical Theology of Creation. Here, the '*esse*' is to be understood as 'esse existentiae' or 'esse subsistentiae' signifying existence or subsistence in act, loaded with effective powers.

Either eternal or temporal, the World owes its existence from its Creator, 'ab extrinseco': from outside.

From all the above, it follows that, the 'esse' of each creature is a gift of God. Its value is most holy and divine. Hence, Moral Science holds that the '*esse*' of each human individual is also holy and divine. It is the central rock foundation of moral, political and civil laws of every family, society, nation, and family of all nations. Respect for human rights and human dignity with all basic liberties is the goal and the criterion for the legitimacy of all public laws and institutions.

Here, the Abstract concludes with Ontology: Visible material things by their nature are composed with matter and form – a hylemorphism of matter and form, similar to the Lee-Qi theory in Neo-Confucianism of Zhu-Xi – (+1220) of Song Dynasty. Nature means essence, or definition of a species. By receiving an '*esse* of subsistence', nature makes up a substance. Substance is a subject of the '*esse* of subsistence'. The collectivity of all the individual substances constitutes the Cosmos, an ordered Universe with a system of genera and species in all the categories of things, showing the Creator's Wisdom and Power. All things are provided for the human mind to choose for possession, for study and contemplation, for doing good and avoiding evil, for utilization and enjoyment, for gaining virtues and merits, and for navigating safely through this world which is like an ocean full of storms and dangers. Relying on the assistance of the Divine Savior, everyone can persevere in the hope to reach the perfection and happiness of eternal salvation in Heaven.

This is a summary of St Thomas's Metaphysics in the Chinese language, outlining the worldview and the philosophy of life. It is my hope that all readers will consult and benefit from my translations. Thank you.

* * *

An epilogue is added here at the end to call attention to the fact that each of the above ten paragraphs in my report contain clear relations to the Philosophical and Theological foundations of Christian understanding of the value and dignity of the creatures in general and of the human nature and person in particular. The timeless truths are so old and so new in time and beyond all boundaries in space as well as deep and wide in spiritual dimensions. The Aquinas's Metaphysics was summarized as a World View and Philosophy of Life, signifying Humanist Wisdom beyond East and West.

I end with a question: 'What term can be an alternative equivalent to the Metaphysical Latin term "Esse" in the context of "Esse per se subsistens" as it occurs in Thomistic writings?'

St Thomas Aquinas is known to maintain a real distinction between 'esse et essentia' in any creature, while only in the Supreme Cause, God the Creator, 'esse et essentia' are one and the same. His Essence is His *esse*, and vice versa His *esse* is his essence. What He is, is His 'esse per se subsistens' in Himself and by Himself. With this precision, as given, my questions is: 'Is there any term in any language that is an alternative and

equivalent to the Latin term 'Esse', naturally besides the 'esse' itself?'. My question is purely linguistic, without philosophical preoccupation, pretension, contention, prejudice. or mixture. The linguistics, which occupies itself with term used in philosophy, is in itself, not a philosophy nor involved in a philosophical bias.

An alternative and equivalent term or terms is needed, because the Latin 'esse' is inadequate, and ineffective, and also defective. It cannot contain nor signify the intensive meaning and the extensive connotations attributed to it by philosophical writings.[1]

[1] Also consult my book 'Critical and Theoretical Inquiry on the Notion of Act in the Metaphysics of Aristotle and Saint Thomas Aquinas', ed. Peter Lang, New York 1992, pp. i-xiv-355. http://www.everyonesaquinas.org

LA *SEMPITERNIDAD* DEL ALMA HUMANA EN SANTO TOMÁS

GABRIEL MARTÍ ANDRÉS

In Thomist philosophy, immortality, being only one, admits many considerations. The notion of *in-corruptibilitas* is a negative notion relative to what is below the soul, to corruptibility. The notions of *transcendentia* and *supratemporalitas* are some positive considerations of immortality, but still relating to what is transcended and to time. Immortality itself is *virtus ut sit semper*, or, which is the same, *vita sempiterna*, that is to say, *sempiternitas in essendo* and *sempiternitas in agendo*, the being and the doing of the spirit, the life itself of the soul.

Durante algo más de cuatro años, me he dedicado a estudiar la inmortalidad en el pensamiento de Santo Tomás. El resultado de mi larga investigación ha sido una Tesis doctoral titulada *La inmortalidad como sempiternidad. Un estudio sobre el ser del espíritu humano en Tomás de Aquino*. En estas páginas voy a resumir las principales conclusiones de la investigación y a esbozar posibles vías de prosecución.

I. Lo supremo del alma humana, aquella parte en la que se da propiamente la imagen de Dios y a la que corresponde propiamente la inmortalidad, es el *spiritus* (*sive mens*). Vayamos por partes.

El *spiritus* (*sive mens*) es la potencia principal del alma, lo más alto en virtud. En tanto que las potencias son las partes del alma, el espíritu es su parte suprema, la que define propiamente al alma humana en su superioridad con respecto a las almas propias del animal y del vegetal. Ahora bien, que el espíritu sea una potencia no implica que sea una potencia particular. Las partes del alma son, como decimos, sus potencias, o lo que es lo mismo, las potencias nutritivas y reproductivas, que equivalen a la parte vegetativa, las sensitivas, que equivalen a la parte sensitiva, y las intelectivas, a saber, entendimiento (con la memoria intelectual) y voluntad, que equivalen a la parte racional. Y el espíritu es esta parte racional. No es una potencia particular junto a la inteligencia, la memoria y la voluntad, sino la considera-

ción conjunta de todas, la unidad de las potencias, o, como Tomás de Aquino dice, un todo potencial, una unidad integrada por las facultades de la parte intelectiva; o, dicho de otro modo, un sistema cuyas potencias están en relación de interdependencia operativa, un sistema que, en cuanto sus facultades particulares son infinitas, está abierto a lo infinito, en crecimiento continuo hacia la última consumación del alma.

Por lo demás, la imagen de Dios y, con ella, también la felicidad, se da en el alma según el espíritu; y es que, además de ser éste la parte suprema del hombre y de ser Espíritu el mismo Dios, el *spiritus* se asemeja a la Trinidad según las potencias y el alma se une a Dios por las operaciones espirituales. Ahora bien, con el término *spiritus* se expresa la inmaterialidad de las sustancias intelectuales. El alma, en tanto que sustancia intelectual, es forma que subsiste en su ser, forma a la que le compete el ser en sí misma, que no requiere de la materia para ser y obrar; está separada del cuerpo, pudiendo ejercer sus operaciones, las operaciones espirituales, sin usar de órgano corporal; es forma completamente inmaterial, y lo es en cuanto a su parte intelectiva. Pues bien, la inmaterialidad es la razón de la inmortalidad (en efecto, nada se corrompe si no es por indisposición de la materia); luego al espíritu, al que corresponde la inmaterialidad, pertenece propiamente la inmortalidad. Con esto, discrepo parcialmente de Josef Pieper, que, en su libro *Muerte e inmortalidad*, afirma que la inmortalidad sólo se puede atribuir al hombre:[1] la inmortalidad corresponde propiamente al espíritu, o mejor, al alma en cuanto espiritual, y, a través de ella, en determinados casos, al cuerpo y, sólo así, a todo el hombre.

II. A partir de las demostraciones – aplicando analógicamente al espíritu humano el procedimiento tomista para conocer a Dios –, y por las vías de la negación y de la afirmación, obtenemos ciertas nociones de la inmortalidad que nos revelan algunos de sus sentidos. Vayamos por orden.

Ante todo, el *demonstrandum* de las demostraciones de la inmortalidad del alma es negativo; en efecto, se demuestra la in-mortalidad del espíritu, la inmortalidad en cuanto mera no corruptibilidad. En segundo lugar, y esto es lo más importante, también el medio de la demostración es negativo, pues el medio más usual en las demostraciones de la inmortalidad es la negación de lo corruptible. Y, por último, ya lo sea por negación de lo corruptible (el cuerpo) o de lo corruptivo (la potencialidad de la materia y la contrariedad), ya lo sea por analogía con algo de cuya inmortalidad hay certeza, ya lo sea por otra suerte de comparación, lo demostrado en todos los casos es que el alma *no muere*: se demuestra que, en cuanto que está ordenada a un fin eterno, en cuanto que es sujeto de verdad, en cuanto que

es recipiente y potencia primeros…, el alma es in-mortal. En este sentido, las nociones que nos aparecen en primera instancia a partir de las demostraciones son puramente negativas. En definitiva, por la vía de la negación, es decir, negando del alma espiritual las imperfecciones propias de lo corruptible, obtenemos por lo menos cuatro nociones de la inmortalidad, a saber, in-corruptibilidad, in-materialidad, in-temporalidad e in-mutabilidad. Son éstos los sentidos ínfimos, por puramente relativos, de la inmortalidad y, sin embargo, por ser los más ilustrativos de la diferencia del alma con el cuerpo, los comúnmente más desarrollados.

Pero entre estos argumentos encontramos aludidas en segundo término nociones que descubren una cierta concepción positiva de la inmortalidad en Santo Tomás, mostrando así que la inmortalidad no es en sí misma negación, como la injusticia o la ignorancia, las cuales carecen de entidad positiva y se incluyen, por tanto, en el ámbito del no-ser, sino que la negación en ella es sólo relativa (a la corruptibilidad). Ello hace posible aplicar la vía de la afirmación. Afirmando del espíritu lo que son propiedades de su esencia, encontramos en Tomás de Aquino por lo menos dos nociones de la inmortalidad: trascendencia y supratemporalidad.

La trascendencia del alma consiste en la superioridad de su ser sobre el cuerpo, pero en una superioridad que es propiedad, que es propiedad de la forma del hombre, que es propiedad de la esencia del alma. La supratemporalidad del alma consiste en la superioridad de su ser sobre el tiempo, pero en una superioridad que también es propiedad de la esencia. Trascendencia y supratemporalidad son, como vemos, ciertas propiedades del alma que dimanan de su esencia. Y son nociones intrínsecamente relativas (al cuerpo y al tiempo respectivamente).

III. Pero ¿qué ocurre con la vía de la eminencia, o mejor, excelencia? Elevando de grado las perfecciones atribuidas al espíritu por la vía afirmativa descubrimos que la inmortalidad es mucho más que mera propiedad: la inmortalidad, en su sentido más alto, es *virtus ut sit semper*, o lo que es lo mismo, sempiternidad, y la sempiternidad es el mismo ser y el obrar del espíritu, la misma vida del alma.[2] Vayamos también aquí paso a paso.

La inmortalidad no es *potentia* ad como la corruptibilidad, sino *virtus ut*. La incorruptibilidad no es un tránsito, no es una potencia para ser siempre, sino un acto, la *virtus* que es siempreidad. Por aquí puede inferirse que la incorruptibilidad (y, con ella, la inmaterialidad) tiene un sentido positivo y ya no meramente relativo, mientras que la corruptibilidad tiene un sentido estrictamente negativo: la corruptibilidad es la carencia de la *virtus ut sit semper*, la carencia de sempiternidad. La *virtus ut sit semper*, la sempi-

ternidad en cuanto perseidad, por lo demás, equivale a la subsistencia, que designa la perfección o absolutidad del ser.

La sempiternidad del alma corresponde propiamente al espíritu, al *spiritus sive mens*. Ahora bien, aplicando analógicamente la vía de la eminencia en su sentido real, descubrimos que la sempiternidad del alma tiene dos niveles, que corresponden a dos grados distintos de realidad: la sempiternitas *in agendo* y la sempiternitas *in essendo*. La mente es un todo potencial, una integridad dinámica, una unidad sistémica funcional integrada por entendimiento (con la memoria intelectual) y voluntad. La inmortalidad en cuanto sempiternitas *in agendo* es esa misma funcionalidad, ese dinamismo, esa actividad interrelativa de las potencias espirituales del alma, una interdependencia operativa, por lo demás, potencialmente infinita, como infinita es la *capacitas Dei* del espíritu creado.

La sempiternidad en el obrar se relaciona con la esencia del alma, pues la esencia constituye el principio de la acción, y lo hace como propiedad. Pero esta sempiternidad es manifestación de un nivel más profundo de sempiternidad que no es propiedad, que no es facultad, sino que se corresponde con el ser del alma (*virtus ut sit semper*), o, mejor, con el ser del espíritu. Se trata de la *sempiternitas in essendo*. Con la *sempiternitas in essendo* saltamos del orden predicamental del espíritu al orden trascendental.

La sempiternidad del ser y la sempiternidad del obrar, siendo dos principios diversos en el hombre, se unen, sin embargo, en la constitución de la sempiternidad del alma. En efecto, la inmortalidad es sempiternidad del vivir en cuanto ser del viviente y de la operación de la vida. Es, en definitiva, *perpetuitas vitae* o vita sempiterna. La *sempiternitas in essendo*, no obstante, en cuanto sempiternidad del ser, es lo supremo y más íntimo de la sempiternidad del alma humana, y sin ella no cabría hablar de sempiternidad en el obrar. La sempiternidad como propiedad natural del alma, la sempiternitas *in agendo*, es auténtica sempiternidad, pero dimana del extremo del ser del alma. Así es, la inmortalidad en sí misma considerada es vida sempiterna y ésta está integrada por la *sempiternitas in essendo* y la *sempiternitas in agendo*, pero se configura desde aquélla.

La inmortalidad, siendo una, admite diversas consideraciones: es incorruptibilidad; trascendencia, supratemporalidad; accidente, propiedad, predicado esencial; pero en sí misma es vita sempiterna. Y con esto llegamos por la vía de la excelencia a la consideración más alta de la inmortalidad del alma. La noción de in-corruptibilidad es una noción negativa y relativa, relativa a lo que es inferior al alma, relativa a la corruptibilidad. Las nociones de trascendencia y supratemporalidad son ciertas consideraciones positivas

de la inmortalidad, pero todavía nocionalmente relativas a lo trascendido y al tiempo. La *virtus ut sit semper* nos presenta la vida del espíritu en su positividad subsistente. Y es que la inmortalidad en sí misma considerada es vida sempiterna, es decir, *sempiternitas in essendo* y *sempiternitas in agendo*, el ser y el obrar espiritual del alma, la misma vida del alma espiritual.

Por lo demás, en cuanto que la inmortalidad, como dice Eduardo Hugon en *Las veinticuatro tesis tomistas*, se sigue de la espiritualidad,[3] también las inteligencias separadas gozan de vida sempiterna. Pero sólo la vida de Dios es vida eterna. La diferencia entre la sempiternidad de las criaturas y la eternidad de Dios es doble. *Per accidens*, se diferencian en que, siendo todas las sustancias espirituales sempiternas por sí mismas, la inmortalidad (sempiternidad) del alma humana y del ángel lo son *ab alio* (tiene principio) mientras que la de Dios (eternidad) lo es a se (no tiene principio). *Per se*, se distinguen en que a la sempiternidad, aunque en sí misma no los tenga, pueden añadírsele antes y después; la eternidad, en cambio, es completamente incompatible con ellos, es absoluta inmutabilidad, el sentido perfecto de la inmortalidad, permanencia en el ser.

IV. Pues bien, esto es lo que dan de sí los textos de Santo Tomás. Hasta aquí llega la letra de sus escritos, que incluso he intentado prolongar al máximo. Pero la doctrina tomista sobre la sempiternidad puede ser esclarecida ulteriormente, aunque ya desde fuera del Aquinate. En efecto, si la inmortalidad es *virtus ut sit semper*, se ha de tratar de una *virtus* para lo inagotable. Esto es lo que Leonardo Polo llama "posesión del futuro".[4] Esta noción poliana permite proseguir la doctrina tomista de la inmortalidad como sempiternitas con total coherencia.

La posesión del futuro es la actividad inmanente del espíritu que nos vincula intrínsecamente con un futuro que no se desfuturiza, con un futuro que es ultimidad, con un futuro que no adviene al presente ni transita al pasado. La posesión del futuro no es posesión adquirida, sino una actividad trascendental que es el mismo ser del alma: para el espíritu, ser es poseer, posesión radical, posesión del futuro. Esto es, según Polo, la libertad, la "libertad trascendental": poseer el futuro es ser libre. Y así, como la vinculación intrínseca con un futuro que no se agota, con un futuro que está más allá del tiempo y del futuro temporal, como la libertad trascendental, puede entenderse desde Leonardo Polo la *sempiternitas in essendo*.

El ser del alma es la sempiternidad y ser sempiterno es ser libre. En este sentido, el espíritu no puede dejar de ser sempiterno, no puede desvincularse del futuro, no puede no destinarse, no puede dejar de ser libre, pero puede decidir el modo de su sempiternidad, puede desplegar su *capacitas Dei* en

más de un sentido, puede decidir el modo de su destinación, puede poseer el futuro de distintas maneras, puede estar o no a la altura de su libertad, puede comunicar o no a su obrar el futuro que posee. Y así puede concebirse desde la antropología poliana la *sempiternitas in agendo*: el hombre puede decidir con sus obras el modo de su inmortalidad, el modo de su crecimiento, el modo de su libertad, el modo de su *sempiternitas in essendo*.

Lo que he resumido en este trabajo, como puede observarse, no son más que los primeros resultados sólidos de una investigación que está abierta. He puesto de manifiesto que la inmortalidad en Santo Tomás no es mera carencia ni accidente, sino que en sí misma considerada goza de una dimensión trascendental y constituye la misma vida del alma espiritual. He profundizado en el conocimiento del espíritu, que era el fin último de esta investigación, descubriendo la inmortalidad (*sempiternitas in essendo*) en su mismo ser. Pero la concepción de la sempiternidad como libertad que, como hemos visto, alcanza a los distintos niveles de la inmortalidad, nos abre un ámbito nuevo todavía sin explorar desde el cual la *sempiternitas in agendo* y la *sempiternitas in essendo* pueden recibir una nueva y más rica elaboración.

[1] Pieper, Josef, *Muerte e inmortalidad*, trad. esp. Rufino Jimeno Peña, Herder, Barcelona 1970, p. 56.

[2] *In libros De caelo et mundo*, lb. 2, lc. 4, n. 5. "Dicendum est ergo quod immortalitas signat vitam indeficientem: vivere autem non solum nominat ipsum esse viventis, sed etiam operationem vitae, sicut intelligere est quoddam vivere, et sentire et alia huiusmodi, ut patet in ii *de anima* et in ix *ethic*. Et ad hoc exprimendum subiungit, haec autem, scilicet immortalitas, est vita sempiterna: propter quod etiam non dicit quod dei operatio sit incorruptibilitas, quae importat solum sempiternitatem ipsius esse, sed dicit immortalitas, ut includat sempiternitatem operationis".

[3] Cf. Hugon, Eduardo, *Las veinticuatro tesis tomistas*, trad. esp. PP. dominicos, Poblet, Buenos Aires 1940, p. 166.

[4] "Nótese bien: la libertad trascendental es la posesión del futuro como tal, es decir, del futuro que no deja de serlo por ser poseído, y que es poseído en cuanto que futuro; se trata de una posesión que lo es precisamente del futuro" (Polo, Leonardo, *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana*, EUNSA, Pamplona 1999, p. 231).

CULTIVAR LA VIDA INTERIOR

JOAN MARTINEZ PORCELL

We live in a technical world. We devote little time and efforts to ourselves because, on the one hand, we think we do not need to add anything else to ourselves and, on the other side, we expect happiness to arrive from outside, not from inside ourselves. The etymological root of the word 'virtue' (from Latin *virtus*) means 'power' or 'vigor' as well as 'perfection' or 'merit' (from the Greek *areté*). As everybody knows, virtue is a habit; in other words, a firm and positive energy which prepares us to achieve the purpose inherent in human nature. Man should harmonize this virtue with the supernatural virtues. The experience of the virtues helps us to find the real meaning of life and the real value of things. Consistency is neither inflexibility nor flattery. The mature person adapts to different situations and resolves problems but not in a crafty or complicated way. The prudent and virtuous person always finds the right place for him/her in each moment and takes part in the development of the common good. He/she is an understanding person, patient with other people, and gives to everybody which is fair. He/she neither destroys human passions nor deprives him/herself of pleasures; on the contrary, the prudent and virtuous person uses and stimulates human passions in the right direction. This is the ideal of perfection: maturity of judgment, emotions and actions.

1. No estamos acabados

Vivimos en un mundo técnico. Es una evidencia fácil de constatar. Las constantes conquistas de la informática y de la comunicación nos dejan sorprendidos y los avances de nuestra sociedad occidental son tan rápidos que, a menudo, nos falta tiempo para digerir los cambios constantes a que estamos sometidos. Pero, en medio de esta riqueza material, se oyen voces que denuncian un progresivo abandono del cultivo de nuestro interior. De hecho, coincide este progreso con un auténtico retroceso de la humanidad. Nunca, como ahora, nos encontramos unos con otros como desconocidos e incluso ignorantes de qué hay en nuestro interior. El microcosmos que es cada uno de nosotros ha quedado tan poco admirado que son muy pocos los que, vaciados del exterior, dedican tiempo y esfuerzo a sí mismos. No invertimos

demasiado en nosotros porque, en parte, pensamos que ya estamos hechos del todo y, en parte, esperamos que la felicidad nos venga del exterior.

Pero no es así. Una de las afirmaciones más cautivadoras de la fe cristiana es reconocer que Dios nos ha creado "inacabados", que, a pesar de poseer una gran dignidad personal y un destino eterno, aún "estamos en camino" y que nos vamos haciendo en cada paso de nuestro caminar. Para que podamos alcanzar el fin que nos corresponde no nos bastan las perfecciones ya recibidas sino que hemos de disponer libremente de ellas.

Pero, cuando nuestra libertad se pone a trabajar este pozo de perfecciones que hay en nosotros, entonces nacen los "hábitos de conducta". El único camino de crecimiento es intentar libremente hacernos poco a poco con nosotros mismos. Los hábitos son muy importantes en nuestro crecimiento humano ya que significan, justamente, el perfeccionamiento que nos hace falta para que nuestra naturaleza no quede permanentemente inacabada. Este deseo de profundizar en nosotros y de dar prioridad a nuestra vida interior se opone a la concepción de la libertad, hoy muy extendida, según la cual somos más libres cuantas menos cosas decidimos. Así, parece que ser libre equivale a no estar comprometido con nada ni con nadie. Como si la libertad fuera dinero y, si no lo gastas en nada, entonces tienes mucho. Pero no es así, porque la libertad no es una "cosa" que tengo sino una manera de hacer lo que hago. Más que un fin la libertad es un medio. De hecho, si no utilizamos la libertad es como si no la tuviéramos. En cualquier caso, es como un juego de cartas. El fin es ganar (o perder) el juego. Pero si uno no se descarta, no gana ni pierde, porque sencillamente no está jugando. Acaba la partida y aún no ha comenzado a jugar.

Esta concepción de libertad nos lleva a un engaño muy frecuente. Consiste en confundir las cosas "naturales", como los árboles que están siempre al margen del camino, mudos espectadores de nuestra vida y las conquistas de "nuestra" libertad, que son fruto de la unión de muchos esfuerzos, como la cultura o la paz, por ejemplo. Un árbol está siempre allí, no hemos de hacer nada ni hemos de pedir nada para que siga estando. Será una herencia fácil de transmitir a las futuras generaciones. De hecho, su existencia es bastante ajena a la mía. Pero la cultura, la convivencia, la paz, el progreso, el respeto de los derechos humanos, son conquistas de nuestra libertad que sólo pueden conservarse si perseveramos en el esfuerzo de hacerlas posibles. Si utilizamos bien la libertad seremos pacíficos, pero también podemos utilizar mal la libertad y matarnos los unos a los otros. Vivir en paz es maravilloso, pero podemos destruir la paz con un comportamiento agresivo. Todos queremos transmitir una sociedad en que se respeten los derechos de todos, pero si no nos esforzamos libremente por

mantener esta sociedad, la podemos perder. No la podremos transmitir a las futuras generaciones como si fuera un árbol, porque no es un hecho de la naturaleza sino un bien cultural; un hecho de libertad.

Es decir, la libertad no puede quedarse como si fuera neutral, como si fuera un árbol, a la hora de escoger qué quiere. Porque en ella misma no es ningún fin, es sólo una forma de hacer lo que hacemos. La libertad se define y toma forma por los fines que quiere alcanzar. Podemos hacer la prueba: si a un joven le preguntas ¿por qué quiere ser libre?, te contestará más o menos que quiere ser libre porque así "puede hacer lo que quiera". El problema comenzará cuando le preguntes: "Bien, pero ¿qué quieres hacer?", y su silencio será la señal de que no lo ha pensado nunca. Nunca como ahora hay libertad, pero nunca como ahora el drama es saber qué hacemos con la libertad, para qué la queremos.

Pues bien, una de las maneras más sublimes y dinámicas de utilizar la libertad es usarla para completarnos. Es una empresa atrayente que aumentará nuestra riqueza interior y nos hará capaces de vivir "por dentro", y no sólo "por fuera", los hábitos que son el resultado de nuestra libertad cuando esta perfecciona nuestra conducta. Son disposiciones que nacen de la libertad y modifican un poco nuestro "natural". Estas disposiciones son estables y nos llevan a hacer el bien con naturalidad y prontitud, y a encontrar alegría interior al emprender las acciones.

Gracias al esfuerzo que generan los hábitos estables de conducta, tenemos la posibilidad de cambiarnos, de entendernos a nosotros mismos como una empresa que hay que ir construyendo correctamente poco a poco y son la manera más fecunda de utilizar la libertad que tenemos. Eso sí, nos hace falta un proyecto. Porque, de hecho, si no hay un fin hacia donde caminar, no podemos hacer camino; si no existe un proyecto personal que alcanzar, tampoco hay construcción o acabamiento de nosotros mismos. Y es que, hasta ahora, sólo hemos afirmado que los hábitos son disposiciones estables de nuestra naturaleza, pero aún no habíamos dicho que la libertad puede disponerse bien o mal respecto de su fin. Por eso, los hábitos pueden ser buenos (y entonces se llaman "virtudes") o malos (se llaman "vicios") respecto del fin último de la persona.

Dios tiene este proyecto de hombre. Los creyentes sabemos que sólo El puede tenerlo ya que es su creador. Este fin último de la persona que hemos de alcanzar libremente nos lo ha mostrado en Jesús, su Hijo. Por eso, no es verdad que la moral cristiana sea un cúmulo de negaciones o prohibiciones totalmente arbitrario, bien al contrario quiere inspirar en nosotros el deseo de la virtud en tanto que disposición estable para hacer el bien según el modelo de Jesucristo.

2. El vigor del alma

La raíz etimológica de la palabra "virtud" (del latín *virtus*) significa "fuerza" o "vigor", y también "perfección" o "mérito" (del griego *areté*). Como ya sabemos, son un hábito, es decir una energía positiva y firme, una disposición estable para realizar actos buenos. Entretenidos en el trabajo interior de alcanzar estos hábitos buenos, hemos de distinguir entre virtudes sobrenaturales (llamadas "infusas") y naturales.

Dios ofrece a toda persona un fin sobrenatural. Nos propone como fin de nuestra existencia llegar a ser un poco como Él. El término de nuestra existencia es llegar a contemplar a Dios y esto sobrepasa totalmente nuestras fuerzas. Necesitamos para conseguirlo, unos hábitos proporcionados a este fin que no dependen de nosotros. Son las virtudes "infusas" de la fe, esperanza y caridad.

Decir que estas virtudes son gratuitas no significa que no haga falta una cierta disposición para recibirlas, una especie de apertura a la acción de Dios. Hoy, influenciados por un ambiente "anti" a muchas personas les falta aquella "buena voluntad" que sea receptiva del don de Dios, sin el cual es más difícil creer. Se trata de una situación parecida a la "sed" de la Samaritana en su diálogo con Jesús. Es evidente que el acto de fe que ella hará después es fruto del "don de Dios" ("Si conocieras el don de Dios!"). Pero también es cierto que aquella mujer tiene "sed" y no huye de las consecuencias de escuchar a aquel "profeta" que finalmente reconoce como "Salvador". Tener un corazón preparado, poseer aquella buena voluntad, aquella sed de escuchar, son actitudes que nos disponen a recibir el don de Dios, actitudes que a menudo, encontramos en los pobres y sencillos de corazón...

Además de las virtudes infusas, podemos alcanzar también unos hábitos naturales que nos capacitan para conseguir el fin proporcionado a nuestra naturaleza y que habremos de armonizar con las virtudes sobrenaturales. Como se ve, esta distinción entre virtudes sobrenaturales y naturales no es nada banal. Hay quien no la hace y se empeña en entender las cosas sobrenaturales aunque no tenga fe. Eso es tan difícil como disfrutar de una película china sin saber chino o, mejor, como subir a la torre Eiffel sin ascensor ni escaleras. Para las cosas sobrenaturales hace falta la luz de la fe, como para escribir necesitamos de palabras. De hecho, cuando opinamos sobre Dios, sobre Cristo o la Iglesia sin fe, sólo con discursos naturales, hay una apariencia de racionalidad, pero es sólo apariencia. Hoy está muy extendida esta especie de *gnosis* cristiana, como si la fe fuera una consecuencia

directa de nuestro razonamiento humano o de nuestra voluntad de acción, o como si se tratara de cualquier aprendizaje humano o pedagógico.

Si no armonizamos bien lo sobrenatural con lo natural, tenemos la persona fideista (y muy piadosa) que cree sin querer entender nada y esto no es normal, porque todo el mundo quiere conocer mejor aquello que ama, o bien la persona naturalista que convierte el misterio en un absurdo. Últimamente tenemos una fuerte influencia del naturalismo que nos lleva a ridiculizar todo aquello que nos sobrepasa. Dios sería una Energía impersonal (un "super E.T." impersonal); Cristo un predicador con un buen mensaje; la Iglesia una agencia de servicios, la oración cristiana una terapia de grupo, la moral de virtudes una imposición eclesiástica, etc.

En la pedagogía de la fe hemos de evitar el riesgo del naturalismo, que proviene del deseo noble, pero imposible, de que la fe se genere espontáneamente de la reflexión compartida o de compromisos voluntaristas. De hecho, la fe no puede nacer si no es por el impulso de la gracia como don gratuito de Dios. También es naturalismo la traducción sistemática del mensaje revelado como si fueran sólo un conjunto armonioso de valores humanos.

Hasta ahora hemos visto como los hábitos son fruto de la libertad, pero ahora podemos añadir también que los mismos hábitos – buenos o malos – influyen en la libertad y nos acercan o alejan del fin que intentamos alcanzar. ¡Qué bueno es podernos construir! ¿Por qué no le dedicamos más tiempo y esfuerzo? Se trata de una práctica que puede llegar a ser casi natural, y que nos puede hacer descubrir una alegría muy profunda y duradera.

Con las virtudes cada uno de los esfuerzos que hacemos para alcanzar nuestro fin, en vez de caer en la nada, se queda con nosotros. Nuestra alma, al igual que nuestro cuerpo, tiene su historia. Conserva el pasado para gozar de él y utilizarlo en un permanente presente. Es lo que queremos decir al hablar de "vida interior"; la capacidad de construir y dinamizar las actitudes más íntimas que nos definen como personas y nos animan como creyentes a alcanzar nuestro último fin.

Es cierto también que los hábitos no surgen de la nada. Hay en nosotros unas disposiciones constitutivas que los hacen posibles. Las más importantes son la inclinación a conocer la verdad, que hace posible la sabiduría o ciencia, y la tendencia a obrar el bien, que hace posible que la libertad pueda ejercitarse en acciones concretas. Estas dos tendencias sufren también la debilidad que nos es congénita. El entendimiento puede equivocarse y la voluntad puede obrar el mal.

Antes hemos hablado del proyecto divino sobre el hombre, sin el que nuestro fin quedará en la oscuridad. Es importante recordarlo de nuevo

porque a menudo se confunde lo que es "espontáneo" y lo que es "natural". "Espontáneo" puede ser cualquier conducta que proviene del nacimiento, pero eso no quiere decir que sea necesariamente "natural". El creyente sabe que lo "natural" le viene dado en el proyecto de hombre que Dios le manifiesta en Jesús y que él quiere libremente alcanzar. La cleptomanía (tendencia a apropiarse de lo ajeno) o la ludopatía (engancharse al juego), pueden ser tendencias espontáneas pero no naturales, porque no manifiestan lo que el hombre ha de ser o conseguir con su conducta.

También es cierto que según esto la persona no autodefine los fines últimos de su propia naturaleza. El creyente agradece la luz de la fe que le permite conocer bien quién es y porqué está en este mundo. Esto, lejos de quitarle libertad, le da la posibilidad de afrontarla de una forma nueva y fecunda. Sin esta luz, es lógico que las conductas más espontáneas se tomen como las más naturales de todas. Así queda empequeñecido el vuelo del que es capaz nuestra naturaleza cuando acepta el proyecto que Dios tiene sobre ella.

En la consecución de las virtudes influye mucho que nuestro deseo sea serio y que nuestra voluntad lo quiera de verdad. Sobre todo en el campo afectivo no se cultivan las virtudes con un solo hecho aislado. Dada la importancia en este campo es muy importante la perseverancia en un esfuerzo continuado. Esto significa también que es más importante la determinación básica o fundamental que no el éxito o el fracaso en cada paso. A veces, habrá que aceptar un retroceso pero no caer en el cansancio o el abandono.

3. Las virtudes intelectuales y morales

No hay que despreciar las virtudes intelectuales. Aunque hay que evitar los intelectualismos naturalistas, es verdad que la virtud nos da la posibilidad de encararnos correctamente en el descubrimiento de la verdad. Nos rodea un ambiente de un cierto desprecio de la razón. De hecho, los sentimientos y las emociones nos sacan ventaja. El entendimiento "es la virtud de los primeros principios que nos permite conocer las cosas evidentes". La "ciencia" ayuda a razonar correctamente en un ámbito particular del conocimiento. Y la "sabiduría" nos ayuda a saber las causas últimas de una cuestión.

Ser hombres o mujeres "inteligentes" y "prudentes" querrá decir que intentamos con prontitud resolver las cosas urgentes; que tenemos un gran deseo de aprender aprovechando la experiencia de otros, que sabemos preguntar y pedir consejo, y que estamos atentos en todas las circunstancias.

De las restantes virtudes morales las más conocidas son la justicia la fortaleza y la templanza, con todas sus manifestaciones. Sin virtudes esta-

ríamos obligados a comenzar de nuevo en cada momento, pero la virtud es una especie de confirmación estable en el bien porque afecta a las raíces del alma y es fuente y energía de buenas acciones. Dar por supuesto que nuestras acciones acaban en la nada implica una valoración muy pobre de nuestra libertad. Esto querrá decir vivir en una inmediatez que no nos deja alejarnos suficientemente de la vida de los sentidos y nos deja aferrados a la facticidad pura y dura de las cosas. De hecho, valemos más de lo que nos propone esta visión desenfocada. El compromiso estable en las buenas acciones va creando en nosotros poco a poco una "segunda naturaleza" que es capaz de actuar con facilidad, prontitud y gozo.

Y es que el comprometerse no es el enemigo de nuestra libertad, sino al contrario, el hombre no es libertad sino que tiene libertad. Para hacerla efectiva sólo hay un camino, que es determinarla, comprometerla en algo determinado. La pura pasividad de quien "se lo mira" sólo es la pasividad del espectador y no de quien es el protagonista de la propia vida. La vivencia apasionada de las virtudes nos aporta la gran ventaja de modular las inclinaciones innatas. Para muchas personas se trata de un mal la constatación de unas disposiciones naturales que no siempre gustan. Hay quien es muy pasivo, o nervioso, o apasionado. La virtud, sin cambiar este natural, lo modula e integra harmónicamente, consiguiendo una personalidad madura.

Ninguna virtud se da aisladamente, sino que siempre se da un crecimiento harmónico de las virtudes. No es la armonía de las matemáticas, pues se trata de cosas vitales, sino la armonía que hay en un tejido bello en el que cada costura complementa la anterior. Esta armonía es el buen regusto de la madurez humana que nos aporta estabilidad de ánimo, capacidad de tomar decisiones ponderadas y una manera recta y justa de juzgar las situaciones.

4. Camino de madurez

La vivencia de las virtudes nos ayuda a descubrir el verdadero sentido de la vida y el valor auténtico de las cosas. La coherencia no es un problema de rigidez ni de adulación. La persona madura sabe adaptarse a las situaciones y resolver los problemas sin astucias ni complicaciones. La persona prudente y virtuosa sabe encontrar el lugar que le corresponde en cada momento, participando en la construcción del bien común. Es comprensiva y paciente con los demás, dando a cada uno lo que le corresponde. No ahoga las pasiones ni quiere privarse de todo goce, sino que las esti-

mula en la dirección acertada. He aquí el ideal de perfección: la madurez de juicio, de la afectividad y de la acción.

Pero el pecado, que es una "disminución del mismo hombre" (*GS* 13) nos impide a menudo alcanzar la propia perfección. La libertad buena que tenemos ha quedado disminuida, herida por el pecado, inclinada al mal. Cristo nos libera de esta esclavitud. Y así como vemos que la gracia (don del Padre) nos es absolutamente necesaria para realizar los actos sobrenaturales, también ahora vemos que es necesaria para poder cumplir el fin que, en principio, podríamos alcanzar por nosotros mismos. Y además, después de recibir el don de la fe, las mismas capacidades naturales quedan aumentadas y potenciadas de forma extraordinaria. La prudencia tiene una penetración más viva. Ya no actúa sólo bajo la guía de la razón, sino bajo la luz de la fe. Muchas actuaciones de gran generosidad y entrega a los demás (de mártires y misioneros) sólo pueden entenderse desde esta novedad radical de la fe.

De hecho, el naturalismo suele pecar de ingenuo, porque no valora suficientemente la fuerza del desorden que ha dejado en nosotros el pecado. Si dejamos a un niño bajo el único influjo de sus pasiones, llegará a ser un salvaje. La apariencia victoriana de conseguir fácilmente el bien no es demasiado realista. Nos hace falta reconocer la necesidad que tenemos de ser salvados.

5. La virtud de la fe

Conviene fijarse en el acto de fe, porque es la virtud más radical, la madre de las demás, y porque es la que, más directamente, nos permite huir de todo naturalismo y establecernos con normalidad en aquel nivel en el cual Dios desea que vivan sus hijos: el nivel gratuito y sobrenatural de la filiación divina.

El acto de fe es la culminación de un proceso interior llamado "conversión" o, también, "justificación". Este camino lo han de recorrer todos, tanto los que recibieron el bautismo de pequeños y han crecido en el seno de una familia cristiana como aquellos que han sido bautizados en la edad adulta. Todo ser humano necesita de una primera conversión que nos dispone para ser introducidos en la amistad con Dios, o estado de "gracia". Después, y a pesar de esto, habremos de realizar sucesivas y nuevas conversiones constantes en nuestra nueva vida de creyentes.

En el origen del acto de fe intervienen diversos factores por parte de Dios y por parte del hombre: el entendimiento y la voluntad y toda la per-

sona, la Revelación, la gracia y el amor de Dios. A menudo estos factores se entienden mal y de aquí provienen muchos malentendidos sobre la fe y las virtudes. Si estructuráramos estos actos que constituyen el acto de fe podríamos destacar cuatro momentos: el juicio de "credibilidad" (es razonable creer, puedo creer); el juicio de "credendidad" (he de creer, hace falta creer); la decisión de la voluntad (quiero creer) y, finalmente, el asentimiento del entendimiento (creo). Esto no funciona como cuatro actos mecánicos ni tampoco reflejos, sino que es un análisis para entender mejor los factores que intervienen en el acto de fe, en tanto que proceso vital y único. Podemos decir que este análisis deja claros los diversos elementos de la razón, libertad y gracia (si puedo creer pero no quiero, no creo, si quiero creer pero no puedo, tampoco, si puedo y quiero pero Dios no me mueve, tampoco creo).

En el primer momento no es necesaria la intervención de la gracia sobrenatural. Esto es muy importante, porque quiere decir que hay razones para creer, es decir, que cuando el creyente cree es porque tiene motivos suficientes y razonables que dan certeza a su asentimiento libre. Es verdad que no se trata de evidencias sino de certezas libres, pero el acto de fe es un acto humano y como tal plenamente responsable y razonable. Últimamente la Encíclica *Fides et Ratio* nos ha explicado muy bien la importancia del estudio de estas razones. Vale la pena esforzarse en asumir estas razones que nos ayudan a creer, a dar razón de nuestra fe y a poder mantener un diálogo religioso responsable y desacomplejado.

Con el estudio religioso podemos constatar la existencia de Dios; el hecho de la Revelación, la autenticidad de los textos bíblicos, la credibilidad de la Iglesia, etc. Durante muchos años se decía que uno tenía que creer con la fe del carbonero, pero hoy podemos añadir que no todos son carboneros, que hace falta una fe a la medida de las necesidades culturales y ambientales propias de cada uno. Creer es entonces un acto plenamente humano, aunque es cierto que necesitamos del auxilio de la gracia, no es menos cierto que en nada queda violentada nuestra razón ni su fuerza directiva de la vida.

En el juicio de credendidad se da el paso al Dios que hay que amar, con entrega y confiadamente. No está demasiado claro en el consenso de los teólogos si hace falta o no una ayuda especial de Dios en este momento del acto de fe. Podríamos decir que, para afirmar en general que "hace falta creer", no haría falta ninguna ayuda de la gracia, pero que otra cosa es decir que "a mí" "me hace falta creer". De hecho, cuando la razón adivina que detrás de su asentimiento la propia vida será del todo diferente, entra en juego aquel misterioso juego de la libertad en el que Dios siempre está presente.

No hay que pasar por alto el papel que tiene aquí "la autoridad". Es una palabra que puede sonar "negativa", pero que en sí misma debe distinguirse de todo tipo de autoritarismo o imposición. Para que sea posible la "obediencia de la fe" hace falta poner la confianza, fiarnos de Dios. Y esto es imposible sin autoridad. El hecho de la *auctoritas* tiene mucha importancia en cualquier "creencia" o proceso intelectual de tradición, pero ha quedado muy dañado en la visión racionalista de la fe, en la que las verdades no se creen en la medida en que son garantizadas por Dios que las revela, sino por el sentimiento de unidad o belleza que genera su cosmovisión. Que la fe sea incondicional, sin limitaciones, sin reservas, quiere decir que es falso que se pueda creer en parte, un poco o sólo algunas cosas. A menudo esto lo ha olvidado el creyente contemporáneo que ha colocado en un criterio ideológico el hecho formal de su acto fiducial. Podríamos decir que este hombre tiene por verdaderos los contenidos de la fe "de manera diferente al de la fe". El creyente actúa entonces más como filósofo que como verdadero creyente.

¿Cuándo es más "adulto" el cristianismo? ¿Cuándo pretende una fe ideológica puramente natural? ¿O cuando – como el niño – acepta la formalidad y la totalidad de la fe en base a la confianza y a la mediación de la *auctoritas*? El asentimiento de fe no es adhesión ideológica, porque descansa en la fe que se entrega. No se trata de que el creyente esté menos seguro de aquello que sabe. Está igual de seguro y su acto es igualmente incondicional. Sólo se trata de una seguridad libre en la que la ausencia de evidencia se suple por aquello bueno que sabe que es creer. La buena disposición del hombre que se sitúa respecto a Dios en una actitud de filial apertura, de sumisión y de acogida es fundamental en el acto de fe. De hecho, en todo tipo de comunión existe esta actitud. Veamos, sino, la relación que existe entre el niño y el adulto, o la que se da entre el alumno y el maestro. Es aquella actitud que fomenta la virtud de la piedad y que consiste en hacer atractivo para el hombre el bien espiritual que significa Dios. Pascal ya advirtió que existía un diálogo interior por el que la verdad se descubre deseable o verdadera en la medida en que la acogemos.

Los dos momentos que ya hemos estudiado (puedo creer y hay que creer) pueden ser realizados con nuestras fuerzas con ayudas puntuales, pero los dos últimos (quiero creer y creo) son realizados bajo el influjo misterioso de la gracia de Dios. Sin la decisión de creer y el asentimiento de la inteligencia, el acto de fe no podría incorporar el entendimiento, la voluntad y toda la persona (también el sentimiento) a la verdad y el amor de Dios.

Así pues, a modo de resumen, podemos decir que la fe es un don de Dios, una virtud sobrenatural infundida por Dios en el alma. Que hay moti-

vos razonables que preparan y justifican la abertura del espíritu a la fe. Que la fe es fundamentalmente un sentimiento libre a la verdad revelada por Dios (creo "en" Dios y creo "a" Dios). Que se trata de un tipo de aprehensión intelectual, no una tendencia ni un sentimiento ni una experiencia confusa. Que al acto de fe le hace falta la voluntad de adherirse en virtud de la autoridad (en el sentido fiducial de la confianza). Que la voluntad mueve al entendimiento en un acto libre. (Cuando se dice que no es un acto de la razón se quiere subrayar que no es "sólo" de la razón, es decir, que no se trata de un acto puramente especulativo). Que la fe es posible gracias a un acto voluntario, una decisión de querer creer, porque es razonable hacerlo, humano, hermoso, bueno. Que la fe es libre ya que los misterios no son evidentes. Y que tanto el asentimiento de la razón como el influjo de la voluntad están determinados por la gracia.

VERITAS SEQUITUR ESSE TRUTH AS A CONSEQUENCE OF THE EXISTENCE OF THINGS

ANDRZEJ MARYNIARCZYK

In this paper the fact was emphasised that the question about the truth, about its source and mode of existence, appeared at the time of the ancient Greeks along with the question about being. For this reason studies on both being and truth are metaphysical tasks of outstanding importance. This is because truth means 'that which is real', and Greeks defined as real 'that which always is and knows no birth or death'. Ancient philosophers defined this kind of consideration as 'a giant's struggles', that is, as great and difficult undertakings. In time these studies assumed the shape of a controversy that mainly consisted in connecting or disconnecting truth from being. In order to settle this controversy and to declare oneself for one of the solutions, one has to consider the whole context in which the problem of truth appeared, as from the historical perspective one can see better originality and at the same time soundness of one of the most interesting solution of the controversy that appeared in the 5th century. This solution was formulated as the short sentence: '*veritas sequitur esse rei*' – 'truth is the consequence of the existence of things'. This solution did not appear as '*deus ex machina*' but it followed the whole experience and tradition of ancient and medieval philosophy. In the context of this experience, Thomas Aquinas's solution may be properly understood as accepted along with the consequences – both theoretical and practical – that it involves.

The question of truth, the source of truth and how truth exists, appeared among the ancient Greeks along with the question of being. For this reason, just as the investigation of being is the primary task of metaphysics, so is the question of truth. Truth designates that which is real, and real was 'that which always is and knows neither birth nor death'. The Greeks called this sort of investigation a *gigantomachia*: a struggle with giants, which means that it is a great and arduous undertaking. Over time these investigations took the form of a dispute, in which one side connected being and truth, while the other side separated them. The dispute was

whether the ultimate source of truth was being or reason. Each response had not only theoretical, but also practical consequences.

Today, with the perspective of time, we see that wherever man has divorced his cognition from being and made his own reason into the ultimate source and creator of truth, he inevitably lapses into nihilism. This situation compels us to reconsider the problem of being and cognition. It encourages us to join in the 'third voyage', to redeem philosophy itself, the same direction taken in the 13th century by Thomas Aquinas. It is a way that has been rejected in modern and contemporary times. The important thing in the third voyage is to make really existing being our base and our guidepost in philosophy. The reason guided by the truth of things (*recta ratio*) then becomes genuinely rational, as does the whole of philosophy. In my talk I would like to discuss once again the problem of the source of truth. In searching for a solution to this problem, I will look at the proposition presented by Saint Thomas Aquinas in his metaphysics of real being.

1. What is truth, and why is there truth

In the search for the sources of truth, Thomas leads us to the 'plateau' of existing beings. Beings are concrete and individual.[1] Their individual acts of existence determine their individuality and concreteness. For this reason, individual things represent themselves and not merely some species or genus. The form (or essence) and the content (matter) of their existence is composed with existence in individual things. On the 'plateau', Thomas tells us to look at each concrete thing, as 'inter duos intellectus constituta'[2] – set between two intellects. One is the Intellect of the Creator, the other is the intellect of man. The Intellect of the Creator is the measurer (*mensurans*) in relation to things; and so it defines and establishes truth. The divine Intellect is not measured in itself (*non mensuratum*), nor is it determined by anything else. It is the source of the existence of each and every thing and thus also the source of every truth. The Creator is He who defines and assigns truth to things, somewhat like an artist to his works. Thus, each and every thing that is called to existence realizes in itself a particular truth that expresses the idea of the Creator.

In turn, the natural thing is both 'measured and giving measure': it is defined with respect to its truth, but it also defines truth. This means that in things that an idea has been composed together with their existence, that each existing thing realizes an idea or thought within itself. The second

intellect, the intellect of man, is merely that which is 'measured', but does not itself provide the measure in relation to natural things. The human intellect is 'mensuratus non mensurans',[3] and truth is found in the human intellect in a secondary or derivative way.[4]

What is the truth, and where is the source of truth? Truth is the measure set by the Creator in things, and the knowing intellect is that which is measured by things. This applies in an analogous way to the human producer as a quasi-creator. Let us take note of Thomas's first discovery, which will be a key to understanding truth. Although Thomas, just like Aristotle, distinguished the order of the existence of being and the order of our cognition of being, he still emphasized that it was one and the same measure by which the individual thing had been measured by the Creator (or human artisan), and which gives measure to our intellect. The Creator called individual things to being according to particular individual ideas, not according to general ideas. For this reason, the truth of the being of a thing and the truth of our cognition of a thing is one and the same truth. Moreover, the order of the existence of things and the order of cognition are not mutually opposed, but they are inter-related. The truth that is composed with existence in things is that which causes cognition, hence cognition is the result of the truth that is within things (*veritas sequitur esse rei*).

Before arriving at this, Thomas first had to show that the world does not possess within itself its ultimate reason for existence. Since this is the case, the world and everything in it had to be called into existence by the Creator. Thomas also had to demonstrate that creation is the act of the Creator's Intellect and Will, by which he calls things to existence. Furthermore, creation not only concerns the fact that things exist, but also what things are and their mode of existence. For this reason, the Provider of the existence of being, says Thomas: 'is the cause of individual things both with respect to their form, and with respect to their matter ..., and He predetermines all individual things'.[5] Individual things were called to existence not according to any general ideas, as those who came before Thomas thought, but precisely in accordance with individual ideas. The calling of beings into existence takes place in and through the thought of the Creator. At the same time, this thought concerns the fact that the thing exists, what it is, and how it came into existence. The thought of the Creator permeates the whole of the being that comes into existence. The Creator 'thinks things'.

Thomas devoted his most mature work – *De Ideis* – to this question. It is the work that earned him the title of Magister. In this work, he presents completely and in detail his understanding of ideas, and of the act where-

by things are called into existence according to individual ideas. In this treatise he shows why both Plato and Aristotle did not accept ideas of individual things, but only of species and genera. One of the reasons why they did not accept individual ideas is that, according to Plato and Aristotle, ideas do not have the power of producing matter in lower being, but only of producing forms. Another reason is that ideas refer to that which 'exists per se'. This is why only species exist, as stable, eternal and identical in themselves, but individual things do not have being. Thomas rejects this understanding of ideas as a priori and as implying a certain accepted theory of knowledge, and he points to the ideas of individual things, which are the causes of the existence of material and concrete things. This will follow primarily from Thomas's discovery of a new cause for the coming-to-be of things, which is the efficient cause of the Creator.[6]

Thomas will prove that the Creator 'is the cause of individual beings both with respect to their form and with respect to their matter ... For this reason it is necessary for us to accept the existence of ideas of individual things'.[7] For this reason, together with existence, all the measures of things are established according to the Idea or Thought of the Creator. There is nothing in a thing that is not intended by thought of the Creator and permeated by that thought. The result is that the world of persons and things possesses complete intelligibility or knowability. On this account, the essences of things can be known, as well as their elements, such as matter and structure. Philosophers before Thomas Aquinas did not think this way. For them, matter by its very nature was unknowable, and so the entire material world was unknowable. All that could be known was the form and structure of things. Thomas, for the first time in the history of philosophy, could refer to the complete intelligibility or rationality of the world. The world is intelligible because,

> all effects, both primary and secondary, are derived from their prior definition (in the mind of the Creator). Thus we accept ideas not only of the first beings, but also of secondary beings, and by the same token, of substance and accidents, but of different accidents in different ways. Squareness and like accidents are of this kind.[8]

Thomas's discovery of being as an individual idea completely determined or measured by the Intellect of the Creator, together with the bestowal of existence upon being, fills the hiatus that arose in Aristotle's theory of knowledge between the individual being and our cognition of this being. According to Aristotle, individuality does not constitute the 'truth of things', since the basis of individuality was matter, and matter is unintelligible. For

this reason individuality and matter do not enter into our cognition of things, but we may know only that which is general and immaterial.

The solution proposed by Thomas was revolutionary, both for how we understand being and how we regard the possibility of knowledge of being. Individual things arise in accordance with individual ideas, and as such they can be known. The act of existence is always the act of an individual being. The act of creation is precisely the continuation of individual beings in accordance with individual ideas. We may think of this act as 'thinking things' or 'thinking in things' and not thinking in generalities, as Plato, Aristotle and Saint Augustine supposed.

Thus, the truth of the individual thing cannot be basically different from our cognition of the thing. The truth, in which the human intellect participates, is not the result of cognition, which is what Aristotle believed, but on the contrary, cognition is the result of a truth – 'cognitio est quidam veritatis effectus'.[9] This was a completely new and revolutionary approach to the question of truth, in comparison with the Aristotelian theory of cognition. The intellect, as Thomas says, 'is measured by the truth of things'. The truth of a thing is a concrete and individual thought or idea that is composed with the thing and called into existence together with the thing.

As a result, knowledge is something more than *adaequatio*, it is above all a perfection of the one who knows. Knowledge becomes an important moment in the actualization of man's life as a person.

2. Truth as the measure of the thing

Thomas provides a very original description of truth. Truth is the measure of the thing – *mensuratio rei*. Thomas does not choose these terms by accident. He wants to leave behind the understanding of truth as a being, value or effect of cognition, and he wants to connect truth with the individual act of existence of things.

The word *mensura* (measure) or *mensuratio* (measurement, determination) leads us to conceive of truth as an individual 'determination' of being. For this reason truth is determined not only by an act of the intellect in agreement with the form of a being (the specific form), as Aristotle thought, or the act of inspecting some ideal exemplar, as Plato thought, but rather, truth is the measure of a thing read by the intellect, and by this reading the intellect becomes perfected, and thereby measured. The truth permeates the whole of being, both form and matter, both essence and the existence

of essence. We see this by looking at how a thing is produced by art. The artist establishes not only the general ideas of things, but also selects the type of material, its colour and size, etc. We may note that the artist makes a selection of his material, he does not create it in the most basic sense. In this way in the thing produced (whether a painting, a chair, a table) the artist establishes the thing's measure (the truth) together with its entire endowment of content.

This fact shows the originality of Thomas's thought. When Thomas describes truth as the measure of the really existing thing, he in turn connects truth with the individual being. He who establishes measure in the thing is the Creator (God) or the producer (the human artisan) or the thing. This is what is called ontic truth, the truth 'created' by an intellect. This entails a very important change in how we understand individual things. Individual things (and only individuals are real) bear within themselves and realize in their existence a thought (and thus, the truth). This is expressed in the fact that every truth is from the Creator, God, or in the case of produced things, from a human artisan. In turn, the truth that is composed into things, that which is called metaphysical truth, is that according to which the thing is measured and which measures the knowing intellect. The intellect that comes to know the truth does not establish the truth, since it is merely measured by the truth of things and comes into agreement with this truth. This is what is called logical truth.

We see, then, that in each being there is a truth (a thought) that permeates everything that the being is, everything from which it is made, by which it is, and the purpose for which it exists. For this reason, Thomas writes:

> matter is caused by God ... However, it is cannot be accepted that primary matter by itself had in God an idea distinct from the idea of form or of the composite being, since an idea in the strict sense refers to a thing, insofar as the thing can come into existence. Matter, however, cannot come into existence without form, nor the reverse. Therefore an idea in the strict sense cannot correspond only to form or only to matter, but one idea corresponds to a whole composite being, and this idea has the power to make the whole both with respect to form and with respect to matter.[10]

We see then, that Thomas presents the problem of matter differently than Plato and Aristotle. For Plato, matter is the eternal place whether the Idea is reflected, and for Aristotle matter as such is something indefinite, the eternal and primordial stuff of the world. Thomas regards matter as originating from the Creator, and matter appears when concrete beings are

called into existence. On this basis, we may say that every individual being is determined by the reasons of being which form the truths of things. There are the material, the formal, efficient and final reasons.

These reasons show that the genus of matter, its structure, quality and so forth are not accidental for any given being. It is not a mere accident that man has a body and that this body is such as it is. It is not an accident that a house is made of bricks rather than paper or flour, and that in any particular thing there is this and not some other quality and structure of matter. Just as the artist produces a work out of the right material and together with the material, which he did not call into existence but merely transforms, so the Creator calls the world into existence and particular things, and He creates together with them the matter that is right for them. Furthermore, matter is not a being by itself, but a cause of being, as is the opinion of those who hold that the world is completely subject to a process of evolution. Matter is subordinate to determinate beings when they are called into existence. Form is also ordered to the creative intellect, which is the intellect that measures or establishes the truth, and the same may be said about the end that is inscribed and grounded in things.

We see then, that the truth permeates and determines the whole of being. This is expressed in metaphysics as the principle that being and truth are interchangeable – 'ens et verum convertuntur'. All that is being is also thoroughly permeated by thought.

3. Truth is the measure of the intellect. The personal dimension of truth

Along with Thomas's understanding of truth there appears a specific understanding of cognition. Cognition is not merely *adaequatio*, but something more. Cognition is first and foremost a perfection of a personal being. This is because the truth is not the result of cognition, but rather, cognition is the result of the truth: 'cognitio est quidam veritatis effects'.[11] If there were no truth in things, there would not be any cognition.

Thomas also avoids any 'reification of truth', which is treating truth like a being unto itself. He also avoids the instrumentalization of truth, that is, treating truth exclusively as a means of liberation, or the logicification of the truth, whereby truth would be treated merely as an effect of cognition. For this reason he specifically described truth as a measure, thanks to which the natural thing is measured and measuring (*mensurata et mensu-*

rans). The truth that we know is the measure by which our intellect is measured and directed to the cognition of a being. The truth is then a consequence of the measure of a being's existence. As Thomas says: *Veritas sequitur esse rei*. Thus the truth that is given to man is not merely derived from cognition or thought, as is commonly accepted today, but together with things it is given to man. In this connection, Thomas writes:

> cognition takes place through an assimilation of the one cognizing to the thing that is cognized, such that this assimilation is the cause of cognition, as for example, when our vision knows a colour because it is disposed to this by the cognitive form of the colour.[12]

Cognition itself 'is a certain effect of the truth (quidam veritatis effectus)'.[13] Here Thomas notes:

> the essence of truth is realized formally. This is what truth gives to being: the commensuration or accord of thing and intellect, and it is from this commensuration that our cognition of thing results, as was said. Thus, in this way the being of a thing precedes the concept of truth. Cognition is thus the result of a certain truth.[14]

Thus, in order to resolve the doubt of those such as Descartes who sought the sources of truth in thought, or Kant who sought it in the structure of the intellect, Thomas writes that 'being cannot be conceived without truth, because being cannot be conceived unless it corresponds to, or agrees with, the intellect'.[15]

Let us note that the truth that is grasped in the act of cognition (the effect of this accord) is accidental in relation to the truth of the thing. Thomas writes:

> The truth that we speak about things in subordination to the human intellect is accidental, as it were, in relation to things, since if the human intellect did not, or could not, exist, the thing would still persist in its essence.[16]

Moreover, let us note that there are no eternal truths existing for their own sake apart from things, conceived as the exemplars of things. All truths are rooted in beings as in their subjects. The truth is a thought, whether of the Creator or of a human maker, that is put in things at the moment when they are called into existence.

This formulation of the problem of truth is decisive in our formulation of the conception of realistic cognition. Cognition does not occur through an analysis of concepts, which would move from a generality to particulars. There is no valid inference from general ideas to knowledge of individual things. Realistic cognition occurs through an intellectual inspection of

things. In acts of affirming existence we grasp the individual thing in its individual idea, not in a general idea. We enrich the content of the individually existing thing by constantly reverting to the known thing, not by constantly explaining or elaborating what our cognition has already grasped from it.

Hence in realistic cognition, rather than going from the general to the particular, we express more clearly that which was grasped in a vague way. This is a process whereby the human person is perfected. The human person actualizes his own rationality through a familiarity with the truth of being.

4. The analogy of truth

Truth is connected with being and corresponds to being. Beings are individual, concrete and differentiated. For this reason, there are as many truths as there are beings. This view is different from that of Plato and Aristotle, who thought that there was a single general truth, whether of a species or genus, for many individuals. The truth of the individual being must correspond to our cognitive grasp of it. Thus Thomas notes that the existence of a thing must enter into our conception of the essence of thing. The existence is always individual. Hence, there are 'truths, which are as numerous in things as the existences of things'.[17]

Thus, all attempts to formulate a univocal definition of truth are futile, just as it is futile to try and formulate a univocal definition of being. Truth and being are analogical. Truth and being correspond to the mode of existence of the concrete individual being. The individuality of a being is expressed both in its individual act of existence and in its individual content that is determined by this act of existence. Otherwise the truth of cognition would be opposed to the truth of the thing's existence. If we present the matter in these terms, we can remove the conflict between truth as the measure of the existence of the individual thing, and truth as the measure of our knowledge of the thing. Thus, both being and truth must be understood analogically. At the beginning of the *Disputed Questions on Truth*, Thomas provides three groups of definitions. First, he notes that we can describe truth as that 'which precedes our conception of truth and which is the basis for the truth (id quod precedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur)'.[18] In this description Thomas is referring to Augustine's definition, that 'The true is that which is (verum est id quod est)'[19] and Avicenna, who commenting on the First Book of Aristotle's *Metaphysics* wrote that 'the truth of any thing is the property of

its existence (veritas cuiuslibet rei est proprietas sui esse)'.[20] Thomas also refers to an anonymous author who wrote that 'truth is the non-division of the fact that something is and what it is (verum est indivisio esse, et eius quod est)'. Secondly, Thomas also says that

> the truth is defined with respect to that which formally constitutes the concept of truth, and in this way Isaac said, that truth is adequation of the thing and the intellect (definitur secundum id quot formaliter rationem veri perficit; et sic dicit Isaac, quod veritas as adaequatio rei et intellectus).[21]

Thomas also cites Anselm, who wrote that 'truth is the correctness that is grasped only by the intellect (veritas est rectitudo sola mente perceptibilis)'.[22]

Thomas also notes that the truth cannot be defined with respect to its effects. In this way, Hilarius defined the truth as 'that which manifests and declare existence: verum est manifestativum et declarativum esse', or as Saint Augustine said, 'the truth is that by which is shown that which is (veritas est qua ostenditur id quod est)', and that 'truth is that according to which we judge lower things. (Veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus)'.[23] In this way Thomas wants to turn attention to a very important matter, the analogical character or our understanding and definition of the truth.

5. Conclusions and consequences

In closing, I would like to show the consequences of this approach to the truth. I may mention the following as being particularly important:

a) The truth is not something that exists in itself and of itself. The truth is in the concretely existing being and is with being, and the ultimate source of the truth is the One Who Gives the existence of being. Hence, the truth occurs and appears only together with the existence of being. The truth determines or measures the whole of the really existing thing, and so it measures or determines both the material aspect (content) and the formal aspect. Matter is 'part of the essence of the whole being'. Matter does not have its own essence, since 'it is called to existence only in a composite being'.[24]

b) Truth is not an effect of cognition, nor is it a natural category of the activity of the intellect, but both cognition and thought are an 'effect of the truth'. In this way, the value of truth with respect to the person is also revealed. It is by knowing the truth that man is perfected as a person.

c) Truth is established for things by the intellect that acquires knowledge of the truth, but rather, truth is given to the intellect to be known. The intellect must read the truth and discover it in things. A human being is not the person we call John, or Adam, or Eve, simply because this has been established in cognition by the intellect, but because the intellect has discovered that these beings are such as they are in their nature.

d) The crisis of philosophy and culture arose and continues to develop because of separation of cognition from being, and from the rejection of philosophy as 'the art of reading the truth in things'. Many see the truth as a matter of composing and producing truth. Theoretical nihilism is nothing other than intellectual illiteracy, brought about when certain intellectuals reject the source of 'ratio', which is the really existing being.

e) The most important consequence of Thomas's understanding of the truth is the discovery of the foundations for the intelligibility or rationality of the world. The world is like a book, but not like a blank notebook, in which each really existing thing bears within itself the thought and intention of the Creator, and perhaps that of a human artisan as well. Man is he who can read this book, but only if he learns the 'alphabet', the 'rules' by which the book was written. Aristotle wrote:

> Only the philosopher lives with his gaze directed to nature and to the divine, and like a good steersman he makes his life firm in that which is eternal and unchanging. It is there he casts his anchor and lives his life.[25]

[1] The expression 'plateau of truth' comes from Plato. Cf. *Phaedrus*, 247 c-e.

[2] S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae. De Veritate*, Marietti, Taurini-Roma 1964 (abbr. *De Ver.*), q. 1, a. 2, resp.

[3] 'Intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum', *De Ver.*, q. 1, a. 2 resp.

[4] 'In intellectu divino quidem veritas propie et primo; in intellectu vero humano proprie quidem et secundario; in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatem', *De Ver.*, q. 1, a. 4, resp.

[5] *De Ideis*, in: *De Ver.*, q. 3, a. 1 resp.

[6] *De Ideis*, q. 3, a. 8, resp.

[7] *De Ideis*, q. 3, a. 3, resp.

[8] *De Ideis*, q. 3, a. 7, resp.

[9] *De Ver.*, q. 1, a. 1, resp.

[10] *De Ideis*, q. 3, a. 5, resp.

[11] *De Ver.*, q. 1, a. 2, resp.
[12] *De Ver.*, q. 1, a. 1, resp.
[13] *De Ver.*, q. 1, a. 1, resp.
[14] *De Ver.*, q. 1, a. 1, resp.
[15] *De Ver.*, q. 1, a. 1, ad 3.
[16] *De Ver.*, q. 1, a. 4, resp.
[17] 'Veritas autem quae sunt in rebus, sunt plures, sicut et rerum entitates', *De Ver.*, q. 1, a. 4, resp.
[18] *De Ver.*, q. 1, a. 4, resp.
[19] *De Ver.*, q. 1, a. 1, resp. (St Augustine, *Soliloquia*, lib. II, c. V).
[20] *De Ver.*, q. 1, a. 4, resp. (Avicenna, *Metaphysica*, XI, c. II).
[21] *De Ver.*, q. 1, a. 1, resp.
[22] *De Ver.*, q. 1, a. 1, resp. (St Anselmo, *De Veritate*, PL 158, 467-86, s. XII).
[23] *De Ver.*, q. 1, a. 1, resp.
[24] *De Ideis*, q. 3, a. 5, sed contra ad 1.
[25] Aristotle, *Proterpticos*, frg. 50.

REDEMPTOR HUMANAE RATIONIS

ŠTĚPÁN MARTIN FILIP, O.P.

The Encyclical *Fides et ratio* of Pope John Paul II may also be called *Redemptor humanae rationis*, because it indicates that 'the coming of Christ was the saving event which redeemed reason from its weakness'. In this sense the Christian faith is salvific for the human reason itself and also for the content of its thinking. Teaching this truth the Encyclical *Fides et ratio* follows and develops the doctrine of former magisterium, mainly of the Encyclical *Aeterni Patris*, and also that of St Thomas Aquinas.

"Non abbiate paura! Aprite, anzi, spalancate le porte a Cristo!".[1] Queste sono le parole famose con le quali il Papa Giovanni Paolo II ha cominciato il suo pontificato. Si tratta di parole emblematiche, che esprimono virtualmente il contenuto di tutto il suo ministero petrino, alla Chiesa e all'umanità intera, e possono servirci anche come chiave di lettura del suo magistero fecondo dalla sua prima Enciclica *Redemptor hominis* (1979) fino a quelle ultime *Fides et ratio* (1998) ed *Ecclesia de Eucharistia* (2003).[2] Non pochi commentatori dell'Enciclica *Fides et ratio*,[3] a cui vogliamo prestare attenzione speciale in questa nostra comunicazione,[4] videro perciò il collegamento stretto fra l'Enciclica *Redemptor hominis* e questa, come, per esempio, lo stesso Cardinale Ratzinger durante la sua presentazione.[5] Seguendo le loro tracce possiamo dire che la penultima Enciclica di Giovanni Paolo II applica a un campo speciale, cioè a quello della ragione umana e della conoscenza umana, la virtù redentrice di Cristo, disegnata generalmente nell'Enciclica *Redemptor hominis*. La *Fides et ratio* potrebbe così chiamarsi anche il *Redemptor humanae rationis – il Redentore della ragione umana*.

Cristo è il Redentore della ragione umana

Il *Redemptor humanae rationis*, questo nome ha un appoggio nel testo stesso dell'Enciclica, dove viene detto direttamente: "La venuta di Cristo è stata l'evento di salvezza che ha redento la ragione dalla sua debolezza, libe-

randola dai ceppi in cui essa stessa s'era imprigionata".[6] Si tratta della conclusione dell'articolo 22 dell'Enciclica, nella quale il Santo Padre descrive, seguendo l'insegnamento della lettera ai Romani,[7] la situazione dell'uomo, la ragione del quale, pur avendo una capacità metafisica, cioè quella di arrivare attraverso il creato a conoscere Dio, era ferita per il peccato di disobbedienza dei nostri progenitori, e perciò bisognosa di guarigione. "Ormai la capacità umana di conoscere la verità era offuscata dall'avversione verso colui che della verità è fonte e origine".[8]

La dottrina su Cristo come Redentore della ragione umana viene poi sviluppata e precisata nell'articolo seguente dell'Enciclica, in cui il Pontefice, partendo dalla Prima lettera ai Corinzi,[9] esplica in modo profondo la sapienza della croce di Cristo. La croce del Signore è una sfida per la ragione umana, alla quale può dare la risposta ultima che essa cerca. Come l'apertura verso Cristo porta la salvezza e la chiusura verso di lui la perdizione, così anche la predicazione di Cristo crocifisso e risorto è per la ragione umana come "lo scoglio contro il quale può naufragare, ma oltre il quale può sfociare nell'oceano sconfinato della verità".[10]

L'Enciclica *Fides et ratio* non è soltanto una continuazione e uno sviluppo del Magistero precedente di Giovanni Paolo II, come abbiamo accennato all'inizio, ma è anche strettamente collegata con tutto il Magistero della Chiesa. Pure poche cose sono così estranee al Magistero ecclesiastico come i salti rivoluzionari, ma, al contrario, per esso è costitutivo il principio della viva Tradizione. La *Fides et ratio* è soprattutto in relazione con l'Enciclica immortale di Papa Leone XIII *Aeterni Patris*,[11] alla quale dedica parole di lode[12] e con la sua dottrina che continua, sviluppando e applicando alle condizioni odierne del pensiero e della cultura in senso generale.[13] Vedremo ancora la prossimità dottrinale di tutte le due Encicliche; per ora possiamo almeno costatare che anche l'*Aeterni Patris* attribuisce al Cristo il titolo del Redentore della ragione umana parlando di lui come *restitutor humanae scientiae – il ristoratore della scienza umana*.[14]

L'armonia tra fede e ragione

L'Enciclica *Fides et ratio* insegna dunque, in continuazione con l'Enciclica *Aeterni Patris*, che il Signore Gesù è colui, che con la sua croce redime la ragione umana dalle sue ferite. Però che cosa significa questo più concretamente e dettagliatamente? Com'è Cristo il Redentore della ragione umana? Anche per la risposta a questa domanda possiamo trovare indicazioni preziose e precise nella nostra Enciclica. Per primo, essa sottolinea il dato fondamentale che la Rivelazione divina, che culmina nel mistero di Gesù Cristo,[15]

> non è il frutto maturo o il punto culminante di un pensiero elaborato dalla ragione. Essa, invece, si presenta con la caratteristica della gratuità … e chiede di essere accolta come espressione di amore.[16]

E viene così accolta attraverso la fede, perché con essa "l'uomo dona il suo assenso a tale testimonianza divina".[17]

La rivelazione divina, accolta con la fede, pur essendo il dono divino dall'alto, non è separata dalla ragione e dalla conoscenza puramente umana. L'Enciclica qui ricorda il principio così caro a San Tommaso d'Aquino, cioè quello secondo cui la grazia non distrugge, ma perfeziona la natura,[18] e in base a esso afferma, che "la fede suppone e perfeziona la ragione".[19] Dall'altro lato, la ragione umana è aperta al soprannaturale[20] e la fede cristiana viene incontro alla ricerca umana di verità e di una persona a cui affidarsi, come mostra magistralmente il Papa nel terzo capitolo della sua Enciclica, intitolato con il lemma agostiniano *Intellego ut credam*.[21]

Da quello, che abbiamo detto, risulta che la fede e la ragione non sono né separate, né confuse, ma sono in armonia, cioè nell'unione dei distinti, secondo l'esempio supremo del mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio.[22] Quest'armonia fra la fede e la ragione viene ripetutamente indicata dall'Enciclica: Essa l'esalta nel pensiero del Dottore Angelico[23] e riporta la dottrina della Costituzione *Dei Filius* del Concilio Vaticano I[24] a questo riguardo, cioè quella sulla contemporanea inseparabilità e irriducibilità della fede e ragione.[25] Vengono anche mostrate le fondamenta bibliche dell'insegnamento su quest'armonia, quando si scrive che

> la peculiarità che distingue il testo biblico consiste nella convinzione che esista una profonda e inscindibile unità tra la conoscenza della ragione e quella della fede.[26]

La *Fides et ratio* indica poi, partendo di nuovo dalla *Dei Filius* del Vaticano I,[27] Dio stesso come la fonte suprema di quest'armonia insegnando che

> lo stesso e identico Dio, che fonda e garantisce l'intelligibilità e la ragionevolezza dell'ordine naturale delle cose su cui gli scienziati si appoggiano fiduciosi, è il medesimo che si rivela Padre di nostro Signore Gesù Cristo.[28]

Ed essa aggiunge finalmente un'importante prospettiva cristologica di questa realtà insegnando che

> quest'unità della verità, naturale e rivelata, trova la sua identificazione viva e personale in Cristo … Egli è la Parola eterna, in cui tutto è stato creato, ed è insieme la Parola incarnata, che in tutta la sua persona rivela il Padre.[29]

La Rivelazione offre la verità ultima sul senso della vita

Se le cose stanno così, come abbiamo tracciato, segue che con la Rivelazione di Cristo "viene offerta all'uomo la verità ultima sulla propria vita e sul destino della storia"[30] che "porta a compimento ogni altra vera conoscenza che la sua mente è in grado di raggiungere circa il senso della propria esistenza".[31] Giovanni Paolo II richiama a tale proposito la nota frase della Costituzione *Gaudium et spes*, di cui lui stesso dice nell'Enciclica che "costituisce uno dei punti di riferimento costante" del suo insegnamento,[32] cioè quella seguente: "In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo".[33]

Il Pontefice esprime la missione della Rivelazione appena descritta nell'immagine dell'*astrum conductorium – la stella di orientamento* (che ci evoca la stella dell'Epifania, conducente i santi magi) e lo fa in un brano particolarmente significativo e anche poetico:

> La Rivelazione cristiana è la vera stella di orientamento per l'uomo che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica e le strettoie di una logica tecnocratica; è l'ultima possibilità che viene offerta da Dio per ritrovare in pienezza il progetto originario di amore, iniziato con la creazione. All'uomo desideroso di conoscere il vero, se ancora è capace di guardare oltre se stesso e di innalzare lo sguardo al di là dei propri progetti, è data la possibilità di recuperare il genuino rapporto con la sua vita, seguendo la strada della verità.[34]

La continuazione con il Magistero precedente, di cui abbiamo parlato sopra, viene manifestata in questo caso nella stessa immagine della stella: pure la troviamo anche nell'Enciclica *Aeterni Patris*, dove la fede viene chiamata il *sidus amicum – l'amica stella*[35] per la ragione, e ancora prima nella lettera *Tuas libenter* del Beato Pio IX,[36] nella quale la Rivelazione divina viene proposta agli scienziati come *rectrix stella – la stella che guida*.[37]

La natura della redenzione della ragione umana

Fin d'ora abbiamo trattato dei preliminari del nostro problema, cioè quello di come sia Cristo il Redentore della ragione umana: la loro conoscenza è certamente una cosa buona e conveniente, ma restano soltanto preliminari. Basandoci su di essi dobbiamo adesso entrare nel cuore stesso della nostra questione. Il testo principale per la sua soluzione ci viene offerto soprattutto dall'articolo 76 della nostra Enciclica che è dedicato alla filosofia cristiana, ossia a "una speculazione filosofica concepita in unione vitale con la fede".[38] Sebbene si parli qui della filosofia, possiamo giustamente

estenderlo a tutta la ragione umana, poiché la stessa *Fides et ratio* presenta la filosofia come rappresentante supremo della conoscenza umana.[39]

La redenzione soggettiva della ragione umana

Nell'articolo 76 vengono indicati due aspetti della filosofia cristiana: quello *soggettivo*, riguardante la stessa ragione, e quello *oggettivo*, riguardante i contenuti della sua conoscenza. Possiamo conseguentemente parlare sulla *redenzione soggettiva* e *oggettiva* della ragione umana. Per quanto riguarda quella soggettiva, l'Enciclica scrive sulla "purificazione della ragione da parte della fede"[40] e poi la spiega con le parole seguenti:

> Come virtù teologale, essa libera la ragione dalla presunzione, tipica tentazione a cui i filosofi sono facilmente soggetti … Con l'umiltà, il filosofo acquista anche il coraggio di affrontare alcune questioni che difficilmente potrebbe risolvere senza prendere in considerazione i dati ricevuti dalla Rivelazione.[41]

A queste parole possiamo ancora aggiungere quello che negli altri passi della *Fides et ratio* viene detto sul "significato umano e umanizzante della parola di Dio"[42] e sul fatto che la ragione "si fa più sicura e acuta per il sostegno che riceve dalla fede".[43]

Vediamo dunque che la redenzione soggettiva della ragione umana consiste nella realtà che il Signore Gesù Cristo attraverso il dono della fede la purifica dalla presunzione (il senso negativo) e la rende più umile, coraggiosa,[44] sicura e acuta, in breve più veramente umana (il senso positivo).

Anche questa dottrina della *Fides et ratio* continua l'insegnamento dell'Enciclica *Aeterni Patris*, la quale scrive che "il lume delle verità divine" all'intelligenza umana "nulla toglie di dignità, ma moltissimo anzi aggiunge di nobiltà, di certezza, di acume".[45] La stessa Enciclica dice ancora in un modo più generale:

> … è molto lontano dalla verità ritenere che la luce della fede aggiunta alla ragione ne spenga le capacità o la affievolisca, poiché anzi la perfeziona, e accresciutane la potenzialità, la rende adatta a cose superiori.[46]

La redenzione oggettiva della ragione umana

Per quanto riguarda la redenzione oggettiva della ragione umana, l'articolo 76 dell'Enciclica scrive ciò che segue:

> … la Rivelazione propone chiaramente alcune verità che, pur non essendo naturalmente inaccessibili alla ragione, forse non sarebbe-

> ro mai state da essa scoperte, se fosse stata abbandonata a se stessa. In questo orizzonte si situano questioni come il concetto di un Dio personale, libero e creatore, che tanto rilievo ha avuto per lo sviluppo del pensiero filosofico e, in particolare, per la filosofia dell'essere. A quest'ambito appartiene pure la realtà del peccato, così com'essa appare alla luce della fede, la quale aiuta a impostare filosoficamente in modo adeguato il problema del male. Anche la concezione della persona come essere spirituale è una peculiare originalità della fede: l'annuncio cristiano della dignità, dell'uguaglianza e della libertà degli uomini ha certamente influito sulla riflessione filosofica che i moderni hanno condotto. Più vicino a noi, si può menzionare la scoperta dell'importanza che ha anche per la filosofia l'evento storico, centro della Rivelazione cristiana. Non a caso, esso è diventato perno di una filosofia della storia, che si presenta come un nuovo capitolo della ricerca umana della verità.[47]

Possiamo ancora arricchire quello appena enunciato, ricordando che la *Fides et ratio* riporta la fonte di ispirazione per la filosofia che si trova nel primo capitolo della Costituzione *Gaudium et spes*:[48] questo costituisce "quasi un compendio di antropologia biblica",[49] nel quale "si tratta del valore della persona umana creata a immagine di Dio, si motiva la sua dignità e superiorità sul resto del creato e si mostra la capacità trascendente della sua ragione".[50]

Vediamo dunque che la ragione umana viene stimolata dalla Rivelazione divina "ad esplorare vie che da sola non avrebbe nemmeno sospettato di poter percorrere"[51] e "scopre nuovi e insospettati orizzonti".[52] Possiamo ancora completare questo senso positivo della redenzione oggettiva della ragione umana, similmente come nel caso di quella soggettiva, con il senso negativo che consiste nella protezione dagli errori. L'Enciclica insegna che

> muovendosi entro … due poli – parola di Dio e migliore sua conoscenza – la ragione è come avvertita, e in qualche modo guidata, ad evitare sentieri che la porterebbero fuori della Verità rivelata e, in definitiva, fuori della verità pura e semplice.[53]

Concludendo questa parte, si può dire che la redenzione oggettiva della ragione umana consiste nella realtà che il Signore Gesù Cristo attraverso il dono della fede la difende dagli errori e l'apre a nuovi orizzonti concedendole così molti stimoli.

Anche in questo caso non mancano i riferimenti al Magistero precedente. Abbiamo qui soprattutto una frase breve, ma densa della *Dei Filius*: "la fede libera e protegge la ragione dagli errori e l'arricchisce di molteplici cognizioni".[54] Questa dottrina del Vaticano I era preparata dal Magistero del Beato Pio

IX, il quale nell'Enciclica *Qui pluribus*[55] insegna che "la fede libera la ragione da ogni errore e la illumina di fulgida luce con la conoscenza delle cose divine",[56] e poi esplicata, in un modo più vasto, dall'*Aeterni Patris*.[57] Il Papa Leone XIII scrive in essa che "la fede cristiana, appoggiandosi sull'autorità di Dio, è maestra sicurissima di verità, e nessuno, seguendola, viene preso dai lacci dell'errore, né sbattuto dai flutti di incerte opinioni".[58] E poi egli aggiunge una frase famosa, che è anche uno dei lemmi della *Revue thomiste*: "Quapropter qui philosophiae studium cum obsequio fidei christianae coniungunt, ii optime philosophantur" – "Per questo quelli che congiungono lo studio della filosofia con l'ossequio della fede cristiana, optimamente filosofano".[59]

Abbiamo visto che in tutti i due aspetti della redenzione della ragione, sia quello soggettivo, sia quello oggettivo, Cristo agisce attraverso il dono della fede. Possiamo ancora distinguere e precisare che nel caso della redenzione soggettiva si tratta della fede che San Tommaso d'Aquino[60] e la tradizione teologica chiamano la *fides qua creditur*, ossía la virtù infusa inclinante all'assenso con le verità rivelate, e nel caso della redenzione oggettiva della fede designata come la *fides quae creditur*, cioè il contenuto della Rivelazione divina.

L'apertura della ragione alla fede e la sua contemporanea autonomia

La *Fides et ratio* esalta dunque la molteplice guarigione e arricchimento che viene dalla fede alla ragione umana. In base a ciò, essa invita in un modo particolare i filosofi ad essere aperti alla sua virtù salvifica, cioè alle "esigenze che la teologia – anzi, prima ancora, la parola di Dio – pone oggi al pensiero filosofico e alle filosofie odierne":[61] così "la verità rivelata, offrendo pienezza di luce sull'essere a partire dallo splendore che proviene dallo stesso Essere sussistente, illuminerà il cammino della riflessione filosofica".[62]

Ragionando in questo modo e rifiutando "una nefasta separazione"[63] fra la fede e la ragione, l'Enciclica non cade però in qualche analogia con il monofisismo confutando indistintamente tutte e due, anzi lo rifiuta espressamente[64] e pone più volte in rilievo la legittima autonomia della ragione umana[65] e conseguentemente della filosofia, la quale "deve procedere secondo i suoi metodi e le sue regole".[66]

La prova storica della redenzione della ragione umana

La veracità di quello che il Signore Gesù interviene, attraverso il suo dono della fede come Redentore della ragione umana viene anche compro-

vata dalla storia del pensiero. Giovanni Paolo II accenna così l'esempio luminoso dei Padri della Chiesa:

> Riuscirono, infatti, a far emergere in pienezza quanto risultava ancora implicito e propedeutico nel pensiero dei grandi filosofi antichi … Una ragione purificata e retta, quindi, era in grado di elevarsi ai livelli più alti della riflessione, dando fondamento solido alla percezione dell'essere, del trascendente e dell'assoluto.[67]

Nell'articolo 74 dell'Enciclica egli adduce poi, con i Padri della Chiesa, gli altri "esempi significativi di un cammino di ricerca filosofica che ha tratto considerevoli vantaggi dal confronto con i dati della fede":[68] San Gregorio Nazianzeno e Sant'Agostino dai Padri della Chiesa, Sant'Anselmo, San Bonaventura e San Tommaso d'Aquino dai dottori medievali, John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson e Edith Stein dai pensatori più recenti dell'ambito occidentale e Vladimir S. Solov'ëv, Pavel A. Florenskij, Pëtr J.Čaadajev e Vladimir N. Lossky da quelli orientali.

A questi esempi positivi si può ancora riportare la prova storica negativa della filosofia "separata" che rifiuta coscientemente l'aiuto salvifico della Rivelazione divina.[69] Si vede che "… una ragione che non abbia dinanzi una fede adulta non è provocata a puntare lo sguardo sulla novità e radicalità dell'"essere'"[70] cade nel razionalismo, idealismo, eclettismo, storicismo, scientismo, pragmatismo e finalmente, più profondamente, nel nichilismo.[71]

Conclusione: la viva Tradizione della Chiesa, testimoniata da San Tommaso d'Aquino

Il popolo di Dio ha sempre creduto e vissuto la realtà che Gesù Cristo, suo Signore e Maestro, è veramente il Redentore della ragione umana. Quando, soprattutto nell'ottocento, il razionalismo l'attaccò, il Magistero della Chiesa sollevò la voce e dichiarò esplicitamente, con la bocca del Beato Pio IX, del Concilio Vaticano I nella sua Costituzione *Dei Filius* e di Leone XIII nella sua Enciclica *Aeterni Patris*, l'aiuto della fede alla ragione umana. La radicalizzazione della situazione critica nel secolo scorso, quando la ragione "è precipitata in una vacuità così speculativo come esistenziale",[72] ha trovato la risposta nella dottrina del Concilio Vaticano II, in questo caso particolarmente nella Costituzione *Gaudium et spes*, e adesso, in un modo più estensivo, nell'Enciclica *Fides et ratio*. Essa ci propone Cristo e la sua Rivelazione come *la stella di orientamento* e il suo dono della fede come "avvocato convinto e convincente della ragione".[73]

Il testimone privilegiato della menzionata secolare convinzione ed esperienza della Chiesa, cioè della sua viva Tradizione, è San Tommaso d'Aquino,

l'esempio che abbiamo già toccato. La *Fides et ratio* rileva, nella continuazione con le raccomandazioni abbondanti del Magistero precedente,[74] il sole del suo esempio e della sua dottrina[75] e lo fa più che giustamente: pure il Dottore Angelico è colui che ha lasciato a Cristo di guarire e potenziare, con il dono della fede, la sua ragione raggiungendo così "vette che l'intelligenza umana non avrebbe mai potuto pensare";[76] pure egli era pienamente aperto ai lumi della Rivelazione divina e "la sua è veramente la filosofia dell'essere e non del semplice apparire".[77]

L'Aquinate non ha soltanto vissuto in un modo eccellente la redenzione di Cristo riguardo la ragione umana, ma ha espresso ciò anche teoreticamente nel suo insegnamento.[78] La stessa *Fides et ratio* scrive in questo senso sulla dottrina di San Tommaso:

> Come la grazia suppone la natura e la porta a compimento, così la fede suppone e perfeziona la ragione. Quest'ultima, illuminata dalla fede, viene liberata dalle fragilità e dai limiti derivanti dalla disobbedienza del peccato e trova la forza necessaria per elevarsi alla conoscenza del mistero di Dio uno e trino.[79]

Concludiamo perciò la nostra considerazione con le parole della stessa "aurea sapienza di San Tommaso":[80]

> … homo dum credit, rationem non abnegat, quasi contra eam faciens; sed eam transcendit, altiori dirigenti innixus, scilicet veritati primae: quia ea quae fidei sunt, etsi supra rationem sint, tamen non sunt contra rationem. Ea autem quae supra hominem sunt quaerere, non est vituperabile sed laudabile: quia homo debet se erigere ad divina, quantumcumque potest …
>
> … quando l'uomo crede, non nega la ragione quasi facendo contro essa, ma la trascende appoggiato a un dirigente più alto, cioè alla verità prima, poiché le cose che sono della fede, pur essendo sopra la ragione, non sono però contro la ragione. Cercare le cose che sono sopra l'uomo non è vituperabile, ma lodevole, perché l'uomo deve innalzarsi alle cose divine, per quanto è possibile …[81]
>
> Dicendum quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum.
>
> Si deve dire che i doni delle grazie vengono aggiunti alla natura in tal modo che non la tolgono, ma piuttosto perfezionano; perciò anche la luce della fede che ci viene infusa gratuitamente non distrugge la luce della ragione naturale inserita in noi da Dio.[82]

[1] Giovanni Paolo II, Discorso durante il rito solenne all'inizio del pontificato, 22-X-1978: *AAS*, 70 (1978), p. 947.

[2] A. Amato, "'La Verità che è Cristo' (*FR*, n. 92). Riflessioni cristologiche sull'Enciclica *'Fides et ratio'*", in M. Mantovani – S. Thuruthiyil – M. Toso (a cura di), *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1999, pp. 195-196, parla di *"un radicale orizzonte cristologigo e cristocentrico che collega le … Encicliche di Giovanni Paolo II"*.

[3] Enciclica *Fides et ratio*, 14-IX-1998: *AAS*, 91 (1999), pp. 5-88 (= *FR*).

[4] Si tratta della trattazione sistematica di un punto nodale di quest'Enciclica.

[5] Cf. J. Ratzinger, "La presentazione del documento pontificio", 15-X-1998, *Per una lettura dell'Enciclica Fides et ratio*, (Quaderni de "L'Osservatore Romano", 45), L'Osservatore Romano, Città del Vaticano 1999, p. 12: "… *Fides et ratio* si ricollega alla prima Enciclica, quella programmatica, di Giovanni Paolo II, *Redemptor hominis …*".

[6] "Christi dein adventus salutis eventus fuit quo sua ex infirmitate erepta est ratio atque impedimentis liberata quibus ipsa sese omnino incluserat". *FR*, n. 22: p. 23.

[7] Cf. *Rm* 1, 18-23.

[8] "Facultas humana veritatis cognoscendae iam obscurata erat repudiatione Eius qui fons est veritatis atque origo". *FR*, n. 22: p. 23.

[9] Cf. *I Cor* 1, 18-31.

[10] "… scopulum … ad quem naufragium facere potest, sed ultra quem patescere potest infinitum veritatis spatium". *FR*, n. 23: p. 24. Cf. Concilio Vaticano II, Costituzione *Gaudium et spes* (= *GS*), n. 37: "… christiani profitentur, omnes hominis navitates, quae per superbiam et inordinatum sui ipsius amorem cotidie in discrimine versantur, Christi cruce et resurrectione purificandas et ad perfectionem deducendas esse".

[11] Enciclica *Aeterni Patris*, 4-VIII-1879: *Enchiridion delle Encicliche 3: Leone XIII*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997, nn. 49-110 (= *AeP*).

[12] Cf. soprattutto *FR*, n. 57: pp. 50-51.

[13] Cf. E. Forment, "*Aeterni Patris* y *Fides et ratio*", *Doctor Communis*, Nova series, 1 (2001), pp. 62-102.

[14] Cf. *AeP*: n. 69.

[15] Cf. soprattutto *FR*, n. 11: pp. 13-14.

[16] "… non fructus est maturus neque summus alicuius cogitationis apex ratione humana enucleatae. Illa contra cum proprietatibus se exhibet gratuiti muneris... poscitque ut amoris tamquam declaratio suscipiatur". *FR*, n. 15: p. 18. Cf. n. 7: pp. 11-12.

[17] "… adsensum suum huiusmodi testificationi divinae tribuit homo". *FR*, n. 13: p. 15.

[18] Cf. *FR*, n. 43: p. 39 (in riferimento esplicito a San Tommaso); n. 75: p. 63.

[19] "… fides supponit et perficit rationem". *FR*, n. 43: p. 39.

[20] Cf. *FR*, n. 75: p. 63, dove si parla della filosofia: "Philosophicum namque studium … saltem implicite rei supernaturali patens est".

[21] Cf. *FR*, nn. 24-35: pp. 24-32.

[22] *FR* parla del cuore del mistero dell'Incarnazione soprattutto nel n. 80: pp. 67-68.

[23] Cf. *FR*, n. 43: pp. 38-40; n. 78: p. 66.

[24] Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica sulla fede cattolica *Dei Filius*, 24-IV-1870: *DS*, nn. 3000-3045 (= *DF*).

[25] Cf. *FR*, nn. 8-9: pp. 12-13; n. 53: pp. 46-47; *DF*, cap. IV: nn. 3015-3020. Cf. anche M. Mantovani, "Là dove osa la ragione. Dalla *'Dei Filius'* alla *'Fides et ratio'*", in Idem, *Fede e ragione …*, *cit*., pp. 59-84.

[26] "Proprietas ea, qua textus biblicus signatur, in eo consistit quod persuadetur altam et continuam exsistere coniunctionem inter rationis cognitionem atque fidei". *FR*, n. 16: p. 19. Cf. n. 17: p. 20.

[27] *DF*: n. 3017, che viene citato dalla *FR*, n. 53: p. 47. Possiamo ancora aggiungere il detto molto simile di B. Pio IX, Enciclica *Qui pluribus*, 9-XI-1846: *DS*, n. 2776: "Etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio nullumque dissidium inter ipsas inveniri umquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabilis aeternaeque veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur …".

[28] "Ipse idemque Deus, qui condit et vindicat facultatem intellegendi et ratiocinandi naturalem rerum ordinem, quo docti fidenter nituntur, idem est qui revelatur Pater Domini nostri Iesu Christi". *FR*, n. 34: s. 32.

[29] "Haec unitas veritatis, naturalis et revelatae, viventem et personalem identitatem suam invenit in Christo … Ille est *Verbum aeternum, i*n quo omnia creata sunt, simulque est *Verbum incarnatum*, qui in sua integra persona revelat Patrem". *Ibid.* Cf. *FR*, n. 92: pp. 77-78: "Veritas, quae Christus est, ubique auctoritate universali se imponit quae gubernat, incitat et prosperat tum theologiam tum etiam philosophiam".

[30] "… ultima exhibetur homini de propria vita veritas deque historiae sorte …". *FR*, n. 12: p. 14. Cf. n. 14: p. 16: "In hominum historiam inducit Revelatio necessitudinis punctum quoddam quo carere non potest homo, si ad suae vitae comprehendendum mysterium pervenire voluerit …"; n. 15: p. 17: "Revelationis christianae veritas, quae cum Iesu Nazareno congreditur, quemlibet hominem percipere sinit propriae vitae 'mysterium'"; n. 16: p. 19: "Acuit interiorem intuitum fides dum mentem ipsam recludit ad operantem detegendam Providentiae praesentiam in progredientibus eventis"; n. 80: pp. 67-68.

[31] "… omnem perficit aliam notitiam quam mens eius assequi potest de propriae exsistentiae sensu". *FR*, n. 7: p. 12. Cf. n. 20: p. 21: "… veritatem ratione consequitur homo, quoniam fide collustratus altum rerum omnium detegit sensum ac nominatim suae exsistentiae".

[32] "… veluti firmum quoddam constituunt ad quod Nostra doctrina costanter convertitur…". *FR*, n. 60: p. 52.

[33] "Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit". *GS*, n. 22. *FR* riporta queste parole della *GS* e anche le parole subito seguenti nel n. 12: p. 14, n. 13: p. 16, e n. 60: p. 52.

[34] "Verum veluti astrum conductorium christiana Revelatio fit homini qui inter condiciones progreditur mentis cuiusdam immanentisticae nec non logicae technocraticae angustias; extrema est facultas quae a Deo praebetur ut pristinum amoris consilium, creatione ipsa inchoatum, denuo plene reperiatur. Hominibus verum cognoscere cupientibus, si ultra se adhuc prospicere valent et intuitum suum extra propria proposita attollere, potestas tribuitur veram necessitudinem cum sua vita recuperandi, viam persequendo veritatis". *FR*, n. 15: pp. 17-18.

[35] *AeP*: n. 67.

[36] Lettera *Tuas libenter* all'arcivescovo di München-Freising, 21-XII-1863: *DS*, nn. 2875-2880.

[37] *DS*, n. 2877.

[38] "… meditatio … philosophica quae vitaliter cum fide coniungitur". *FR*, n. 76: pp. 63-64. Cf. M. Codina, "¿Qué es pensar en unión vital con la fe?", in J. Aranguren – J.J. Borobia – M. Lluch (eds.), *Fe y razón. I Simposio Internacional 'Fe cristiana y Cultura contemporánea'*, EUNSA, Pamplona 1999, pp. 421-427.

[39] Cf. *FR*, n. 3: p. 7: "Multiplices sunt facultates quibus uti potest homo ut veritatum cognoscendarum foveat progressionem … Inter has *philosophia* eminet …".

[40] "… fides purificat rationem". *FR*, n. 76: p. 64.

[41] "Ut theologalis virtus, ipsa rationem a nimia confidentia exsolvit, ad quam illecebram facile philosophi inclinant … Humiliter animum colligit philosophus ut quasdam quaestiones tractet, quas difficulter explicare valet haud consideratis Revelationis elementis". *Ibid.*

[42] "… humana … significatio Dei verbi, quod humaniores reddit homines". *FR*, n. 102: p. 84.

[43] "… securior acriorque fit propter adiumentum quod fides ministrat". *FR*, n. 106: p. 86.

[44] Cf. la profonda considerazione sulla contemporanea humiltà e audacia della ragione da parte di J.L. Illanes, "Fe y razón, filosofía y teología. Consideraciones al hilo de la *Fides et ratio*", *Scripta Theologica*, 31 (1999), pp. 787-790.

[45] "… divinarum veritatum splendor … non … nihil de dignitate detrahit, sed nobilitatis, acuminis, firmitatis plurimum addit". *AeP*: n. 66.

[46] "… tantum abest, ut superaddita fidei lux intelligentiae virtutem extinguat aut imminuat, ut potius perficiat, auctisque viribus, habilem ad maiora reddat". *AeP*: n. 52.

[47] "… lucide quasdam exhibet veritates Revelatio, quas tametsi attingere potest ratio, nunquam tamen easdem repperisset si suis unis viribus innixa esset. Hoc in rerum prospectu quaestiones ponuntur, veluti notio Dei personalis, liberi et creatoris, quae ad philosophicae cogitationis progressum tantum pondus habuit, potissimum quod spectat ad philosophiam respicientem 'esse'. Ad hanc provinciam ipsa peccati realitas quoque pertinet, quemadmodum ipsa fidei lumine manifestatur, quae quidem operam dat ut quaestio de malo congruenti ratione philosophice ponatur. Persona quoque, quae veluti spiritale quiddam consideratur, est peculiaris fidei proprietas: dignitatis christianus nuntius, aequalitatis ac libertatis hominum procul dubio vim habuit in philosophica cogitata, quae recentiores philosophi pepererunt. Ad propiora tempora accedentes, id memorare debemus quod agnitum est momentum quod induit etiam pro philosophia historicus eventus, christianae Revelationis culmen. Non casu ille cuiusdam historiae philosophiae factus est cardo, qui veluti novum veritatis humanae inquisitionis caput exhibetur". *FR*, n. 76: p. 64.

[48] Nn. 12-22.

[49] "… anthropologiae biblicae … quasi compendium …". *FR*, n. 60: p. 52.

[50] "… de humanae personae valore agitur, quae ad imaginem Dei creata est, eius dignitatis et praestantiae prae ceteris creaturis ratio affertur atque eius rationis transcendens facultas ostenditur". *Ibid.* Cf. *GS*, nn. 14-15.

[51] "… ad explorandas semitas, quas sola ne suspicatur quidem se illas decurrere posse". *FR*, n. 73: p. 62.

[52] "… novos et inexspectatos attingit fines". *Ibid.* Cf. *FR*, n. 21: p. 22.

[53] "… agendo … intra duas res – Dei verbum scilicet altioremque eius cognitionem – rationem paene percipi et quodammodo gubernari, ut semitas illas vitet quae extra Veritatem revelatam eandem perducant ac, tandem, simpliciter extra ipsam veritatem…". *FR*, n. 73: p. 62.

[54] "… fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat". *DF*: n. 3019.

[55] 9-XI-1846: *DS*, nn. 2775-2786.

[56] "… fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret …". *DS*, n. 2776.

[57] *AeP*: n. 67, cita letteralmente la frase della *DF*.

[58] "… fides christiana, cum Dei auctoritate nitatur, certissima est veritatis magistra; quam qui sequitur, neque errorum laqueis irretitur, neque incertarum opinionum fluctibus agitatur". *AeP*: n. 66.

[59] *Ibid.*

[60] Cf., p.es., *Super De Trinitate*, *pars* 2, q. 3, a. 1, ad 4.

[61] "… postulata …, quae theologia – immo, antehac Dei verbum – philosophicae cogitationi ac recentioribus philosophicis hodie exhibet". *FR*, n. 79: p. 66. Cf. n. 49: p. 44: "Philosophia … facere non potest quin servet necessitates quoque et perspicuitates veritatis revelatae proprias"; n. 101: pp. 83-84; n. 106: pp. 86-87. Cf. anche nn. 81-85: pp. 68-73, dove vengono concretamente definite queste esigenze della parola di Dio alla filosofia.

[62] "Veritas revelata, clare id quod est collustrando sumens initium ex splendore quem efficit id quod per se Est, philosophicae cogitationis iter illuminabit". *FR*, n. 79: p. 66.

[63] "… nefastum discidium …". *FR*, n. 45: p. 41.

[64] Cf. soprattutto *FR*, n. 77: pp. 65-66.

[65] Cf. *FR*, n. 13: p. 16: "… signa haec … tribuunt rationi humanae vim quia sinunt eam propriis viribus, quarum ipsa est invidiosa custos, intra mysterium investigare …"; n. 16: p. 19: "Ipsa [*fides*] non ideo intercedit ut autonomiam rationis deiciat aut eius actionis regionem deminuat …".

[66] "… secundum suam rationem suasque regulas agere debet …". *FR*, n. 49: p. 44. Cf. n. 45: p. 41; n. 75: p. 63; n. 77: pp. 65-66; n. 79: pp. 66-67.

[67] "Curarunt ut in plenam lucem orirerunt omnia quae adhuc manebant implicita et propedeutica in priscorum philosophorum doctrina … Mens igitur purgata et iusta se extollere poterat ad altiores gradus meditationis, validum tribuens fundamentum ad intelligentiam creaturarum, entis transcendentis et absoluti". *FR*, n. 41: p. 37.

[68] "… exempla quaedam praestantiora illius efferre itineris investigationum philosophicarum ad quod beneficia singularia comparatio attulit cum fidei doctrinis". *FR*, n. 74: p. 62.

[69] Cf. *FR*, n. 45: p. 41; n. 75: p. 63.

[70] "… ratio, quae fidei firmatae non obversatur, ad novitatem et radicalitatem ipsius «esse» contuendas non lacessitur". *FR*, n. 48: p. 43.

[71] Cf. *FR*, nn. 46-47: pp. 41-43; nn. 86-91: pp. 73-77.

[72] J.L. Illanes, *art. cit.*, p. 786.

[73] "… rationis … certus atque suadens advocatus". *FR*, n. 56: p. 50. Il noto filosofo ceco contemporaneo S. Sousedík, *"Fides et ratio*. Nová encyklika Jana Pavla II", *Katolický týdeník*, 10 (28.2.1999/9), supplemento *Perspektivy*, p. I, caratterizza perciò l'Enciclica come *"la difesa della ragione umana dalla parte della fede"*. E A. Llano, "Audacia de la razón y obediencia de la fe", in J. Aranguren, *Fe y razón …*, *cit.*, p. 226, parla della *"teologia della filosofia"*.

[74] Cf., p.es., A. Lobato, "Santo Tomás de Aquino en el Magisterio de la Iglesia desde la *Aeterni Patris* a Juan Pablo II", *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale III: L'Enciclica Aeterni Patris. Suoi riflessi nel tempo*, (Studi Tomistici, 22), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981, pp. 7-28.

[75] Cf. soprattutto *FR*, nn. 43-44: pp. 38-40; n. 78: p. 66. Cf. anche G. Cottier, "Tommaso d'Aquino, teologo e filosofo, nella *'Fides et ratio'"*, in M. Mantovani, *Fede e ragione …*, *cit.*, pp. 187-194.

[76] "… culmina quibus attingendis impar humana intelligentia est". *FR*, n. 44: p. 40. Cf. *AeP*: n. 86.

[77] "Eius vere est philosophia essendi et non apparendi dumtaxat". *FR*, n. 44: p. 40.

[78] Cf. uno degli studi più recenti e magistrali di G Barzaghi, "La potenza obbedienziale dell'intelletto agente come chiave di volta del rapporto fede-ragione", *Angelicum* 80 (2003), pp. 271-307.

[79] "Quemadmodum gratia supponit naturam eamque perficit, ita fides supponit et perficit rationem. Quae, fidei lumine illustrata, eximitur a fragilitate et a limitatione quae ex peccati commissione proveniunt, et necessariam invenit fortitudinem, qua in cognitionem mysterii Dei Unius et Trini se sublevet". *FR*, n. 43: p. 39.

[80] "… auream Sancti Thomae sapientiam …". *AeP*: n. 106.

[81] *Super Sent*., III, d. 24, q. 1, a. 3, q.la 2, ad 2. Cf. *Ibid.* III, d. 23, q. 2, a. 4, q.la 1, ad 3.

[82] *Super De Trinitate*, pars 1, q. 1, a. 3, c. Cf. *De veritate*, q. 14, a. 10, ad 9; *S.Th.,* I, q. 1, a. 8, ad 2.

METAPHYSICAL ASPECTS OF AQUINAS' DOCTRINE OF THE SPIRITUAL LIFE

HEATHER McADAM ERB

In his analysis of Aquinas' spirituality, M.-D. Chenu warns against an overly subjectivist interpretation of the virtues, gifts and contemplation, and proposes that Aquinas conceived of the 'interior life' as an 'objective spirituality' focused on the creative presence of God as the 'ontological spring' of human acts of freedom flowing from grace. This paper takes its cue from Chenu's portrayal of the interior life in Aquinas' thought, and outlines a limited set of key metaphysical doctrines at work in Aquinas' spirituality. In particular, the paper examines a) the ontology of the *imago Dei* doctrine in terms of three degrees of participation in the divine life (according to nature, grace and glory); b) contemplation as the unifying cause in the spiritual life, and the distinct causalities of intellect and will in this achievement; c) the virtual containment of virtues in *caritas*; and d) the causes, effects and nature of love which direct the spirit's development in its nature as *capax Dei*, towards beatitude. As well, the connection of love with the doctrine of analogy (through 'image') will be briefly described. Through this analysis, the vital importance of metaphysics to Thomas's spirituality will be revealed, and the foundations of his theological objectivity disclosed.

Introduction

It is well known that Aquinas' doctrine of the interior life springs from his conviction that it is God's desire to draw humanity into His own divine life. In contrast to subjectivist emphases on the paranormal, Aquinas' teaching on the spiritual life takes as its starting point the divine initiative, which focuses reflection on the *telos* of both human nature and the theology of Christian existence. A careful reading of St Thomas's notion of *sacra doctrina* further illustrates the fact that he harmoniously blends the speculative and practical aspects of his theology, subjecting the intellect's penetration of truth to the guidance of love and the Spirit in his rigorous application of all aspects of the Christian mysteries to human life. As the practical aspect of sacred doctrine, Aquinas' spiritual doctrine takes as its goal the desire to

order everything to God Himself, and, according to Congar, to reproduce as far as possible the vision of God's own science,[1] considering human acts insofar as they lead the person to beatitude.[2] In this view, Congar echoes Chenu's interpretation of Aquinas' conception of the interior life as an 'objective spirituality' focused not on the soul's own ascent or psychological achievements but on the creative presence of God as the ontological root and spring of human acts of freedom flowing from grace.[3] The theocentric focus of Aquinas' doctrine of the spiritual life implies the radical dependence of mystical theology on key metaphysical concepts at work in the return of the transformation of persons towards glory. We will analyse the metaphysical foundations of four elements of his spiritual doctrine: First, the ontology of the *imago Dei* doctrine, in terms of the three degrees of participation in the divine life; second, an indication of how *contemplation* is the unifying cause of the spiritual life; third, the virtual containment of virtues in *charity*, and fourth, a brief treatment of the nature and effects of *love* which direct the spirit's development in its nature as *capax Dei*, towards beatitude. Through this analysis, the vital importance of metaphysics to Aquinas' spirituality will be revealed, and the foundations of his theological objectivity accessed.

The 'Imago Dei' Doctrine

Taking its inspiration from Scripture[4] and from Augustine's *De Trinitate*, the context for Aquinas' doctrine of the human being as '*imago Dei*' is an examination of the powers and actions which relate the human to his ultimate *telos* of beatitude. The notion of 'image' is a subdivision of that of 'likeness' or similitude, with the addition that an image has the mimetic function of imitating that from which it is expressed.[5] In this way, the human soul on the level of nature, grace and glory is said to exhibit formal similarity to the processions of divine persons in the Trinity. In addition to the mimetic function of 'image', there is its 'participatory' function, through which the image is said to conform or enter into that on which it is modeled, viz. the divine life itself.[6] The metaphysical context for the doctrine of 'image' is threefold: (a) the network of causes (and distinction of effects) involved in the procession and return of creatures to their source (the *exitus/reditus* theme that governs the *Summa*), (b) the distinction between 'univocal' and 'analogous' images, and (c) the levels within the rational creature by which 'image' participates in the divine model, culminating in the transformation of the person through glory.

Turning to the first consideration (a), the network of causes and effects involved in the motif of circulation, Aquinas establishes both the origin and

return of creatures to God from the diffusive character of the divine goodness,[7] since creation flows from love. Through His wisdom and love God pours forth goodness into things[8] and directs everything towards its goal of gaining a similarity to His divine goodness.[9] This Neoplatonic doctrine of 'circulation' is characterized by the identity of beginning and end, and dovetails formal into final causes, in that every effect is directed to its cause, as desiring its natural good.[10] Goodness is thus both origin and end, for it is the source of being and order, and the goal towards which all things strive.

If the teleology of nature comes about from the intention of the end and if the end of something is the perfection, goodness and fulfillment of its form,[11] however, what does this say about the doctrine of 'image' as applied to human persons? At this point Aquinas introduces a central distinction between 'imaging' and 'nonimaging' resemblances. He says that 'image' is a subset of 'likeness' or similitude, but adds the note of 'being copied' from an original. Something is called an 'image' because it produced as an imitation of another thing, and approximates the perfection of the model.[12] Thus, within the hierarchy of beings that exist, live and have understanding,[13] there exist many beings which resemble God without properly 'imaging' His perfection. The distinction between 'imaging' and 'nonimaging' resemblances is expressed through an analysis of rational versus nonrational forms: Even irrational and inanimate creatures possess a natural desire, or love, for God,[14] in that they are intrinsically directed towards the realization of their forms.[15] 'Natural' love does not imply a conscious, positive desire for an object here, but only the tendency towards the good of a thing's complete actuality.

Although a *rational* creature's desire for the fulfillment of its capacities is *also* the tendency towards self-perfection, it is better characterized as a kind of love for a completely satisfying good,[16] an openness to an infinite and perfect goodness through the rational indeterminacy of the mind and will, and exercised through acts of freedom.[17] Unlike natural forms, intellect and will are not limited by specific forms, and are satisfied only by that which is infinitely intelligible and desirable.[18] Natural bodies are called '*vestiges*' in that they bear a likeness from causality with respect to God, without being true images or representations.[19] *Vestiges* fail to represent the *form* of their cause, but merely point to it, as in the case of footprints of an animal or smoke from fire.[20] Only *rational* beings represent God as Trinity by way of *image*, however, because it is only through the rational powers of intellect and will that the mimetic and participatory functions of 'image' come into play,[21] as from our mind proceed wisdom and love in an imperfect way.[22]

The second notion involved in the ontology of 'image' (b) is Aquinas' distinction between 'univocal' and 'analogous' images, which signals the imperfect mode of human resemblance to God. A *univocal* image shares the same species as the model (as a king's image appears in his son), whereas an *analogous* image differs in nature or species (as the image of a king appears on a coin).[23] In this way, Christ is the perfect and univocal image of the Father, whereas man is an imperfect, analogous image tending towards the perfection of the divine model. This is why he not the image of God *simpliciter*, but rather made *to the image* (*ad imaginem*), a being capable of its final actualization but still a pilgrim and always a creature.

The partial and gradual ascent of 'image' towards the perfection of the model characterizes the third element in Aquinas' doctrine of 'image', namely, (c): the human journey through the three levels of 'image' – nature, grace and glory.[24] For Aquinas, the relation between formal and final causes with respect to the notion of 'image' means that human nature fulfils its destiny of becoming like God through the dual path of nature and grace. On the level of *nature* – called the image of 'creation' – all people possess the natural power of knowing and loving God, by virtue of possessing a spiritual soul. Although this presence of God in man surpasses the more 'common' mode of divine presence through creative causality, it lies *below* the 'special' presence of God to rational creatures through *grace*, by which people know and love God 'actually or habitually'. In *S.Th.*, I, 43, 3 God is said to be present to rational creatures not merely through extrinsic causality and conservation (through His 'essence, presence and power'), but also through a mutual indwelling of knowledge and love, to live in him as in His temple. Through the grace flowing from the Trinitarian missions, our powers of reaching God in thought and desire are spurred into action, and our souls are instructed in the savory, affective wisdom of the things of God.[25] The third and highest level of the image surpasses this second image – of the 'new creation' – and occurs in the transformation of the human at the level of *glory*, whereby man is said to love God 'actually and perfectly', and to enjoy the possession of Him without intermediary[26] – the image of 'resemblance'. Man is qualified as an 'image of God', therefore, first in the possession, second, in the dynamic actualization, and finally, in the perfection of his powers as directed towards the highest object, viz., God.[27] The three images of nature, grace and glory thus represent three stages of conformity towards perfect resemblance and divine indwelling, and exhibit the motif of *exitus* and *reditus* in the creature. As J.P. Torrell summarizes the issue,

> … the image of creation, is the term of the 'going out' … the image of re-creation or according to grace, is that [term] by which the

> 'return' begins, inaugurating the movement that will be completed in heaven along with … the image of glory, that is finally perfect resemblance …[28]

The endowment of humans with spiritual powers capable of natural beatitude, the perfecting of human nature with respect to the end through grace, and the initiation into glory, the culmination of a divine life perfectly shared, illumines the paradox that on his own, man is not fitted for a supernatural destiny,[29] but nonetheless has a soul created in the image of God as *capax Dei*,[30] that is, open to finalization through participation in the life of God.

Contemplation as a unifying cause in the spiritual life

The contemplation proper to the interior life is not a metaphysical meditation on the first cause of being, but rather the connatural knowledge of God penetrated by love that is experienced in the context of the infused virtues, the gifts and fruits of the Holy Spirit.[31] It is the 'contemplation of God under the impetus of divine love' that makes this sort of wisdom surpass every human activity in perfection and delight, he says,[32] and constitutes our ultimate happiness.[33]

The divine invitation to supernatural contemplation or the experience of divine things (*passio divinorum*)[34] acts as a final cause in the spirit's journey towards beatitude in three ways: a) it focuses man's highest powers (the intellect and will) on the highest object (God);[35] b) it is the final cause or fulfillment of all types of contemplation, both philosophical or metaphysical, on the one hand, and acquired theological contemplation, on the other. It stands at the *end* or summit of discursive reasoning;[36] but the perfection of theology and philosophy require both charity and its corresponding Gift of infused wisdom, which represents the height of contemplation for the *viator*;[37] and c) contemplation performs a guiding and unifying function with respect to the active life, in that it finds re-expression in loving service to others,[38] and instills delight, peace and order in our exercise of the acquired virtues.[39] The supernatural gift of wisdom supplies the harmony between the active and contemplative life, in that it informs the intellect but is practical and directive of both lives at once.[40] Although the evolution of human interiority demands the prior exercise of the moral virtues as its condition,[41] he says that the contemplative life rules and directs the active life, insofar as our love of God conditions our love of neighbour, and exceeds it in perfection.[42]

A central paradox involved in the spiritual life as Thomas conceived of it revolves around the issue of contemplation. Thomas's concept of beatitude

combines Aristotle's emphasis on the application of our highest power on the most intelligible object, with Augustine's emphasis on affectivity and *caritas* in the soul's search for immutability.[43] Beatitude is for him, ultimately an *intellectual* operation, but for the wayfarer, *love* is more perfect than knowledge of God. Given these two opposed facts, how is the human to anticipate his destiny of supernatural beatitude in this life? In this life we can more perfectly love God than know Him, because in *knowing* a good higher than itself, the mind assimilates an object to its own less noble state, whereas in a good that is *loved* and higher than the soul, draws the will towards it and opens its dynamism towards the horizon of spiritual realities.[44] Thus, the *viator's* existential perfection lies in being an entity 'open to God' (*capax Dei*), being an entity under cultivation or process.[45] Man attains the summit of his perfection only through the practice of contemplation, but through that type which is enflamed by the exercise of charity and its accompanying Gift of wisdom, a manner of judging all things in their relationship to God by way of inclination.[46] Thus is Aquinas' Aristotelian psychology of virtues, powers, and activities animated and directed by the motions of grace, which both deepen and elevate the operations of human nature.

The virtual containment of virtues in charity

In its intimacy and efficacy, grace plays a role analogous to *esse* in the thought of Aquinas.[47] God's continual, active presence in the heart of beings at the level of nature is intensified and elevated when the human is co-natured with God through supernatural wisdom and love.[48] The role that grace plays with respect to nature is paralleled by the role of charity, as the principle of the spiritual life, according to Aquinas.[49] By charity, specifically, humans attain the supernatural happiness that exceeds the capacity of human nature,[50] and practice a love of God in Himself above all things, the good for each person and the entire reason for loving.[51]

Although Aquinas does not use the term 'virtual containment' in his description of the relation of charity to the rest of the virtues, the basic principles at work in the concept are found in his description of charity's causal efficacy in the spiritual life. Aquinas uses the concept of 'virtual containment' in his discussions of the presence of perfections within God,[52] the relationship of the intellectual, sensitive and vegetative souls in the human being,[53] and the relationship of premises and conclusions within demonstrations,[54] for instance. According to Aquinas, the two modes of containment are, first, by *place*, among material things, and second, *virtually*,

which refers to the presence of effects in the cause.[55] In a discussion of divine preeminence,[56] Aquinas says that God, who is pure spirit, contains things in two ways: by *similitude* (through His knowledge) and secondly, inasmuch as He preserves and governs them, by guiding them to a fitting end or goal.[57] He also indicates that analogical agents contain their effects virtually because the efficient cause is more perfect than its effects, possessing perfections in an eminent way, not according to the same formality (as would occur in the case of a univocal agent). God contains all things as their efficient cause,[58] and is not contained by them, since spiritual things 'contain' other things by application of their power, and are not themselves contained.[59] The intellectual soul of man contains the lower souls virtually as possessing their perfections;[60] and premises and principles virtually contain derived conclusions in a way analogous to the presence of effects within the efficient causes in natural things.[61]

The infused moral virtues are also present within their cause, charity, in a virtual and preeminent manner. Aquinas speaks of charity being the *form* of the virtues, in its function as commanding them, and as the root and principle of the spiritual life.[62] To understand this role of charity, we must briefly indicate both the metaphysical principles at work and the type of priority that charity possesses in relation to the virtues. Aquinas views the theological virtue of *caritas* and the infused moral virtues as mutually causal in the soul's development. The question of mutual priorities of the virtues and charity emerges in that these moral virtues appear to be both a condition for, yet also an effect of, charity.[63] Since a thing is perfect insofar as it attains its proper end,[64] it follows that insofar as *any* virtue is perfect, it possesses due order to man's final end, and not just to man's natural end as ordained by reason.[65] Perfect virtue, then, requires charity; natural moral virtues order us to some particular good, but not to ultimate goodness, which is our supernatural end. Regarding the theological virtues, which order man to God, not to particular goods dictated by reason, Aquinas says that charity is prior to faith and hope in the order of nature or perfection, but that the reverse is the case in the order of time or generation.[66] In that the virtues acquire their perfection from charity (as directing them to the last end), they are formed by this 'root and mother' of all virtues, which receives from another and conceives within herself the other virtues.[67]

There are several metaphysical principles involved in his discussions of charity as the root, principle and 'form' of the virtues. The priority of charity in the order of perfection is established from two principles, first, that 'a thing is perfect *qua* attaining its proper end',[68] and second, 'that which pos-

sesses a perfection essentially takes precedence over that which possesses it through another'.[69] The two principles are connected in that charity has goodness essentially since it operates out of, and directs us towards, the last end. Love of God in Himself through charity operates as a measure of all other virtues, both the infused ones and those defined by reason through prudence.[70] A third principle also bases his doctrine of charity as the *form* of the virtues, namely, 'every higher act moves the lower act, so that the lower is ordered to the end of the higher'.[71] Charity is the 'form' of the virtues not as an intrinsic formal cause, but in the manner of the end, since in morals, the form of the act is taken from the end, the object of the will as inclination or appetite.[72] Thus, charity is the mover of all virtues as influencing or commanding their acts towards charity's end, the final good.[73] This is not to say that charity merely *uses* other virtues as instruments,[74] however, since human perfection consists in the acts of *all* the virtues, with charity providing the uniting bond, animation and rule among them.[75]

To conclude, the virtual containment of virtues within charity takes the form of the presence of effects in their more perfect efficient cause, which directs their acts to the final end. This occurs through the agency of God (Who is said to continually infuse charity in the soul in a way similar to the presence of sunlight in air)[76] and through the process of ever deepening 'radication' of love in the soul, through a striving for complete spiritual union.[77] Charity grows not through addition but in virtual intensity, in the striving for (*conor*)[78] union with God through perfection of one's inward disposition.[79]

Love and charity in Aquinas' spiritual doctrine

Aquinas' doctrine of the procession of the Holy Spirit from the Father and Son through love is the source for his teaching on the will's acts in the process of the soul's conformity to God through grace, and for its dynamism towards goodness and beatitude. The range of meanings associated with '*amor*' all point to the objective character of Aquinas' theological spirituality, as it has been called.[80] In this regard, three issues will be treated. First, 'love' as a virtue will be distinguished from 'love' as a passion through distinguishing *amor*, *dilectio* and *caritas*. Second, some effects of love, such as 'mutual indwelling', 'melting' and 'joy' will be noted and applied to the graced personality. Third, the relationship of 'love' to the doctrine of 'image' will be examined in light of Gilson's view that the 'problem of love' is solved by Aquinas through the doctrine of analogy.[81] Through this analysis, we shall see the metaphysical foundations of Aquinas' teaching on love to be the centre and pivot on which his notion of the soul's spiritual ascent turns.

Turning to the first issue, it is the self-diffusive and gratuitous character of divine love that grounds the return of creatures to God, the 'living fountain' which pours rivers of goodness into the variety of beings.[82] Grace is the new life principle which gives the soul a share in the divine nature and enables persons to be secondary causes in the supernatural order;[83] and so the divine initiative is the source of human virtues and loves.

A cluster of terms surrounds the notion of 'love' for Aquinas, including *amor*, *dilectio* and *caritas*. An analysis of these terms reveal that love corresponds both to the dynamism of the will and the affection of the heart, and in its highest form, is the result of a divine life shared.

Although it is harder to catch through concepts than is intellection, when applied to man, *amor* is described by Thomas as a weighting of the will's tendency towards an apprehended good. As the 'first movement' of the will which is the change in the appetite produced by the appetible object,[84] it precedes the movement of the will towards the object, which movement is called 'desire', and the repose of the will in its possession, which is called 'joy'.[85] The love exhibited by natural or irrational appetite found in animals and inanimate creatures differs from human love in that it is directed unknowingly to its target through the principles proper to its own nature.[86] Because the human will adapts itself to the object as it exists in itself (versus the intellect, which assimilates it to its own mode),[87] the appetitive union also differs from the cognitive union: the will can love the total existent reality of the object in a perfect way, without that same object being perfectly known,[88] such that a higher object betters and perfects the will. '*Dilectio*', dilection, is an act proceeding from the will from choice (*electionem*) and thus distinguishes human love from lower types.[89] On the other hand, *caritas* denotes the *perfection* of love valuing God as the highest good in and for itself,[90] and unlike the other virtues, flows from an imperfect but already possessed object (viz., God).[91] It is this interior end of already possessed union with God that acts as a principle in action and appetite, and orders the will towards beatitude.[92]

The second aspect of Aquinas' teachings on love concerns some key *effects* of love, which surprisingly illustrate the objective nature of his theological spirituality, namely, the 'mutual indwelling' of lover and beloved, the 'melting' of the heart in love, and the passion of 'joy' that ensues on the possession of the beloved. In comparison to the love of concupiscence, which loves another for a reason other than itself, the love of friendship aims primarily at *union* of the lover with the beloved. Thus, the love of friendship consists in the bond of affection between the lover and beloved, which union is the love itself,[93] and carries the additional note of the mutual

indwelling (*mutual inhaesio*) of these two.[94] This mutual interpenetration is perfected by the virtue of charity, by which 'we achieve a spiritual union with God, and are in a certain way transformed into our [supernatural] end [God]'.[95] This characteristic of friendship, mutual indwelling, involves considering the beloved's good as one's own, and is described as ecstatic (self-forgetful), zealous, and the cause of all the lover does, feels and expresses.[96] As the result of the virtue of charity, it is an objective existential reality grounded in the Spirit of Love, whose first gift is Himself;[97] and is not a merely a spontaneous passion. As such, the effect of mutual indwelling is an extension of the loving affection by which the Father and Son love one another, in the act of subsisting love called the Holy Spirit.[98]

Another effect of love which finds its perfection in the virtue of charity as an image of the divine missions, is that of the 'melting' (*liquefactio*) of the heart. The heart or will is said to 'melt' under the influence of love when it shows itself to be ready for the entrance of the beloved, for the appetite is fitted to receive the good which is loved, inasmuch as the object loved is in the lover.[99] In the context of charity, this 'melting' occurs when one's heart is moved by the Holy Spirit to believe and love God and repent over one's sins,[100] so that the soul who was wrapped up in itself now tends to another.[101] Although a reflection of the divine mission of the Spirit, which upholds our existence at each moment through love, 'melting' is also a result of the Son being sent to us, enlightening our intellect through a knowledge bursting forth with love. Just as the Son is the Word breathing forth Love (*Verbum spirans Amorem*), so is the soul conformed to God through the imaging the divine processions through the infused virtues and gifts.

A third effect of love, which indicates Thomas's theological objectivity, is that of 'joy' (*gaudium*; *laetitia*). Joy occurs as a result of the alteration in the appetite called 'love' and the movement of the will towards the loved object, called 'desire', and is signaled by the will's rest in the possession of its object.[102] 'Delight' (*laetitia*) expresses interior joy and 'dilation', enlargement or exultation of the heart, Thomas says,[103] and is perfected in the virtue of charity. As the perfect exercise of a habit, a virtuous action well performed brings joy.[104] Although all virtuous actions must be performed with joy,[105] acts done out of charity are directed towards that perfect joy of selfless dissolution in Christ, which enjoyment is to be preferred even to the soul's union with the body.[106]

Thus, joy is the lover rejoicing in being united to the beloved, and since charity is always in the presence of God, the consequence of charity is joy.[107] Far from being subjective, introverted psychological phenomena, the expe-

riences of mutual indwelling, melting and joy signal the existential union through love, by which one is co-natured with the beloved. Through the gift of wisdom, which perfects charity, these effects are united in the mystical experience of the indwelling persons of the Trinity.[108]

The third and final issue with respect to love and Aquinas' theological objectivity concerns the relation of 'love' and 'image', in the context of Gilson's view that the problem of love is solved through the theory of analogy. The human is conformed to God, Aquinas says, through the divine missions being sent to the person: the soul being made like the Spirit through the gift of charity; and like the Son through the gift of wisdom, which kindles our knowledge with the affection of love.[109] On the supernatural level, then, the graced personality is fashioned into an image of the Trinity through its inspired acts of knowledge and love. But since love has absolute primacy not only among the theological virtues, but also as the source and root of *every* human emotion and passion,[110] we are images of God on the *natural* level through appetite as well. Imaging God is possible on this level because knowledge is only the condition of love here, while *God* is love's proper cause, drawing and modifying the will as its most desirable object.[111]

This leads us to Gilson's view on the relationship between types of love. In contrast to Rousselot, who opposed the 'ecstatic' conception of love to the 'physical/natural' position, which he attributed to Aquinas, Gilson unites the two conceptions in his treatment of love in Aquinas.[112] The problem of love for both Rousselot and Gilson is the problem of whether a non-egoistic love is possible, or in medieval terms, whether and how the love of desire (*amor concupiscentiae*) and the love of friendship (*amor amicitiae*) are related.[113] Rousselot distinguishes three senses of love: first an 'egoistic' conception of love corresponding to the love of desire/concupiscence which loves with ultimate regard to self; second, an 'ecstatic' conception of love, which is self-denying and sacrificial, with no regard to self-love;[114] and third, the so-called Greco-Thomist 'natural/physical' conception of love (which he favors), which holds an identity between the love of self and the love of friendship (either with regard to others or to God). Over and against the 'ecstatic' or 'disinterested' type of love, the 'physical' conception is based on a unity of loves, not a duality: Aquinas is said to combine Aristotle's view that self-love is the basis of our love of others, with Augustine's conviction that all our choices or acts affirm our search for happiness, in the following way: For Aquinas, the loved object fulfills our natural appetite for goodness, and so fulfills the self, at the same time that this dynamism towards beatitude includes others' goods, and the glory of God as well.[115]

Gilson rejects Rousselot's opposition of the love of concupiscence and the love of friendship on two counts. First, the two conceptions are not opposed, but complementary elements in the dynamism of human love.[116] Christianity introduced infinite being and goodness as the cause of human love, making it impossible for human desire to love this goodness for anything other than itself.[117] And since human love is the presence of God's own love within us,[118] according to Gilson, the problem is not to *change* selfish love into the love of God, but rather to make God's love within us *fully aware of itself*.[119] This is effected by knowledge and grace, which heals the heart's wounds and turns the will towards its true object.[120]

Gilson's second objection to Rousselot lies in the latter's use of the analogy of the whole and the part for God's relationship to creatures, to explain the possibility of the love of universal goodness.[121] God and creature are not related as whole and part (any more than a city and its citizens) in the way that a body and a hand are. In the case of God and creature, this view would imply pantheism. Rather, the universal and the particular are related as analogues to their referent, for every creature is an analogue of the Good.[122] This means first, that God is the subsistent cause of all goodness, and that creatures love things' resemblance to this divine goodness,[123] and second, that since man is made in the image of God (*ad imaginem Dei*), the closer he approximates God, the more he fulfills his own essence.[124] It is the same love through which we are created that we are recreated and return to God, so that true love of self cannot but entail the disinterested love of God.

Through our analysis of love in its range of meanings and characteristics, we have discerned a theocentric and Trinitarian focus permeating Aquinas' spiritual doctrine, pointing to an existential union and fulfillment, which is vitalized by grace. The movement of love towards its final achievement in charity was seen to involve the presence of God's activity at the root and centre of the interior life, as a principle and term of appetite, perfecting the effects of mutual indwelling, melting and joy, and drawing forth the core of our being as images of Himself.

Conclusion

In conclusion, the dependence of Aquinas' doctrine of the interior life on metaphysical principles is clear, from an analysis of four areas of his thought. *First*, the ontology of the *imago Dei* doctrine was seen to embed an Aristotelian psychology of natures and habits into the wider Christian context of the human as image of God participating in grace through the virtues

and gifts of the Spirit. Through the possession, actualization and ultimate perfection of his powers humans exhibit the images of nature, grace and glory as ascending stages of conformity towards perfect resemblance and divine indwelling. *Second*, the contemplation proper to infused wisdom was seen to unify various aspects of the interior life through final causality, supplying the harmony between the active and contemplative lives, ruling the natural virtues, and blending knowledge and love in the affective gaze on divine things. *Third*, an account of the virtual containment of infused virtues in charity was seen to involve various principles of causality, and revealed the role of charity as the uniting bond, animation and rule among the virtues. *Fourth*, an analysis of the various meanings and effects of 'love', and the analysis of the relationship between the doctrine of love and analogy, located affectivity within the metaphysical context of will, image and beatitude. The love of God in charity was seen to act as a principle in appetite and order to the will towards beatitude, providing the unity between the various conceptions of love and the response to the presence of an infinite good.

For Thomas there is a mutual penetration of the realm of grace, which objectively grounds and illuminates the soul's ascent, and the realm of being, in which activities flow from natures through the development of habits. We have argued that the achievement of Thomas's theological spirituality was not erected, nor fully understood, without the aid of these metaphysical moorings. A graced anthropology requires, in short, a metaphysical spirituality, which gathers into unity the various ways of participating in the divine life. In this, Thomas's theological path reveals a wisdom that is both dynamic and fruitful.

[1] Yves Congar, *A History of Theology* (tr., ed. H. Guthrie [Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968], p. 96): 'The sacred doctrine inasmuch as it is a science reproduces as far as possible (but in an order of ascent to the principle) the vision of God's science. Its goal is to bind everything to God Himself in His mystery both necessary and free'.

[2] *S.Th.*, I, 1, 4c, on the practical vs. speculative aspects of *sacra doctrina*.

[3] Marie-Dominique Chenu, *Aquinas and His Role in Theology* (tr. P. Philibert [Collegeville, MN: Liturgical Press, 2002]), p. 50. He also notes that the equilibrium observed in great contemplatives flows from this theological 'objectivity' which is centered on the Christian mysteries, and not on the progress of one's own interior life (*ibid*., 52). In the same vein, W. Principe has called his spirituality a 'theological spirituality' and a 'God-oriented spirituality' (W. Principe, *Thomas Aquinas' Spirituality* [Etienne Gilson Series 7] [Toronto: P.I.M.S., 1984], pp. 10, 16).

[4] The main text here is *Genesis* 1.26: '*ad imaginem et similitudinem faciamus*'.

[5] *S.Th.*, I, 93, 1: An image must be a thing that is 'expressed from another, for it is called an 'image' because it is made for the imitation of the other thing'.

[6] The distinction between the 'mimetic' and 'participatory' functions of 'image' has been suggested by Denys Turner, in his book *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 95-100.

[7] The self-diffusive character of goodness (*bonum est diffusivum sui esse*) is a theme he borrowed and adapted from Pseudo-Dionysius to include every being, and Aquinas understands this self-communication of goodness in terms a final cause (*S.Th.*, I, 5, 4 ad 2; 44, 4; *In I Sent.*, 43, 2, 1 ad 4; *De Ver.*, 21, 1 ad 4).

[8] *S.Th.*, I, 20, 2.

[9] *S.c.G.*, III, 97; *In I Sent.*, 14, 2, 2: 'In the outpouring of creatures coming forth from their first principle, there is a sort of rotation or circulation from the fact that all beings moving toward their ultimate goal return to the source from which they came forth … the production of creatures has as its final purpose the movement of persons back into divine Life …'.

[10] *In de div. Nomin.*, c. 1, l. 3, #94: '… every effect reverts upon the cause whence it came forth, as the Platonists say. The reason for this is that every thing reverts upon its good by desiring it. Now, the good of the effect derives from its cause. Therefore every effect reverts upon its cause by desiring it. Therefore Dionysius, having said that all is deduced from the Godhead, goes on to add that all things revert upon Him through desire'.

[11] Formal and final causality coincide inasmuch as the form's actuality and perfect operation represent a thing's end, and as such, is desirable (*S.c.G.*, III, 20; *S.Th.*, I, 19, 1).

[12] *S.Th.*, I, 93, 1.

[13] *S.Th.*, I, 93, 2.

[14] *S.Th.*, I, 6, 1; I-II, 26, 2; 109, 3, e.g.

[15] Aquinas' favorite image here is that of the arrow which is directed by the archer to its target: *S.Th.*, I, 103, 1 ad 3, 8. Thus, God is said to direct all creatures to their proper ends (*S.Th.*, I, 22, 2; 103, 1; I-II, 93, 5).

[16] *S.Th.*, I-II, 5, 7; 2, 8.

[17] *S.Th.*, I-II, 5, 1; cf. I, 93, 4.

[18] Whereas the desires and acts of irrational creatures are determined to particular objects (*S.Th.*, I-II, 13, 2), the proper object of the will is the universal good, not any finite object, since no particular good is good without qualification (*S.Th.*, I-II, 10, 2; I-II, 13, 6). The will is however, directed necessarily to the final end of happiness (*S.Th.*, I, 82. 1; I-II, 1, 7).

[19] The distinction between 'image' and 'vestige' is treated in *S.Th.*, I, 93.6, *In I Sent.*, 3, 2, 2 and *De pot.*, 9, 9.

[20] *S.Th.*, I, 93, 6. But even nonrational creatures represent the Trinity in their vestigial mode, in that they have a beginning, a form and an order to other realities (*S.Th.*, I, 45, 7).

[21] *S.Th.*, I, 3.1 ad 2; 93, 2, 6.

[22] *S.Th.*, I, 93, 6.

[23] *S.Th.*, I, 35, 2 ad 3; 93, 6 ad 1.

[24] *S.Th.*, I, 93, 4 is a text summarizing this doctrine.

[25] *S.Th.*, I, 93, 7; 43, 5 ad 2. In the former text, the Trinitarian missions of the Son and Spirit are likened to the human intellect's knowledge of God and consequent love proceeding from that inner word; in the latter text, the Word that 'breathes forth Love' (*Verbum spirans Amorem*) grounds the experiential wisdom that is the gift of the Spirit in the graced soul.

[26] *S.Th.*, I, 93, 8 and ad 1 on the 'image in glory'. Here, the transitional, evolutionary character of 'image' is revealed as complete only in conformity to glory, where image reaches the level of 'representation'.

[27] *S.Th.*, I, 93, 8 establishes the restricted character of object sufficient to establish the image of the Trinity in man's soul (namely, God): '… the divine image is noted in man according to the word conceived from the knowledge of God and the love springing forth from it'. In his magisterial study of the issue, J. Merriell traces the evolution in Aquinas' thought: 'In the *Scriptum* Thomas stressed the permanence of the image of God in the natural faculties of man's mind, while in the *De Veritate* he takes greater notice of the assimilation to God that is necessary for the actualisation of the image'. J. Merriell, *To the Image of the Trinity: A Study in the Development of Aquinas' Teaching* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990), pp. 132-133. Merriell follows de Beaurecueil's thesis that Thomas adds the 'participatory' aspect of 'image' (man's conforming to God through a participation in God's knowledge and love) in the *Summa Theologiae* (Merriell p. 221).

[28] J.-P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas: Vol. 2: Spiritual Master* (tr. R. Royal [Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003]), p. 90.

[29] *S.Th.*, I-II, 114, 2: '… man cannot merit eternal life without grace, by his purely natural endowments … everlasting life is a good exceeding the proportion created nature …'.

[30] C. O'Neill notes that Thomas's terminology in this regard denotes the finalization or actualization of man's nature. Aquinas' more frequent terms to describe this state of things is *capax summum boni*; *capax perfecti boni*; *capax visionis divinae essentiae*; *capax vitae aeternae*, etc. For references, see: C. O'Neill, 'L'homme ouvert a Dieu (*capax Dei*)' *L'anthropologie de saint Thomas* (ed. N. Luyten) [Fribourg: Editions universitaires, 1969], p. 70; 74.

[31] For an examination of the different senses of 'contemplation' in Aquinas, and a detailed study of his notion of mystical contemplation, see: Heather M. Erb, '*Pati Divina*: Mystical Union in Aquinas', in A. Ramos, M. George, eds., *Faith, Scholarship and Culture in the 21st Century* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2002).

[32] *S.Th.*, II-II, 180, 7: 'The contemplative life consists principally in the contemplation of God under the impetus of divine love; hence there is a delight in the contemplative life by reason of the act of contemplating and by reason of that divine love. In both respects the delight of contemplation surpasses every human delight'.

[33] *S.c.G.*, III, 37.

[34] *S.Th.*, II-II, 45, 2.

[35] See, e.g. *S.Th.*, II-II, 182, 1. Although Aquinas' idea of the perfect vocation is the 'mixed life' of action and contemplation, the former is said to flow from the latter. Thus, his statement that just as it is superior to illumine than merely to shine, so it is better to pass onto others the fruits of one's contemplation (*contemplate aliis tradere*) than merely to contemplate: *S.Th.*, II-II, 188, 6.

[36] *S.Th.*, II-II, 180, 3.

[37] On the Gift of wisdom as a type of knowledge by 'inclination' (connatural knowledge) and its relation to theological reasoning, see *S.Th.*, I, 1, 6 ad 3.

[38] *De caritate*, 11, 6 c.

[39] The moral virtues are said to belong to the contemplative life 'dispositively', in that they condition the performance of acts of contemplation (*S.Th.*, II-II, 180, 2), but since both the beginning and end of contemplation lie in the appetite (II-II, 180, 7 ad 1), the moral virtues can be exercised more easily under the guidance of contemplation (cf. II-II, 182, 1 ad 2).

[40] *S.Th.*, II-II, 45, 3.

[41] *S.Th.*, II-II, 182, 4.

[42] *S.Th.*, II-II, 182, 2.

[43] These two influences on Aquinas' thought on beatitude are presented in the study by Marie-Anne Vannier, 'Du bonheur a la béatitude d'après S. Augustin et S. Thomas', *La vie spirituelle* 698 (1992) pp. 45-58.

[44] The situation is reversed in the case of a good known or loved that is *lower* than the human soul: Here, it is better to know than to love it. *S.Th.*, I, 82, 3; II-II, 23, 6 ad 1.

[45] Cf. J.-P. Torrell, *Thomas Aquinas: Vol. 2: Spiritual Master*, p. 86: 'Man is fully himself only when he is under cultivation; similarly, the image of God in him will be fully itself only in the perfected stage of its spiritual activity'.

[46] *S.Th.*, I-II, 3, 2 ad 4; II-II, 180; 182.

[47] *De Ver.*, 27, 2 ad 7: 'Grace is located in the first species of quality, although it cannot properly be called a habit because it is not immediately ordained to action but to a kind of spiritual existence which it gives to the soul …'.

[48] See, e.g. *S.Th.*, I, 8, 1; 104; 43, 3-5; I-II, 45.

[49] And if the principle of the spiritual life (charity) is destroyed through mortal sin, only God can repair it, not human effort (vs. Pelagius): *S.Th.*, I-II, 109, 3; 4 and ad 3; I-II, 88, 1.

[50] *S.Th.*, II-II, 23, 6.

[51] On the order of objects loved *ex caritate*, see: *S.Th.*, II-II, 25-26; *De caritate*, 9.

[52] *S.Th.*, I, 4, 2.

[53] *S.Th.*, I, 76, 3

[54] *In I Post. An.*, l. 3.

[55] *S.Th.*, I-II, 107, 3.

[56] *S.Th.*, I, 4, 2.

[57] *S.Th.*, I, 39, 8.

[58] *S.Th.*, I, 8, 1 ad 2. A spiritual substance virtually contains that with which it comes into contact. Elsewhere he notes that angels are 'contained' in places by application of their power, not by material presence (*S.Th.*, 52, 1).

[59] *S.Th.*, III, 62, 3 ad 3 (on the presence of grace within the sacraments).

[60] *S.Th.*, I, 76, 3 c and ad 4.

[61] *In I Post. An.*, l. 3.

[62] See, e.g. *De caritate*, 3; *S.Th.*, II-II, 23, 8.

[63] see *S.Th.*, II-II, 23, 7, e.g.

[64] *S.Th.*, II-II, 184, 1.

[65] *S.Th.*, II-II, 23, 7; I-II, 65, 2.

[66] *S.Th.*, I-II, 62, 4. In the order of generation/time, faith precedes hope and charity as appetite requires an intellectual object; and that hope precedes charity in that from hoping for something good, love of it is established.

[67] *De caritate*, 3; cf. *S.Th.*, I-II, 62, 4; II-II, 23, 7-8.

[68] *S.Th.*, II-II, 184, 1, e.g. A being is perfect insofar as it is actual and possesses goodness: perfection implies desirability and goodness (*S.Th.*, I, 5, 3).

[69] *S.Th.*, II-II, 27, 6 ad 1, e.g.

[70] *S.Th.*, II-II, 27, 6 ad 3.

[71] *De caritate*, 3.

[72] *S.Th.*, II-II, 23, 8 on the explanation of charity as the efficient cause (vs. intrinsic formal cause) of the virtues; cf. *De caritate*, 3.

[73] *Ibid.*

[74] (Which was the opinion of Suarez and Cajetan, in their commentaries on *S.Th.*, II-II 184, 1: see Garrigou-Lagrange, *Christian Perfection and Contemplation according to St. Thomas Aquinas and St. John of the Cross*, tr. Sr. M.T. Doyle, [London: Herder 1954], p. 144)

[75] The perfection of the Christian life consists chiefly in charity but is a 'plenitude' of all the virtues in act, according to Aquinas, notes Garrigou-Lagrange (*Christian Perfection and Contemplation*, pp. 144-146).

[76] *S.Th.*, II-II, 24, 12 c.

[77] Charity grows through the soul's advancing adherence to God as the last end: *S.Th.*, II-II, 24, 4 c, and ad 1; 24, 5 c ('it increases solely by being intensified'). On the distinction between virtual and dimensive quantity as the basis for this increase, see: II-II, 24, 4 ad 1.

[78] *S.Th.*, II-II, 24, 4 c.

[79] As J. Keenan has noted, in his book *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas'* Summa Theologiae (Washington, D.C.: Georgetown University Press), p. 138: 'Charity directs by giving the proper moral motivation … [it] does not direct by giving us actual insight into what to do in a specific act …What charity 'teaches' us as new is completely interior and formal: to implore God's help, to strive to enter the narrow door of perfect virtue, and to be wary of being led astray.' The references for this are: *S.Th.*, II-II, 8, 4 c; ad 1, ad 2; II-II, 9, 2 ad 1; I-II, 108, 2 c; ad 1; 3 c.

[80] W. Principe uses this term in discussing Aquinas' spirituality, to indicate its Trinitarian nature and its rootedness in tradition and sacrament. For a definition of the term 'theological spirituality', see: W. Principe, 'Toward Defining Spirituality', *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 12 (1983) pp. 127-141; cf. W. Principe, *Thomas Aquinas' Spirituality*, The Etienne Gilson Series 7 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984).

[81] See: Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, tr. A.H.C. Downes (New York: Scribner's, 1936) pp. 286-288.

[82] *S.c.G.*, II, 2. In *Super Evangelium Ioannis Lectura*, ch. 1, 3. 'God is a living fountain that is not diminished in spite of its continuous flow outwards'. This quote is a translation by Thomas F. O'Meara, *Thomas Aquinas: Theologian* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1997) pp. 100-101.

[83] *S.Th.*, I-II, 112, 1, e.g. In *De Ver.* , 27, 1 ad 3, he says that 'God, without any mediating agent, bestows upon us a gratuitous spiritual being, but nevertheless there is the mediation of a created form which is grace'. As O'Meara notes ('Virtues in the Theology of Thomas Aquinas', *Theological Studies* 58 [1997], p. 263): 'This 'spiritual being' is not the transitory actual graces of the later Baroque but a source of life'.

[84] *S.Th.*, I-II, 4, 3.

[85] *S.Th.*, I-II, 26, 2.

[86] The arrow/archer imagery is found in several places in Aquinas: *S.Th.*, I, 103, 1 ad 3, 8. In *S.Th.*, I-II, 26, 1, he outlines the three levels of *amor*, as found in natural, sensitive and rational appetites ('… in each of these appetites, the name love [*amor*] is given to the principle of movement towards the end loved …').

[87] *S.Th.*, I, 82, 3, e.g.

[88] *S.Th.*, I-II, 27, 2 ad 2.

[89] *S.Th.*, I-II, 26, 3.

[90] As such, charity is a form of the love of friendship, as opposed to the love of concupiscence, which loves the beloved for the sake of something other than itself (*S.Th.*, I-II, 26, 4).

[91] *S.Th.*, I-II, 66, 6. Here, he says that charity is the greatest virtue because 'the love of charity is about that which is already possessed (i.e. God): for the beloved is in a certain way in the lover and the lover is also drawn through affection to union with the beloved …'.

[92] *S.Th.*, II-II, 26, 1 and ad 1; II-II, 25 on references for the term '*ex caritate*'; cf. II-II, 23, 3 ad 3; 27, 4.

[93] *S.Th.*, I-II, 28, 1.

[94] *S.Th.*, I-II, 28, 2.

[95] *S.Th.*, I-II, 62, 3.

[96] *S.Th.*, I-II, 28, 3-6.

[97] *S.c.G.*, IV, 21.

[98] *S.Th.*, I, 37, 2 makes it clear that this is the love that extends itself to all creation. In *S.Th.*, I, 37, 1, the Spirit is called 'the link (*nexus*) between the Father and the Son, insofar as He is Love'.

[99] *S.Th.*, I-II, 28, 5.

[100] *S.Th.*, III, 66, 11.

[101] *In Ps. 21* [22]: 14, 14, 221. This reference is found in W. Principe, 'Affectivity and the Heart in Thomas Aquinas' Spirituality', in A. Callahan, ed., *Spiritualities of the Heart: Approaches to Personal Wholeness in Christian Tradition* (New York: Paulist Press), p. 47.

[102] *S.Th.*, I-II, 26, 2.

[103] *In Ps. 34* [35]: 27, 14, 276, in commenting on Psalm 118 (119): 'You have enlarged my heart'. This reference is found in W. Principe, 'Affectivity and the Heart in Thomas Aquinas' Spirituality', p. 46.

[104] *In III Sent.*, 23, 1, 1 ad 4.

[105] 'Actions virtuously performed are naturally delightful … We are neither good nor virtuous if we do not find joy in acting well': *In I Eth.*, l. 13 (1099a17).

[106] *De caritate* 11 ad 8: '… the Apostle clearly, unhesitatingly, and even boldly said, 'I desire to be dissolved and to be with Christ' (*Philippians* 1, 23); this is perfect charity. It is from the necessity of charity that the soul prefers in any way, even imperceptibly, the enjoyment of God to the union with the body'.

[107] *S.Th.*, I-II, 70, 3.

[108] *In I Sent.*, 16, 1, 2 c ('When the Holy Spirit is sent to us invisibly, grace pours into our minds from the fulness of divine love; through this effect of grace we receive an experiential knowledge of that divine person …'). *S.Th.*, I, 43, 3 ad 1 links the gift of wisdom with the language of 'fruition' or enjoyment of God.

[109] *S.Th.*, I, 43, 5 ad 2.

[110] *S.Th.*, I-II, 25, 2.

[111] W.N. Clarke has stressed the attraction exercised by infinite goodness on all creatures in his book *Person and Being*, Marquette Lecture (Milwaukee: Marquette University Press, 1993).

[112] Rousselot develops his thesis in his book *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen age* (1908), translated by A. Vincente as *The Problem of Love in the Middle Ages: A Historical Contribution* (Marquette: Marquette University Press). Gilson's views are found in his book *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, tr. A.H.C. Downes (New York: Scribner's, 1936), pp. 269-303.

[113] Gilson (*Spirit of Mediaeval Philosophy*, p. 289) frames the problem this way: 'The 'problem of love' might be thus formulated in abstract terms: 'Can we possibly have a non-egoistic love? If so, how does this pure love for another stand to that love of self which would seem to lie at the root of all natural tendencies?".

[114] (Which love involves only the love of friendship, and is free from the love of desire).

[115] See *Rousselot*, Pt. I, ch. 1-2. Rousselot's thesis is based on the notion that humans and God form a 'transcendental unity' which forms the basis of all love. In this way, he

thinks that both egoism and the ecstatic theory of love are denied and replaced with a theory that combines self-love, love of friendship and natural fulfillment.

[116] And further, Rousselot's distinction between the ecstatic and natural/physical conceptions is not a medieval distinction at all, he says (*Spirit*, p. 284).

[117] Gilson, *Spirit*, p. 278.

[118] *In de div. Nom.*, L. 11: '… it pertains to God to cause things' movement towards Him, as creating in them the very love by which they love Him'. Gilson notes the use of Dionysius' motif of circulation at work here (*Spirit*, p. 276). Cf. *S.Th.*, I, 38, 2: 'The first gift that we grant to a beloved person is the love itself that makes us wish him well. Thus love constitutes the first gift by virtue of which are given all the other gifts that we offer him. Thus, since the Holy Spirit proceeds as Love, He proceeds in His capacity as first Gift'.

[119] Gilson, *Spirit*, pp. 279-280.

[120] Gilson, *Spirit*, pp. 282-283.

[121] See Rousselot, *Pour l'histoire* …, Pt. I, ch. 2.

[122] Gilson, *Spirit*, pp. 284-285.

[123] Gilson, *Spirit*, p. 286: 'To will any object is to will an image of God, that is to will God; to love oneself, then, will be to love an analogue of God, and that is to love God'.

[124] *Ibid*, p. 288.

LAS TESIS METAFÍSICAS DE TOMÁS DE AQUINO Y LA FÍSICA CONTEMPORÁNEA

JULIO RAÚL MÉNDEZ

The way of doing modern science is different from the way Saint Thomas Aquinas conceived science. Moderns consider the medieval way of doing science obsolete. This change in the scientific method and its accompanying dismissal of medieval science has also marginalized Thomas's metaphysical model. In order to promote a new appreciation of Thomistic metaphysics some contemporary Thomists have introduced the principle of 'sufficient reason', thereby deforming the Master's thought. The author proposes another solution. The rediscovery of the original metaphysical theses of Aquinas shows that he did not construct a closed system in the rational domain. Rather, he recognized the permanent newness of the finite being and its basis in a free Cause. He also saw that the connections between created beings, even if they are intelligible are not necessary in themselves. This reading of Thomistic metaphysics opens the possibility of dialogue with contemporary physics and articulation with the principal theses of contemporary Physics that the author describes.

1. La historia de una exclusión

La nueva ciencia que en la modernidad cambió el paradigma de lo que se entiende por ciencia suele caracterizarse por: a) imaginación y creatividad de hipótesis, b) control de la comunidad científica, c) autonomía respecto a la filosofía y teología, d) estudio de funciones y previsiones con abandono de las esencias, e) modelo matemático universal, f) verificación empírica.

Los estudios más recientes han mostrado que el paradigma "galileano" y "newtoniano" tiene su genealogía en Roger Bacon y el platonismo pitagórico. Las intuiciones innatas de índole matemática, a verificar en el *experimentum*, fueron sustituidas por las hipótesis del científico.

En cambio el método aristotélico, seguido por Alberto Magno y Tomás de Aquino, se basaba en: a) observación empírica metódica e intuición de esencias, b) control de las hipótesis por la tópica y la dialéctica, formula-

ción de definiciones, c) explicación causal de ellas por los principios, d) verificación empírica de los principios.[1]

El modelo matemático universal y el método de hipótesis desarrollaron una imagen del saber y del mismo mundo que excluyó como desactualizado el paradigma aristotélico de ciencia y también la metafísica tomista. La noción moderna de ciencia actuó en las generaciones futuras como experiencia inicial, en el sentido hermenéuticamente más amplio.[2] Este punto de partida quedó conformado por el univocismo, la matematización universal y el subjetivismo.

La ambivalencia de Descartes[3] que permitía una continuidad de la metafísica tradicional, críticamente justificada y centrada en la verdad[4] como principio metafísico, tuvo en Leibniz un giro que definió el curso futuro de la metafísica en coherencia con la ciencia física moderna. El tomismo quedó afuera, sostenido por la Iglesia.

Tras las huellas de Wolff, Kant adopta un alejamiento del ente, del ser y de la experiencia externa que genera un modelo metafísico sin historia y desvinculado de lo sensible. El encuentro con Hume no solucionó para Kant este divorcio sino que lo legitimó. De esta manera el vigor crítico de la metafísica kantiana instala el ámbito de la verdad en el ámbito de la totalidad absoluta (*das absolute Ganze*), como el ámbito trascendental y a priori que no incluye la experiencia sensible ni se incluye en ella.[5]

La crítica humeana le sirvió a Kant para alejarse despectivamente de la metafísica tradicional y "dogmática", incompatible con la experiencia del nuevo paradigma de la ciencia,[6] y tratar de poner las bases para una nueva metafísica en este contexto.

El nuevo paradigma metafísico de la verdad como "totalidad absoluta" es funcional y fundante respecto a la experiencia moderna del sujeto, con su instancia de poder sistematizador.

2. La crisis de la modernidad

En el contexto cultural de nuestros días existe una acentuada percepción de que vivimos un tránsito epocal, que viene siendo caracterizado de distintos modos; en algunos diagnósticos se incluyen también etiologías.

Entre los análisis más lúcidos se inscribe la caracterización de la modernidad como la "época de la metafísica-imagen del mundo", que ha realizado Nietzsche. También Martin Heidegger ha reconocido en la metafísica moderna la construcción de una imagen del mundo basada en una

decisión esencial sobre la totalidad de lo existente, en donde lo existente pasa a ser "representado": establecido por y sometido a la legalidad del saber humano. Este es la escena donde se representa (se constituye por y para el sujeto) y se ordena lo existente.[7]

En este tipo de análisis hay acuerdo en señalar que la crisis de la metafísica-imagen del mundo de la modernidad (que ha sostenido a la ciencia positivista) se halla en la crisis del llamado "principio de razón suficiente" que había tomado carta de ciudadanía como eje metafísico desde Leibniz, a pesar de la crítica de Kant a Wolff al advertir la inequivalencia entre la "razón suficiente" (*Grund*) y la "causa" (*Ursache*) como entre el fundamento lógico (*der logische Grund*) y el fundamento ontológico (*der ontologischer Grund*).[8]

La clave de esta metafísica para la física es una primacía de la razón sobre el ser desde donde se construye todo el sistema. La realidad misma resulta consistente porque racionalmente se explica que hay algo más bien que nada en cuanto tiene más sentido (razón) el ser que la nada.

3. La vieja senda desviada

En la crítica a la metafísica de la modernidad se suele incluir a la metafísica tomista, en cuanto sus representantes de la neoescolástica han incorporado el principio de razón suficiente y lo han usado como clave de bóveda de los sistemas que han construido y han puesto bajo el patrocinio del Aquinate. Han actuado ajenos al método histórico genético-crítico; sin mayor cuidado en deslindar lo que pensaba y escribió el autor medieval. Este paso ha tomado como experiencia los modelos de la física moderna. Por incluirlo en su momento en el curso "actual" de la modernidad, le introdujeron sus mismos gérmenes de crisis final, ocultándole la oportunidad de ser su verdadero interlocutor válido en el contexto adecuado.

En los manuales del siglo XIX comenzó a atribuirse el principio de razón suficiente (según distintas fórmulas) al pensamiento de TdA. Así por ejemplo Roselli,[9] Sanseverino[10] y Zigliara.[11]

Por estos expositores del renacimiento escolástico, que se remitía a TdA en el marco de la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII (1879), cobraba carta de ciudadanía la convicción racionalista leibniziana de que siempre hay "algo que sirva para dar razón a priori de porqué algo existe y porqué existe de esta manera más bien que de otra".[12] Toda realidad resulta así remontable por la razón y ésta se pone como la fuente misma de lo real, de modo que

> ningún hecho podría hallarse ser verdadero o existente, ningún enunciado verdadero, sin que haya una razón suficiente por la que

ello sea así y no de otra manera, si bien estas razones, las más de las veces no nos puedan ser conocidas.[13]

Paradigmáticamente Garrigou-Lagrange ha receptado lo que él llama "principio de razón de ser" como piedra angular de la metafísica, descansando sobre éste las pruebas de la existencia de Dios. De este modo, por la mediación del filósofo racionalista ucraniano Afrikan Aleksandrovitch Spír (1837-1890), subsume el principio de causalidad con su eje realista en este principio de inteligibilidad racional que se expresa: "todo lo que es tiene su razón de ser", o también: "todo ser tiene una razón suficiente".[14]

Para G. Leibniz, del principio de razón suficiente se sigue la *lex melioris* por la que la voluntad se determina por lo mejor: así Dios (como última razón suficiente de los entes) ha creado el mejor de los mundos posibles, "pues si no, no hubiese tenido Dios razón suficiente para crear un mundo".[15]

La dificultad para el caso de la libertad de Dios en la creación alcanzó su plenitud en el planteo de Antonio Rosmini, quien, al poner el principio de razón suficiente como ley de la razón práctica necesaria para decidir, concluyó en una necesidad moral por parte de la criatura racional para ser amada-creada por Dios y en una razón suficiente que determina selectivamente la donación de la pura Bondad gratuita de Dios (interpretando en sentido de causalidad eficiente el axioma "Bonum est diffusivum sui").[16]

4. El camino del Fundamento

Al contrario del camino que privilegia la razón y su legalidad sobre el ente y el ser, la metafísica de TdA subordina el conocimiento a lo real. El primer principio es el *ens* (*id quod est*)[17] cuya resolución se da en el *esse ut actus*; en el horizonte del esse aparece la sinteticidad del ente finito y su deficiencia denuncia su situación de ente-por-participación. En la aprehensión de esta situación la inteligencia es espontánea y naturalmente movida a preguntarse por la causa que fundamenta el ente finito. Pero he aquí que la prioridad la tiene lo real y él hace transitar a la inteligencia del hombre por las exigencias de su estructura: la analítica trascendente del ente finito (a posteriori) remite per se a la sintética afirmación del *Esse Subistens* por la causalidad (a posteriori).

La importancia de las distintos puntos de partida (el ente, la legalidad racional) y de los distintos métodos (subordinación a la estructura de lo real, subsunción en la dialéctica) se pone de manifiesto al momento de la conclusión.

En la metafísica tomista el *Esse Subsistens* es Causa Intensiva Universal no en cuanto solamente conoce los posibles participantes sino en cuanto ama algunos de ellos: el fundamento operativo de la eficiencia que produce la disrupción metafísica es el Amor. En el campo del conocimiento, Dios se conoce y conoce los posibles, pero ello es todavía idéntico con Dios mismo: pues lo propio del conocimiento es que lo conocido sea en el cognoscente; la forma intelectual es inmanente al sujeto cognoscente.

El Amor es el principio eficiente que realmente produce la participación (ad extra) y rompe el monismo con la diferencia metafísica del ente sintético (para más, en pluralidad.

En la voluntad de Dios el amor a Sí mismo resulta una necesidad axiomática de su propia naturaleza: el acto de amor a Sí es concomitante con su propio *Esse*, sin movimiento alguno sino como operación realmente idéntica con el sujeto.[18] Tan natural como el acto de autoconocimiento es el acto de amor a Sí mismo que se sigue de ese conocimiento: se trata de un amor necesario y libre, en cuanto el término es el Bien Absoluto y no otro que el mismo sujeto.[19]

Este es el punto donde TdA introduce la discusión de la necesidad del amor divino a las creaturas en cuanto precontenidas en El como *Esse* Intensivo Real o *Bonum* Intensivo y amadas por el mismo acto. El problema no aparece por la vía del principio de razón suficiente (como para Leibniz, Rosmini o Garrigou-Lagrange) sino por la estructura misma de lo real, en este caso del acto de amor del *Esse-Bonum-Volens*.

Esta necesidad del amor a los otros por el amor al Bien Intensivo es rechazada por TdA mediante el mismo análisis de la relación entre el ente-por-participación y el Esse Intensivo Real.

5. El fundamento de Amor

El nuevo punto es si se trata o no de una volición natural y por tanto necesaria de los entes finitos, en cuanto son amados por el mismo acto con que Dios se ama a Sí mismo (*Bonum* Intensivo) y precisamente por la inclusión intensiva en Él. Esta es la aporía del Pseudo-Dionisio: naturalmente el *Bonum* se difunde a todos los que pueden recibirlo por un amor que lo hace necesariamente eficiente.

En la elaboración teorética tomista el argumento de fondo frente a la doctrina pseudodionisiana radica en la precisión del modo de inclusión intensiva de los bienes finitos en el Bien Absoluto: se reportan como a su

Fin último. Los bienes finitos son tales en cuanto ordenados al Bien Intensivo y en cuanto tales son amados por Dios al amarse El mismo como Bien Absoluto.

Ahora bien, la voluntad del Fin es necesariamente voluntad de lo ordenado al Fin solamente si el Fin no puede existir sin ello, lo que no se verifica en el caso de la Bondad divina, que no requiere los bienes finitos para ser tal. El axioma "Bonum est diffusivum sui" hay que entenderlo de modo teleológico y no de modo eficiente;[20] la ordenación misma del ente sintético al Bien-Fin no es requerida por Él en cuanto nada le aporta: la ordenación es donada y por ello donante. Al amar el ente sintético como ordenado a recibir del Bien, el *Esse* le da el *esse* y lo hace bueno. Porque le da el *esse* lo introduce en el orden al Bien.

La voluntad, cuyo objeto es el bien, sólo es actuada necesariamente por el Bien Intensivo: no puede no amarlo porque sería suprimir totalmente la *ratio boni*. Respecto a cualquier bien finito puede Dios querer que no exista: la sinteticidad del ente y el libre arbitrio divino respecto a él son correlativos metafísicos.

De esta correlatividad se sigue la intrínseca gratuidad del ente-por-participación. No todos los modos posibles de participación son reales, y los que son reales no lo son propiamente por la intelección sino por la voluntad divina, que tiene por término a cada ente singular en toda su realidad sustancial y accidental: se trata de una elección amorosa que, una vez realizada (por así decirlo), se identifica con el *Necesse-Esse-per-Se* y es por ello tan necesaria y eterna como el mismo *Esse-Volens*.[21]

Esta es la máxima fundamentación del ente finito: ser término de un amor de elección por parte de Dios, de modo que su principio causal trascendente intensivo tiene la intensidad del amor con que Dios se ama a Sí mismo: así es introducido por asimilación en la unidad del *Esse* que por participación disruptiva se la hace analógicamente extensiva.

En la misma línea de penetración de la estructura de lo real, Santo Tomás aborda el último momento de la fundación del ente-por-participación: no siendo un amor natural necesario, ¿cuál es el principio o motivo intradivino del amor de elección creadora?

El motivo propio de la creación resulta el puro don como puro amar su Bondad-participada por amarla multiplicada trascendentemente en los participantes-asimilados; lo que es decir: por puro amar crear, por puro amar dar.[22]

Aquí se plantea el nudo de la cuestión: ¿por qué el amor al *Bonum* resulta amor-decisión del *Bonum*-participado en el *Bonum*-participado o motivo de la disrupción metafísica?

Ciertamente hay una "conformidad" o "conveniencia" (*condecentia*) de que el *Bonum*, sea comunicado. Pero ¿qué valor tiene como motivo?, ¿qué valor tiene como nexo entre el amor divino al *Bonum* Intensivo y al *Bonum*-participado en el *Bonum*-participado?, ¿es una "necesidad moral" de crear? Se ve más claro si le oponemos su negación.

Que el *Bonum* Intensivo no se comunique, ¿no es conforme a la Bondad de Dios?

Por una parte el hecho de la no-creación de todos las posibles, y por otra la absoluta emergencia del *Bonum* Intensivo, hacen pensar que en el seno de la metafísica de Tomás de Aquino no se puede sostener consistentemente la no-conformidad de la no-creación con la Bondad divina. Tal tesis resultaría un antropomorfismo inadecuado al sospechar de la autenticidad de la Bondad de Dios si no hubiera creación.

En efecto, en el orden finito la creatura que se dona, en ese mismo acto, se enriquece; se perfecciona porque se asimila más a Dios que es puramente comunicante.[23] Por ello nos resulta difícil imaginar una bondad que pudiendo dar sin perder nada no lo hiciera: porque la generosidad y la misma liberalidad del que ni siquiera piensa en la perfección que le reporta su bondad-donante es una perfección: paradojalmente, tanto más grande cuanto menos la pretende. La liberalidad del que beneficia por el puro beneficiar es en el hombre una perfección para él mismo. No así para Dios.

Precisamente, es perfección para el hombre porque así se asemeja más a Dios, para quien el dar le es conforme pero no "más conforme" que el no-dar.

La introducción de las creaturas en el mismo acto de amor de Dios a su Bondad no es requerida por ella ni para su existencia ni para su mayor conformidad, pues El es el *Bonum* emergente Subsistente Separado e Intensivo.

La conexión entre el amor a Sí mismo como *Bonum* Intensivo y el mismo amor como motivo de la creación no es sino la pura y total liberalidad de Dios. En definitiva, el motivo de la creación es que Dios eligió crear.

El tema de la "conformidad" aparece para hacer ver que la creación no es una decisión irracional o carente de sentido, que la Inteligencia divina no es extraña sino que conoce los modos posibles de participación y los conoce como semejanzas de la Esencia y la Bondad divina: allí aparece la congruencia de la participación.[24] No es una elección ciega sino sabiamente amorosa: la elección creante está iluminada por la Inteligencia divina que muestra la congruencia o conformidad, no la necesidad, de la disrupción (sólo una vez supuesta la decisión de crear, se siguen razones de utilidad o necesidad en el orden interno – predicamental – de las creaturas).[25]

Esta conformidad es una "ratio" en el sentido de la intervención de la Inteligencia, no en el significado de la "razón suficiente" como exigencia de la razón o aun como motivo de la creación. En definitiva, es la misteriosa y ulteriormente irreconducible liberal elección amorosa de Dios el único fundamento de la participación metafísica.

La tesis enunciada resulta una instancia no ulteriormente reconducible. Desde la metafísica tomista la verdad última del ente sintético no reside en su esencia en relación al ejemplar divino. La verdad última del ente finito procede de su *esse* participado intrínseco, que no se explica en sentido nocional sino que procede del Amor originante gratuito y por ello dialécticamente injustificable en sentido estricto.

Lo intrínseco del ente no resulta entonces la "razón suficiente" sino el *esse-bonum* participado y su fundamentación irreconducible en el Amor. Esto significa que la instancia metafísica última supera (sin suprimirlo) el ámbito de la verdad y de la razón del ente, ella pertenece al ámbito del bien y del Amor.

El distinto punto de partida de la metafísica tomista (la primacía del *ens-esse*) respecto a la metafísica racionalista de la modernidad la lleva por distinto camino y llega a otros resultados. El "aparecer", el "presentarse" (más allá del ser "representado") es la fenomenología del carácter gratuito del ente como don.

6. El nuevo contexto y sus posibilidades hermenéutico-especulativas

La ambición leibniziana de que todo lo real sea racionalmente explicable llevaba en germen la pretensión de absolutez para la razón (aún dentro de los límites de la crítica kantiana). Por ello, en la superación de las restricciones por el encerramiento dentro de los límites y sin residuos, pudo afirmarse la tesis hegeliana de que todo lo racional es real y la wiggensteiniana de que sólo lo racional es real. Pero una metafísica desmentida desde la física es siempre insostenible.

Ya en el s. XIX Sören Kierkegaard (1846) había denunciado que "de la existencia no se puede dar un sistema sino solamente de la esencia".[26] La experiencia actual abre la posibilidad hermenéutica para la tesis tomista más radical: acerca del ente no se puede dar sistema. En efecto, la liberal elección creadora versa no solamente sobre el *esse* (que haya mundo finito), sino sobre todo el ente sintético de modo intensivo-extensivo: en su singularidad, en su pluralidad y en sus conexiones mutuas.

El nuevo paradigma científico, que oficia de experiencia en nuestro contexto, ha recogido la implosión de la pretensión sistemática de las ciencias. Es muy grande la variedad de las posiciones en el seno de la actual discusión epistemológica. Desde el extremo anárquico de Feyerabend,[27] al distanciamiento de la verdad como objetivo posible de la ciencia,[28] a la racionalidad del rigor crítico[29] y a las versiones de "la verdad parcial y contextualizada",[30] el panorama actual de la física se ha desprendido de las convicciones de la modernidad racionalista y sistematizante.[31]

La experiencia de las conclusiones científicas más serias nos proporciona un contexto de horizonte abierto: no dominado por el saber humano, con lugar epistémico para lo desconocido, con posibilidad hermenéutico-especulativa para pensar en una fuente de realidad ulterior a la suficiencia de la razón humana como actuación de la libertad originaria.

También la experiencia antropológica de la unidad planetaria recoge la diversidad. En el nivel antropológico se advierte la pluralidad radical de las culturas y de las historias, que aun en el contexto de la globalización no se subsumen en los movimientos internos de una Razón Absoluta.[32] La experiencia antropológica ha instalado la posibilidad hermenéutico-especulativa para la apertura al otro,[33] para el reconocimiento de lo finito en su multiplicidad originaria,[34] para la iniciativa de la libertad originaria, providencial e histórica.

Este contexto permite la superación del materialismo positivista que se afirmaba en el racionalismo de la suficiencia, en la medida que instala la superación ulterior de la misma razón por la libertad originaria.

Pero este contexto permite también la superación del materialismo del azar en la recuperación del carácter veritativo de las conclusiones científicas (limitadas y contextualizadas), en su consolidación frente a la negación de la verdad[35] como contenido humano, en la liberación de las energías de la inteligencia humana hasta lo último: hasta la acogida del ente como don, producto del Amor; hasta la acogida de la multiplicidad de los entes como una trama de inteligibilidad epistémicamente abierta,[36] por el origen mismo no natural ni necesario en su Causa Primera.

Esta es la posibilidad hermenéutico-especulativa de una metafísica que asume la energía de la razón, la validez de las ciencias, la validez de la verdad y no se resigna a la partición de los mundos abandonando la física, porque no instala un absoluto intrarracional que termine resignando el ejercicio de la racionalidad. Esta metafísica de la unidad del saber en la distinción de los niveles epistémicos, al abrirse a la estática de los entes, accede al ser que les es intrínseco y recorre su inteligibilidad: el acceso al ser lo hace desde los entes y en ellos,[37] por ello descubre la dinámica del ser.

A su vez la experiencia del desarrollo del poder científico-tecnológico nos descubre la instancia no sólo del acceso a las esencias y la posibilidad de su alteración por la manipulación genética y físico-nuclear, sino la posibilidad de la aniquilación de nuestro mundo, lo que fenomenológicamente significa para nosotros la aniquilación de todas la modalidades del ser. Esta universalidad extensiva habilita la posibilidad hermenéutico-especulativa del descubrimiento de la universalidad intensiva del *esse*, como el seno de pertenencia de la multiplicidad y de su radicación fundante, superando y articulando la física con la metafísica (de la primera a la tercera navegación).

La ambivalencia de la posmodernidad que se retrae del sujeto dominador y del sistema, reconoce lo otro, lo finito y la indeterminación epistémica, al tiempo que se apoya en los resultados de la racionalidad científico-tecnológica, instala una posibilidad hermenéutico-especulativa que, al huir del sistema, no encuentra su seno apropiado en las disociaciones del orientalismo Shankara que disuelve al finito, ni en la metafísica gnóstica (por ej. en la versión de Cony Méndez y sus semejantes).

El desafío que se deriva de reconocer que la multiplicidad finita no carece de sentido, implica reconocer que si bien el sentido no está establecido por la suficiencia de una razón que incluye en sí al Primer Principio, tampoco lo está por una suficiencia alternativa intrasistémica, horizontal y mudable, en el seno de un círculo hermenéutico.[38]

La propuesta tomista descubre el sentido consistente de la multiplicidad real de los finitos desde el Infinito, en la diferencia metafísica de la alteridad finito-Infinito,[39] más allá de la verdad y fundándola[40] en una estructura de alteridad vinculada por la participación trascendente. En esta estructura de participación si bien los nexos trascendentes y los nexos categoriales no son absolutamente necesarios sino productos del Amor originario, son al mismo tiempo inteligibles.[41]

La instancia veritativa de las ciencias y de todo el saber humano, es recuperada, superada y ulteriormente fundada desde un Poder donante y no subsumente, que libremente crea desde el seno de la inteligibilidad de su Verdad interna y así establece la verdad de los entes-por-participación con su inteligibilidad real pero siempre epistémicamente abierta para nosotros.

La permanente novedad del ente-por-participación que permanece siempre trascendente a toda dialéctica hace que el pensamiento metafísico no resulte "débil" porque pierda el ser, ni "fuerte" porque se atrinchere en las seguridades que la lógica del sujeto impone y proyecta. Sino "fortalecido" por el asimiento de lo real y estructurado por su apertura y adhesión a la estructura que la misma realidad misteriosa le comunica como resultado a su disponibilidad: su vigor reside en su disponibilidad a lo real.

La realidad misma se hace aprehender y recupera para sí a la inteligencia humana, la conduce por sus propios caminos, en una verdad que excede lo nocional y, en su núcleo más íntimo, se revela extática y misteriosa en la gratuidad de la disrupción metafísica.

Al no confundir el método de la *Summa* con la pretensión del "sistema", en el contexto de la física contemporánea se redescubre el carácter "actual" de un pensamiento, que es tal no sólo por una razón temporal sino por la máxima radicalización de su carácter de pensamiento "esencial" y no puramente nocional ni lingüístico.[42]

[1] Cf. B.M Ashley, "S. Alberto e la natura della scienza naturale", in J.A. Weisheilp, *Alberto Magno e le scienze*. ESD, Bologna 1994, pp. 83-114.

[2] El sentido hermenéutico de *experiencia* que aquí tomamos es el de "recorrido anterior del pensamiento que se incorpora en el punto de partida de un razonamiento", por ejemplo: creencias, paradigmas culturales o científicos, conclusiones de otros razonamientos, productos de observaciones internas o externas, etcétera.

[3] Sobre este tópico cf. A. Del Noce (1965), *Riforma cattolica e filosofia moderna*, Vol. I, *Cartesio*, Il Mulino, Bologna; M. Heidegger (1950), "Die Zeit des Wetlbildes", *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main (4° ed. 1963, pp. 91-92).

[4] La debilidad de la *verdad* como principio es superada para Descartes por su fundación en la voluntad divina que es libre respecto a ella, pero que es inmutable en sus decisiones. Cf. su *Lettre à Mersenne* (27 mars 1630). Este contingentismo absoluto de matriz escotista fue asimilado por Descartes en un giro sorprendente para mantener la inmutabilidad de la *verdad*.

[5] Cf. I. Kant (1783), *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Kants Werke* (ed. Walter de Gruyter, 1968), Akademie Textausgabe IV, Berlin, p. 328 ss.

[6] Cf. I. Kant (1766), *Träume eines Geistersehers*, Meiner, Hamburg 1975.

[7] Cf. M. Heidegger (1950), "Die Zeit des Weltbildes", *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main (4° ed. 1963, pp. 91-92).

[8] Cf. I. Kant (1775), *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*. Es su trabajo de habilitación (*venia legendi*) para enseñar en la Universidad. Lamentablemente el autor no advirtió que existía una metafísica analítica en TdA, como él buscaba; claro que la analítica tomista es sobre un objeto trascendente (a posteriori) y no meramente trascendental (a priori).

[9] S. Roselli (1858) dice que el "principium rationis sufficientis tam est antiquum, quam antigua est philosophia ipsaque hominis *natura*" y lo expresa, "*nihil existit cine ratione sufficiente suae existentiae*" (cf. *Summa Philosophica*, p. II, q. III, a. 1. Bononiae, p. 98).

[10] Cf. G. Sanseverino (1886), *Philosophia christiana*. *Ontologia,* I, 4, n. 25. Napoli, t. II, p. 11. Aplica el principio no sólo para las "verdades contingentes" sino también para las "verdades necesarias".

[11] Th. Zigliara (1891) distingue un principio de *ratio necessaria* para los entes necesarios y de *ratio sufficiens* para los entes contingentes. Cf. *Summa Philosophica*, *Ontología*, IV, c. 1, a. 2, Paris.

[12] G. Leibniz, *Teodicée*, I, 44.

[13] Idem, *Monadologia*, 31, 32.

[14] R. Garrigou-Lagrange (1936), *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, n. 24. Explícitamente el autor remite a A. Spir (1873): *Denken und Wirklichkeit Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, que conoce en la traducción francesa de Penjon (Paris 1906); el método de Spir se centra en el principio de no-contradicción como criterio de realidad auténtica.

[15] G. Leibniz, *Teodicée*, III, 416.

[16] Cf. A. Rosmini, *Teodicea*, lib. III, cap. 7 (ed. critica a cura di U. Muratore, Roma 1977). El autor comenzó un tratamiento extenso del principio de la razón suficiente que dejó sin terminar y se halla publicado por primera vez en esta edición crítica (pp. 573-617). Una consecuencia de la dificultad en que se encuentra Rosmini se refleja en la proposición condenada en Dz 3218, tomada de su *Teosofía*; el tema merece algunas precisiones aquí inoficiosas.

[17] Cf. J.R. Méndez (2002), "El ente intensivo como principio en Tomás de Aquino", in Delgado-Sacchi (eds.) (2002), *Scientia, fides et sapientia. Escritos dedicados a G.E. Ponferrada*, Ucalp, La Plata, pp. 429-463.

[18] Cf. *De Potentia*, q. II, a. 3 ad 2.

[19] Cf. *S.c.G.*, I, 19 (nn. 150-152); *In I Sent*, d. 6, q. 1, a. 1 corp. En un texto posterior recalcará que el amor necesario a Sí no se opone a "libre" sino a "posible de ser o no ser", invocando el testimonio de San Agustín para la correspondencia entre necesidad y libertad; cf. *De Potentia,* q. X, a. 2, 5 et ad 5; Augustinus: *De civitate Dei*, V, 10, 1 (ed. BAC, Madrid 1977, t. I, p. 318).

[20] Cf. *S.c.G.*, I, 37 (n. 307); III, 24 (n. 2053); *De Veritate,* q. XXI, a. 1 ad 4.

[21] Cf. *S.c.G.*, I, 85 (n. 712); I, 83 (n. 702). Es lo que TdA llama necesidad de "suposición".

[22]Para un análisis detenido de los textos y las fuentes de TdA en estos temas, remitimos a nuestro trabajo J.R. Méndez (1990), pp. 179-254.

[23] Cf. *S.c.G,* II, 46 (n. 1232) y III, 24 (n. 2053).

[24] Cf. *S.c.G.*, I, 82 (n. 609); I, 87 (n. 723-724).

[25] Cf. *S.c.G.*, I, 86 (nn. 721-722) y I, 87 (n. 727). El *voluntarismo irracional* es rechazado también en II, 24 (nn. 1002-1008); en ambos casos sus representantes serían los "*loquentes in lege Saracenorum*" de III, 97 (n. 2337) reportados por Maimónides.

[26] Cf. S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche e postilla non scientifica* (ed. C. Fabro, 1962). Bologna. El texto indicado pertenece a la *Postilla conclusiva non scientifica*, publicada en 1846 bajo el seudónimo de *Joannes Climacus*, en referencia a *San Juan Clímaco* (s. VI-VII), monje asceta, anacoreta en una gruta de Thola (Wadi El Tlah) y luego hygoumenos en el monasterio de Santa Catalina en el monte Sinaí, autor de la *Santa Escala*.

[27] Cf. P. Feyerabend (1970), *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge,* Univ. of Minnesota Press, Minneapolis.

[28] Cf. P. Horwich (1993), *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science*, MIT Press, Cambridge, T.S. Kuhn (1962), *The Structure of Scientific Revolution*, Univ. of Chicago Press.

[29] Cf. M. Bunge (2002), *Ser, saber, hacer,* Paidós, Buenos Aires.

[30] Cf. E. Agazzi (1974), *Temi e problemi di filosofia della fisica*, ed. Abete, Roma. M. Artigas (1992), *La inteligibilidad de la naturaleza,* Eunsa, Pamplona.

[31] Cf. A. Fernandez Rañada (1995), *Los muchos rostros de la ciencia*, ed. Nobel, Oviedo. R. Martinez (ed. 1995), *La verità scientifica*, ed. Armando, Roma. M. Trevijano Etcheverría (1994), *En torno a la ciencia*, ed. Tecnos, Madrid.

[32] Como lo pretendía Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* y en las Lecciones de Historia Universal, o como lo pretendió F. Fukuyama (1992), *The End of History and the Last Man*. Este último corrigió parcialmente su perspectiva en *The Trust* (1998).

[33] Cf. E. Levinas, *L'humanisme de l´autre homme* (1972), *Autrement qu'etre ou au-delá de l´essence* (1974), Paris.

[34] Este *reconocimiento* radicaliza la *Anerkennung* hegeliana y la rescata de su subsunción en la dialéctica y en la "astucia de la Razón", así como de la homogeneización del sistema del primer Fukuyama.

[35] Cf. A. Kreiner (1993), *Ende der Warheit*, Freiburg.

[36] Cf. I. Prigogine – I. Stengers (1979), *La nouvelle Alliance*, Gallimard, Paris. J. Gleick (1987), *Chaos. Making a New Science* (trad. esp. J.A. Gutiérrez Larraya [1988, 1994] *Caos. La creación de una ciencia*, Seix Barral, Barcelona). Th. Torrance (1992), *Senso del divino e scienza moderna*, ed. Vaticana, Città del Vaticano.

[37] A la inversa de lo que critica Heidegger respecto a la noción de ente creado, por su noción extrinsecista de la pertenencia del ser a los entes, cf. *Einführung in die Metaphysic*, ed. cit. *IV. Sein und Denken.*

[38] Cf. G. Vattimo (1989), *Al di là del soggetto*, ed. Feltrinelli, Milano, cap. IV, *I risultati dell'ermeneutica*.

[39] Cf. *S.c.G.*, I, 26 (*Quod Deus non est esse formale omnium*), contra David de Dinant y en posibilidad dialógica con Hegel. Cf. A. Forest (1956), *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris.

[40] En superación del necesitarismo neoplatónico y hegeliano.

[41] A diferencia de la arbitrariedad divina en el establecimiento de la verdad, según la solución de Descartes (ver nota 6) ni las exigencias de "proporcionalismo" entre la organización interna de la creación y la sabiduría de Dios que propone Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce* (1680) I, 18; *Entretiens sur la Métaphysique* (1688) III, 10.

[42] Cf. D. di Cesare (a cura) (2001), *L'essere, che può essere compreso, è linguaggio. Omaggio a H.G. Gadamer*, Il Melangolo, Genova. Especialmente la conclusión de Gadamer.

METAFÍSICA Y HUMANISMO

FERNANDO MORENO VALENCIA

"Todo hombre desea naturalmente saber", nos dice Aristóteles iniciando su magistral y venerable obra sobre el ser en cuanto ser (*Metafísica*).[1] El hombre, por consiguiente, es un "animal metafísico";[2] un animal que "se nutre de los trascendentales".[3] Y es aquí donde, más fundamental y radicalmente "se hace más"; llega a "ser lo que es", en el profundo juicio del poeta griego Píndaro, que nos recuerda Maritain.[4]

El hombre desea conocer; y lo desea a partir de lo que es, a partir de su naturaleza que, al tiempo que lo "fija" en su ser específico,[5] lo orienta e impulsa (si pudiera decirse)[6] al objeto con el que su perfección específica,[7] se realiza. Este objeto no es otro en definitiva que el ser; no primero ni necesariamente el ser "en cuanto ser", sino al menos el ser vago, que "oculta" en cierto modo su analógica diversidad en su misma unidad. En todo caso, sea a propósito de la meditación espiritual del santo, o de la reflexión profunda del filósofo; sea aún en el simple conocimiento intuitivo y racional del sentido común, se puede decir que "la metafísica nos instala en lo eterno y absoluto, haciéndonos pasar del espectáculo de las cosas al conocimiento propio a la razón".[8]

En esto, la *contemplación precede* y, en cierto modo engendra,[9] la afectividad unitiva que orientada objetivamente al Bien, al mismo tiempo subjetivamente[10] lo realiza.[11] Está en cuestión aquí, ya no sólo la perfección específica del hombre (animal racional), sino además y sobre todo, la perfección *personal* del sujeto y agente que cada hombre es, por tener en el espíritu su raíz, como nos lo enseña el Aquinate.[12]

Mas, no hay, en sentido propio (y no equívoco, ambiguo o simplemente impropio) humanismo sino a partir del Bien,[13] y en orden al bien de la persona humana, que "aspira" (con mayor o menor conciencia) a la posesión e identificación espiritual e intencional[14] con el mismo ser subsistente por Sí mismo.[15] Es por lo cual, lo que se ha dado en llamar "humanismo

ateo", o "humanismo marxista", no sólo no es un verdadero humanismo, sino que lo contraría radicalmente; en su raíz (*ex radice*).

Si pasamos de la metafísica a la teología que tiene en la Revelación su *principio* (no un mero dato), debemos asumir en primer lugar aquello de lo cual todo lo demás depende; mejor dicho, de lo que todo *proviene*:[16] Dios creó al hombre a su imagen y semejanza.[17] Presencia de "inmensidad", y presencia de *gracia*, que llevaron a San Agustín a afirmar que Dios es más interior al hombre que lo que él es a sí mismo (*interior intimo meo*) (San Agustín). Y es por lo cual Juan Pablo II puede decirnos hoy que la persona tiene en la *imago Dei* su causa[18]. En el mismo sentido, en los años treinta del siglo XX, Jacques Maritain propicia un humanismo de la Encarnación y de la Redención.[19] Es, entonces, el Ser mismo (Dios) el que vendría a operar como fin y principio de ese humanismo. Es el que dice a Moisés "Yo soy el que soy" quien restablecería al hombre en su unidad personal y en la rectitud virtuosa de su actuar.[20]

Desafío mayor, que supone comprenderlo "todo a la luz y generosidad del ser".[21] Magnífico ideal; estupenda propuesta del gran filósofo cristiano. No obstante, su realismo y amor a la verdad, lo llevaron a reconocer su frustración ante el "fracaso" de lo que designaba como "el ideal histórico concreto de una nueva cristiandad".[22]

Y es que las exigencias de verdad y de bien requeridas por ese humanismo, difícilmente podían superar el asalto del racionalismo "antropocéntrico" que, desde los años veinte (siglo XX),[23] el mismo Maritain venía denunciando y criticando. Alertaba el filósofo contra "la crisis de la inteligencia";[24] que supone la pérdida del sentido del ser y, *a fortiori*, del sentido de Dios; así como su expresión en diversas formas de ateismo. Tampoco ignoraba el filósofo francés la frecuente constatación – al menos de Aristóteles hasta el Aquinate, pasando por los Estoicos y San Agustín – de la mayor abundancia del mal que del bien entre los hombres;[25] y la primacía (material) de la estupidez en la especie humana[26]. Ambos juicios aportan a la explicación del mayor atentado a la humanidad de todos lo tiempos, que han sido (y son...) las contemporáneas *ideologías*; muy especialmente, el marxismo, con su radical y criminal negación de la vida humana, personal y social.[27]

En un sentido amplio, Maritain explicita su propia denuncia: "traiciones, lujurias, crueldades, cobardías, bestiales maldades, refinadas perversiones, depravaciones del espíritu". Estos males – que atentan contra el bien, la verdad y la unidad del ser – suponen "la razón enferma, vacía y descontrolada de nuestros tiempos". El "olvido del ser" en la base de la crisis de la inteligencia, es causa de dispersión y desorden. Y esto, tanto metafí-

sica, antropológica como éticamente. La unidad ontológica y dinámica que fundamenta todo verdadero humanismo, no se realiza independientemente de la *conversión* (al menos *in actu exercito*) de los mismos *trascendentales* en el *ser*; y, muy especialmente, entre el bien y la verdad, (*veritas et bonum convertuuntur*).[28] Y es aquí donde reside el principio de toda verdadera comunicación – y, más allá, del diálogo y la *comunión* (*communio*) – humana; sin la cual el humanismo simplemente no existe. Se parte del *ser* para, "pasando" por los "trascendentales", realizar el ser en su unidad; en la unidad antropológica (individual, social, y siempre personal) en la que el mismo humanismo se expresa.

Sin embargo, los hombres de hoy "aman la dispersión ... los males que nos destrozan, son lo que, en el mundo, más queremos. Casi no nos complace ser liberados".[29]

La experiencia (Aristóteles, Santo Tomás de Aquino)[30] y la historia nos lo enseñan. "Historia Magistra Vitae", afirma Cicerón.[31] Por su parte, como ya Aristóteles lo había hecho, Santo Tomás ubica la moralidad (vida y ciencia) a partir de la experiencia; en la cual convergen la repetición de un mismo acto (que lleva al engendramiento de la virtud o del vicio), y el conocimiento "previo", intuitivo, "vago" o afectivo. Por otra parte, desde la fe revelada sabemos que el trigo y la cizaña (el bien y el mal) crecerán juntos hasta el final de los tiempos (*San Mateo*, XIII).[32] En nuestra época, junto a la mayor conciencia de la dignidad de la persona humana, de sus derechos y deberes, se desarrolla un *ethos* hedonista, sexista y consumista, en el cual no sólo se hace fin de los medios y medios de los fines, sino que se degrada a la persona humana. Al mismo tiempo, se pierde cada vez más el sentido positivo del sacrificio, fundamental para cualquier verdadera restitución humanista.

Sabiamente, Jacques Maritain apela a una vuelta a Santo Tomás de Aquino, *Doctor Humanitatis*. Juan Pablo II nos confirma en el mismo sentido, muy especialmente en su Encíclica *Fides et Ratio* (1998): "La Iglesia ha propuesto siempre a Santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología" (n. 43); al tiempo que – como recordaba Pablo VI – "no tolerando que el cristianismo se contamine con la filosofía pagana ... no rechaza *a priori* esta filosofía" (cit. en *ibid*).[33] Por ello, el Aquinate "Ha pasado a la historia del pensamiento cristiano como precursor del nuevo rumbo de la filosofía y de la cultura universal"(n. 43). Y es que el Aquinate "reconcilia la inteligencia y el misterio en el seno del ser, en el corazón de la existencia".[34] La vuelta a Santo Tomás, es la vuelta al ser y a Dios; es decir, a la causa y fuente de todo humanismo verdadero. Es, por lo mismo, un re-encuentro con la verdad (y con la Verdad...); con la verdad

que hace libres (*San Juan XII*, 32); y cuya búsqueda y adhesión vital es exigencia propia y natural al hombre.[35] "No cabe duda – decía aún Pablo VI – que Santo Tomás poseyó, en grado eximio, audacia para la búsqueda de la verdad";[36] "amó de manera desinteresada la verdad – dice por su parte Juan Pablo II – la buscó allí donde pudiera manifestarse, poniendo de relieve al máximo su universalidad"(n. 44).

Y con el mismo Pablo VI, nos dice en la Encíclica de 1998, que "con razón ... se le puede llamar 'apóstol de la verdad'" (*ibid.*).

León XIII, en su Encíclica *Aeterni Patris* (1879), ya nos decía que el Aquinate alcanzó "cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado". [37]

De este modo, "volver a Santo Tomás", es al mismo tiempo encontrar la vía donde se realiza lo humano en su agente personal considerado en su vocación más profunda.

[1] Metafísica, I, 1. Cf. J. Maritain, *Ciencia y Sabiduría*, I, 3.

[2] Ver, J. Maritain, *op. cit.*, I, 3.

[3] J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, I, 1 (2).

[4] Al hombre le es preciso "conquistar su ser ... El es llamado a la conquista de su libertad". *Principios de una política humanista*. I.

[5] En la forma que lo establece en su ser diverso. *Metaphysicorum*, I, 1 (9).

[6] *Metaphysicorum*, I, 1 (182). La naturaleza es aquí propiamente *principio* (intrínseco), en cuanto "es aquello desde lo cual comienza el movimiento" (hacia algo). *Ibid.* V, L, 1 762, y 5 (809). Cf. *Physicorum*, II, 1 (93), y *De ente et essentia*, I, 5.

[7] "Lo perfecto es aquello a lo cual nada le es exterior de lo que le pertenece a sí mismo". *Physicorum*, III, 11 (260).

[8] J. Maritain, *Les degrés du savoir*, I, Cap. I (p. 10, de edición francesa Desclée De Brouwer, Paris 1946).

[9] En definitiva, la voluntad (apetito racional) depende de la inteligencia, la cual en un sentido antropológico fundamental, la precede más allá del acto cognitivo mismo. Ver, I, q. 80, a. 2.

[10] La subjetividad refiere a un "centro esencialmente dinámico, viviente y abierto, que da y recibe ...". J. Maritain, *Breve Tratado de la existencia y el existente*, III, 25.

[11] Operación (o acto) de suyo inmanente (no, transitivo). Ver, *In librum Boetii "De Trinitate"*, V, 1.

[12] I, q. 93, a. 6.

[13] Del trascendental Bien, "que todos apetecen". Ver, *Ethicorum*, I, 1 (9-11), y *De Veritate*, XXI, 1.

[14] Doblemente intencional: especulativa y prácticamente. Cf. I, q. a. 10, 11 y 12.

[15] *Ipsum esse subsistens*. Ver, I, q. VII, a. 1(3). Cf. Reginald Garrigou-Lagrange, *Dieu. Son Existence et sa Nature*, II, 1 (44).

[16] Todo proviene del acto creador de Dios y de su donación (gracia). Ver, I, q. 93. *De Potentia*, I, a. 2 (Resp. 13), y III, a. 14 (Resp. 7).

[17] Ver, I, q. 93.

[18] Es porque es imagen de Dios que el hombre es persona. Ver, *Laborem Exercens*, 6.

[19] Ver, *Humanismo integral*, I, 3, y II.

[20] *Operare sequitur esse et modum operandi modum essendi. Comment De Anima*, II, 5 (281).

[21] J. Maritain, *Breve Tratado de la existencia y el existente*, V, 36.

[22] *Humanismo integral*, IV. Cf. *El Campesino del Garona* (1966), II, 2.

[23] Ver, *Théonas* (1921), III y IV. Y, *Réflexions sur l'intelligence* (1924), I y II. Cf. *El Crepúsculo de la civilización* (1939), I.

[24] Ver, *Réflexions sur l'intelligence*, II, 1.

[25] *Malum ut in pluribus in specie humana*. Ver, *De Malo*, q. I, a. 3. Cf. Séneca, "De la tranquilidad del ánimo", cap. XV. En *Tratados Morales*, III.

[26] *Stultia ut in pluribus in specie humana*. Ver, San Agustín, *De Doctrina Cristiana*, III, 14 (22), *Contra Ac.* I, 1 (2), *De lib. Arb.* I, 9 (19).

[27] Ver, F. Moreno, *Utopía, ideología y totalitarismo*. Santiago, ed. Andante, 1989. No desconocemos la criminalidad del nazismo. Ver, H. Arendt, *Le Système totalitaire*, Seuil, Paris 1972.

[28] Ver, Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. XXI, a. 3. Cf. en el mismo sentido, Rodrigo Ahumada, *El desafío de formar para la verdad y el bien*. Ed. Universidad Gabriela Mistral, Santiago 1998, p. 39.

[29] *Breve Tratado de la existencia y el existente*, IV, 32, y V, 36.

[30] Ver, *Etica a Nicómaco*, I, 7 (29). Cf. Del Aquinate, *In Librum Boetii*. *De Trinitate*, q. VI, a. 3.

[31] *De Oratore*, II.

[32] Cf. J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, II, 1, 2 y 3.

[33] La asume, profundizándola, a nuestro entender.

[34] J. Maritain, *Breve Tratado de la existencia y el existente*, V, 36.

[35] Ver, *Compendium Theologiae*, II, 1 (545).

[36] Cit. en *Fides et Ratio*, 43.

[37] Cit. en *ibid*, n. 44.

EL DEBATE UNIVERSITARIO SEGÚN EL MÉTODO DE TOMÁS DE AQUINO, COMO MEDIO PRIVILEGIADO DE PROMOVER LA VUELTA AL HUMANISMO CRISTIANO EN EL TERCER MILENIO

MIGUEL ORTEGA DE LA FUENTE

St Thomas Aquinas's master class, as we know, had a part of discussion or debate characteristic of the incipient University of his time. The debatable or *quodlibetales* questions show us Thomas Aquinas's worry for his pupils not only in the version of the traditional method of the magistral lesson, but also in the accurate and dialectically impeccable conversation. Nowadays oratory and rhetoric are experiencing golden times in their new applications: in the tinsel of politics, in the mass media, in entertainment or even in pseudo-culture. However, the substance and the structure of the discourses, in their dull time, are many times based on falseness or are even false due to their own argumentative fallacy, since our own historical time makes substance more important than form. So the techniques based on the honest investigation about form and substance of the debate taken to the classroom again, following the intellectual precision methods and the search for the truth, are a privileged way for the student to approach the real Christian humanism.

Desde el ámbito de la enseñanza universitaria española, el trabajo del profesor ha cambiado de una manera quizás imperceptible. La ausencia de las aulas durante algunos años o la lejanía de nuestra nación, lo hace aún más patente y claro. Probablemente la falta de una mayor preparación intelectual de los alumnos sea el punto clave de este cambio. A ninguno de los que seguimos con atención y con la experiencia los cambios que se han ido dando en la educación española durante los últimos años nos extraña esta situación. Los alumnos carecen de una preparación básica, porque no se les ha motivado convenientemente hacia un trabajo intelectual serio. No quiero con esto hablar mal de las diferentes reformas, quizás apuntar que el problema trasciende a las mismas y está más allá.

El horizonte de la persona del ser humano se va construyendo poco a poco como dice Emerich Coreth: en su "Was ist der Mensch?". El proble-

ma quizás no es tanto de una falta de contenidos en la inteligencia o de la futilidad de los mismos propia de nuestra cultura del pensamiento débil, sino sobre todo de la falta de una adecuada estimulación hacia el verdadero saber. Así los profesores universitarios de los primeros cursos nos tenemos que preocupar de incitar a la inteligencia y a la voluntad de nuestros alumnos hacia la lectura, hacia el estudio y hacia los contenidos racionales serios y estructurados. En este sentido son muchos los intentos de avance y de metodologías que desde el campo de la investigación pedagógica se han hecho.

Pero a veces en esa febril carrera de búsqueda de elementos que ayuden en este campo hemos caído en las propias redes de la modernidad y nos hemos decantado por buscar una serie de contenidos formales que acerquen más la materia que impartimos a la realidad de los alumnos rebajando el peso intelectual de las mismas. No es que me vaya yo ahora a oponer a que los contenidos de fondo de las materias vayan acompañados de los adecuados apoyos formales, pero creo y estoy convencido de que hemos llegado a caer en un primacía de los elementos metodológicos formales que no hacen, en último caso, sino reafirmar el problema de la falta de peso intelectual.

Desde hace ya algunos años, con esta preocupación he venido trabajando algo que ya utilizara el Maestro de Aquino y que ha ido dando una serie de resultados que han resultado apasionantes. Se trata de la metodología del debate en las aulas como medio de un trabajo intelectual que suscite el interés de los alumnos y que además proponga una forma apasionante a los mismos y un camino que con cierto gusto los lleve a poner su entendimiento, voluntad y sentimientos al servicio del estudio serio.

Si nos centramos en lo que es el sistema de enseñanza de las primeras universidades, podremos descubrir el secreto de este medio. La enseñanza estaba estrictamente organizada, cosa que en principio puede frenar a un profano pero que luego descubre que sólo con el orden se apoya el orden de la propia inteligencia. Las clases se trabajan desde la Lección Magistral y luego se sigue con las cuestiones que plantean los alumnos y que no es sino un debate estricto y claro de argumentos. En los que se trabaja de manera especial la inteligencia. Deben proponerse unas premisas que nos llevan a una tesis, que después debe probarse como válida y además aúna la respuesta a las posibles objeciones. Todo hecho desde el respeto a la pluralidad de las opiniones que sólo se rompe con la fuerza de la propia argumentación.

Uno claro ejemplo de esto son las *Quaestiones quodlibetales*.[1]

Esa especie de debates públicos, muy estilados en el tiempo, sobre problemas actuales y controvertidos, de temas libres y bajo la dirección de un maestro. Semejantes debates daban la oportunidad a los oyentes de presentar y defender sus puntos de vista que, recogidos y analizados por el Maestro que convocaba la cita, le daban a este la ocasión de pronunciarse sobre el tema discutido. Análogo a las justas caballerescas, semejantes debates sacaban a relucir la lucidez intelectual y, de rebote, el apasionamiento de los contrincantes. Su fruto y aprovechamiento dependían, sobre todo, de la destreza del animador. Estas discusiones eran alimentadas por escritos previos, generalmente presentados por un Maestro de renombre.

No puedo pasar por alto la tentación de ilustrar esto con un ejemplo que me gusta especialmente: Unos jóvenes alumnos propusieron a Tomás de Aquino una curiosa cuestión, que dejó resuelto en el artículo l° de la Cuestión XIV de sus *Quodlibetales*: ¿Qué es más fuerte o poderosa: la verdad, el vino, el rey o la mujer? Como es habitual en el Aquinate, antes de ofrecer cabal respuesta, recoge unas objeciones que agudizan aún más la dificultad: "Parece – dice – que el vino es lo que inmuta máximamente al hombre", pues puede incluso hacerle perder el sentido. Por otra parte, continúa, el rey es capaz de impeler al hombre hacia cosas dificilísimas, hasta el punto de lograr que el súbdito se exponga al peligro de muerte. Pero la mujer, por su parte, domina al mismísimo rey. Parece pues que la fuerza de la verdad, como la del vino y la del rey, palidecen ante el poder de la mujer. Tomás, con todo rigor y, según parece, pasando un buen rato, va a resolver la dificultad. Ante todo se cuida de declarar que verdad, vino, rey y mujer, son entidades heterogéneas si se consideran en sí mismas y por ello no son comparables, a no ser por la semejanza que pueda haber entre algunos de sus efectos. Y encuentra que verdad, vino, rey y mujer, convienen en inmutar – o sea, conmover – el corazón del varón, por lo cual pueden compararse y jerarquizarse según la cualidad de la perturbación que causan.

El hombre – sigue el Doctor de Aquino – puede ser inmutado, conmovido, en tanto que animal, en el cuerpo o en los sentidos; y en el entendimiento práctico o en el especulativo, en tanto que racional.

> Pues bien, entre aquellas cosas que conmueven naturalmente al hombre según la disposición del cuerpo, la excelencia pertenece al vino, que hace hablar sin descanso (*quod facit per temulentiam loqui*). Entre las cosas que inmutan la tendencia de los sentidos, la delectación es la más irresistible y, en este campo, la mujer es más poderosa. Por otra parte, en el orden del hacer, que rige el enten-

> dimiento práctico, la máxima potestad pertenece al rey. En cambio, en el ámbito especulativo, lo sumo y potentísimo es la verdad.

Y, concluye Tomás,

> como las potencias corporales se someten a las animales, y las animales a las intelectuales, y las intelectuales prácticas a las especulativas, tenemos que, absolutamente hablando, la verdad es lo más digno, lo más excelente y lo más fuerte.

Es interesante ver como una cuestión que puede parecer banal e incluso graciosa es aprovechada por el Doctor Angélico para hacer una gran reflexión a sus alumnos de una manera clara y sencilla. Me parece que es dificilísimo explicar esto en menos líneas. Este es el método que sugerimos modestamente para reactivar el intelecto, para hacer la experiencia del saber con nuestros alumnos.

¿Qué requerimientos tiene esto? Evidentemente esta opción supone una vuelta al estudio de Santo Tomás no sólo en la parte formal y meramente especulativa, absolutamente imprescindible, sino además en los contenidos formales. Especialmente para este trabajo del debate dentro y fuera de las aulas como instrumento formativo tendremos que fijarnos en lo que son las llamadas *Questiones*. Partiendo de aquí el propio Tomás nos llevará a enfrentarnos a un Aristóteles y a trabajar sobre las obras platónicas, sobre el método mayeútico, sobre las obras de los grandes oradores de la antigüedad y el medioevo como Demóstenes, Cicerón, Quintiliano, San Agustín, y los Santos Padres. Sin que esto suponga el olvidar otros tratados más modernos y otros oradores de épocas posteriores.

Esto supondrá un enriquecimiento personal insustituible, tanto para la prospección ideológica como para la forma, el ornato, y hasta la declamación de nuestra propia oratoria recordando acá aquello tan maravilloso de que la palabra es la proyección de uno mismo, y sin olvidar que es lo primero. Como dice el evangelio de San Juan "Al principio era la Palabra" y que sino Verbo Cristo. Efectivamente Cristo es Palabra, proyectil, proyección de Dios, si se me permite la expresión. El dominio de estas técnicas supondrá además la posibilidad de enriquecer de un modo nuevo al alumno proponiéndoles el debate como instrumento de formación integral. No el debate lánguido, posiblemente superficial, en donde triunfa la idea peregrina o el ejemplo bien buscado, sino el que trata de animar a las cotas de verdadero estudio y formación que sólo brotan, como dice el Dr. Sánchez-Palencia, de la soledad de la mesa de estudio.

Tres son las cosas que podemos resaltar, sin muchas dudas, en las *Questiones* tomistas: la exquisita argumentación ideológica, la belleza for-

mal y la brillantez de la exposición. Alguno podrá pensar en como o de dónde podemos colegir esto último. Las *questiones quodlibetales* lo demuestran de suyo pues eran preguntas que los alumnos interrogaban a sus maestros de manera espontánea y con quién cabe esta espontaneidad y esta preocupación, sino con aquel que consideraran brillante y ameno en su respuesta. Además cuando en un discurso, como dice muy bien Alfonso Ortega Carmona en su *Retórica: el arte de hablar en público* el que maneja con pulcritud el arte del fondo y de la forma en la oratoria se convierte necesariamente en un gran declamador. Estas tres claves son también la base de un buen debate y la primera parte de lo que debemos trabajar en nuestros alumnos.

Pero el debate se debe convertir en medio de formación integral, venciendo la tiranía general, aunque no absoluta, de los medios de comunicación social. En éstos el debate además de la señalada superficialidad que suele caer en banalidad, vaciedad y en lo soez, se convierte en la "telebasura" fácil que parte de temas polémicos amañados o de cuestiones relacionadas con temas más o menos íntimos del mundo de la revista. No es ese debate de oropel el que debemos promover en los estudiantes. Para evitar este exceso lo primero que debemos hacer es iniciar a los alumnos en una preparación oratoria y de debates que señale la importancia del acto del debate y de su preparación adecuada. En este sentido no podemos olvidar unos presupuestos de lógica y de argumentación. Después de los primeros debates ya experimentados por los propios alumnos será de gran utilidad el ponerles en contacto con textos de algunas de las *questiones* tomistas, en las que puedan ver como se hace la argumentación y como puede llevarse a cabo el debate.

Una vez que el alumno está avezado en el arte de la oratoria y la retórica, hay que acercarle a lo que debe ser el fin del verdadero arte de la discusión: la búsqueda de la verdad. Algo, que curiosamente se ha ido perdiendo en nuestras aulas, ahora parece que se ha dado en la Universidad la victoria del relativismo o del subjetivismo. Bien, el alumno debe aprender a ver la realidad tal cual es y a respetar su orden. En esta tarea la magistral obra tomista es de gran utilidad pues vemos la luz de la razón y el sentido común, como nos van llevando, desde una postura abierta a descubrir lo que las cosas son. Debo insistir en que la herramienta del debate sin el acicate de la lucha por la verdad, no sirve para la formación integral, aunque sin duda lo haga como buen medio de apoyo para el dominio del lenguaje, de situaciones de dificultad argumentativa o de seguridad en uno mismo. Si no hay pasión por conseguir la verdad el debate se tornará en algo sin

sentido, aunque pueda ser divertido, entretenido e incluso en parte formativo. Pero tenderá con cierta facilidad a convertirse en un modelo teatral, donde se pongan en escena una serie de elementos aprendidos y posiblemente políticamente correctos de cara a la galería, sin ninguna preocupación sobre si lo que se dice es cierto o no, sino solamente por saber si el debate es o no bueno desde un punto de vista superficial.

La primera pasión que debe tener el científico es ese intentar acercarse a la realidad y a la verdad de las cosas, si conseguimos que los alumnos vean en el debate un método adecuado para acercarse a la verdad de las cosas los habremos rescatado del relativismo y subjetivismo imperante. Por eso una vez elegido y bien elegido el tema del debate viene la parte esencial del estudio. Llega el momento de ir a las bibliotecas, de acudir a las revistas especializadas, de preguntar en la calle, pero sobre todo de acudir a experiencias de expertos. Fijémonos en lo que estamos diciendo y esta es la experiencia que de verdad quiero transmitir. Los alumnos a partir del segundo año de carrera que militan en estos grupos o sociedades de debates, van a las bibliotecas, descubren las revistas científicas, acuden a conferencias y charlas de expertos, aprenden una metodología de investigación. Después de esta fase dura pero interesante de "mesa de estudio" el alumno se pregunta cómo debe organizar y preparar sus contenidos. Llega la *dispositio*, qué argumentos se utilizarán, por qué esos y no otros, que evidencias mostrará de esos argumentos. Esta fase sugiere además una parte muy importante que es la crítica a la propia postura. Se trata de ponerse en el lugar de las posturas contrarias y ver por qué se oponen. Son las objeciones. En esto Santo Tomás es uno de los grandes guías. "Parece que se dice que… luego…, pero como... entonces…" Esto nos acerca a un realismo crítico, no se trata de defender una verdad sin más se trata de defender la verdad que hemos encontrado, no de una manera hostil y cerrada sino desde la apertura propia del que busca y que sabe que puede equivocarse, no con la idea de atropellar al otro con mis argumentos sino de crecer junto a él.

Una vez preparados con nuestros argumentos y también con la ilusión de poder responder las posibles objeciones, llega el momento de trabajar la forma del discurso, de adecuarlo también a nuestro auditorio, de concretar, desentrañar, visualizar, comparar, buscar ejemplos, anécdotas, saber en definitiva entretener además de formar.

Luego se acerca el momento de la puesta en común se juntan los alumnos que debatirán una postura y que trabajaron ya juntos el tema de la investigación. Deben hacer una táctica de equipo en la que se apoyen y

en la que haya un fluir lógico de las ideas y los argumentos. Una vez listo el programa del equipo y preparado bien los discursos, se trabaja con el formador. Este acude a escuchar a lo que podríamos llamar los ensayos, en el transcurso de los mismos, interviene limando asperezas, dando formas, proponiendo nuevas objeciones, retocando argumentos, y desde luego corrigiendo detalles de forma y de declamación. En esta tarea es muy importante no sólo hacer las correcciones sino sobre todo explicar bien el porqué de las mismas de tal manera que el alumno pueda estar sobre aviso para no volver a cometerlas.

Se acerca el momento de la verdad donde ante público, ante el otro equipo y ante un jurado los alumnos están ya en disposición de debatir. Es importante dar relevancia al acto, en la medida en que se pueda, esto contribuye a reafirmar y en cierto modo a premiar el trabajo hecho. El público tiene además un papel importante, ya que enfrentarse simplemente a los compañeros es más fácil. Al público se le da la posibilidad de participar al final del debate cuando el jurado está deliberando y además puede votar qué equipo lo ha hecho mejor. El jurado debe de estar bien escogido y en la misma línea formativa que se pretende, sería un error fatal que defendamos el realismo crítico y llevemos por ejemplo a un relativista.

No termina el debate cuando la sala se ha quedado vacía y los litigantes disfrutan de su merecido descanso. Aún queda una de las sesiones formativas más importantes. Se trata de la revisión y evaluación del debate. Esencial este momento para corregir, animar, felicitar y trabajar aspectos que aún no han quedado claros en la argumentación o contenidos de los temas y también en las formas de presentación de los mismos.

Hasta aquí hemos visto como el debate es un medio de formación integral: abre a la verdad, prepara la inteligencia con un trabajo serio, reafirma y anima la voluntad hacia el estudio, prepara y dota para la investigación, abre la puerta a nuevos temas, no se contenta con las cosas ya aprendidas, ayuda en las facultades del diálogo, la escucha activa, la tolerancia, la agilidad mental, la capacidad de reconocer los propios errores, fomenta la lectura y desarrolla la capacidad de comunicación.

Pero nos falta terminar la tesis que aventuramos en el título. ¿Cómo puede este medio acercar al alumno al verdadero humanismo cristiano? No hace falta señalar que una parte importante de esto reside en que el formador sea un buen acompañante en esta tarea y tenga también como fin el acercar al joven formando a esta meta. Pero además me parece que hay algo muy importante que no podemos obviar y es que la apertura a la verdad lleva o nos dirige de manera natural al conocimiento de las realidades exter-

nas. En ese camino por conocer surgen también las grandes preguntas: ¿quién soy yo?, ¿de dónde vengo?, ¿a dónde voy?, la pregunta por el problema del dolor, la ansiedad de trascendencia… Si de verdad hemos conseguido crear o impulsar en nuestros alumnos el ansia de la verdadera investigación, también se irán metiendo en estos temas, irán indagando y descubriendo. Y este camino, como ya hizo Santo Tomás no es sino el camino de las vías para conocer a Dios. Para conocerlo al inicio desde una perspectiva intelectual, pero también si el formador es capaz de encarnar los valores del humanismo cristiano, desde un intento de hacer la experiencia.

Pero es que la sola reflexión abierta y centrada en la verdad intelectual a la luz de la razón natural sobre estos misterios del hombre nos centra en medio de los que es precisamente el humanismo cristiano. Ya que la verdad del hombre es esencialmente cristiana porque su primer apellido es Hijo de Dios. En este sentido hay que apoyar a los formandos con la filosofía perenne, sin olvidar algunos temas esenciales de historia de la civilización occidental. Hemos de tener especial cuidado y soy muy consciente de ante quién escribo estas palabras, de dar a cada alumno de una manera adecuada y me atrevo a decir personalizada una profundidad distinta. El recibir sin la preparación justa un montón de conceptos no entendidos o el enfrentarse sin el ánimo y el intelecto bien predispuesto a la obra de un clásico o al propia del Aquinate supondría o podría suponer en muchos casos un rechazo. En esto el formador tiene que ser como el padre del evangelio que sabe cuando debe sacar y dar lo antiguo y lo nuevo.

La fuerza de la propia verdad irá guiando a nuestros alumnos a la evidencia de la necesidad de una Weltanschauung que les haga iniciarse en el camino de la pregunta por su mundo, para saber porqué hoy se actúa o se vive de determinada manera, estamos en los albores de la antropología que abrirá un recorrido natural a la ética y desde allí se planteará la metafísica y la teodicea. Cuando todo esto está basado en un verdadero camino racional, el paso a la fe es cuestión de tiempo. Como ya sabemos, y no es el caso volver a repetir toda la argumentación aquí, el hombre, ya que se sepa o no, es Hijo de Dios es esencialmente cristiano, el intelecto si existe la apertura intelectual y la ausencia de prejuicios va llevando a los más capaces hacia ese encuentro con la Verdad última. Pero es que además la propia Universidad que de verdad quiera llamarse Universidad, es decir la que busca la verdad, forma integralmente en los universal, es capaz de motivar al alumno hacia la adecuada síntesis de saberes y impulsa al universitario a ver su vida como servicio a la sociedad, esta Universidad o es cristiana (casi me atrevería a decir católica) o no es universidad, sino simple centro expendedor de títulos de enseñanzas inconexas.

Así también el debate que es capaz de promover un método fuerte en la disciplina de la investigación y el estudio, que lleva a los participantes al mundo abierto de la verdad, como lo es el empleado por Santo Tomás de Aquino. Es un instrumento que enseña a escuchar y a dialogar desde la razón y no desde la simple opinión, que desarrolla una preocupación por la forma. Un camino que se pregunta por las ideas contrarias o distintas y trata de responderlas desde la argumentación intelectual. Una puerta que nos presenta una interrogación sobre nosotros mismos, que nos enseña el arte del esfuerzo, y nos da la capacidad de ver nuestros propios errores, admitirlos y tratar de superarlos. En definitiva un medio privilegiado para iniciar en estos alumnos la vuelta a humanismo cristiano.

[1] "*Quaestio de quolibet ad voluntatem cujuslibet*": Cuestión de cualquier asunto a voluntad de cualquier Maestro. Así la definía Humberto de Romanis. Distinta, por tanto, de la *Quaestio Disputata* ordinaria y de la *Quaestio Disputata* extraordinaria, pertenecientes al pensum académico Cf. P. Mandonnet, (ed.), *Sancti Thomae Aquinatis Quaestiones Disputatae*, Tom. I, Lethielleux, Paris 1925. Introduction: Les Questions Disputées de Saint Thomas d'Aquin, pp. 1 ss; ver especialmente pp. 11-12.

LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA COMO FILOSOFÍA SEGUNDA EN ARISTÓTELES Y EN TOMÁS DE AQUINO

RAFAEL PASCUAL, L.C.

The epistemological status of natural philosophy was discussed in recent years among Thomistic scholars. Perhaps it is possible to discover in the doctrine of the second philosophy, mentioned in some texts both in Aristotle and Thomas Aquinas, a key to clarify this important question. If we analyze these texts, we can glimpse an initial distinction between a properly called natural science and a natural philosophy. The formality proper to the latter would be the same as metaphysics, whereas the subject matter would be the same as natural science. So it would be a special kind of *scientia media*. As second philosophy, it would have the role of a sort of propaedeutics to metaphysics.

El tema del estatuto epistemológico de la filosofía de la naturaleza ha sido objeto de debate entre los filósofos de inspiración tomista, incluso hasta hace relativamente poco tiempo. Se trata de una cuestión fundamental, pues de ella depende el modo como se conciba y se desarrolle esta parte de la filosofía, dedicada al estudio del mundo físico. Se trata, en definitiva, de determinar cuál es su formalidad propia y, en consecuencia, el método que le corresponde.

En efecto, como explica Sto. Tomás, sobre todo en el *In Boetii de Trinitate*, las ciencias se especifican en base a sus objetos (o *subiecta*). Asimismo, el método de la ciencia debe ser congruo con el objeto estudiado.

Para resolver esta cuestión, nos encontramos con un problema: en la antigüedad y en el medioevo no existía propiamente (al menos de modo explícito) una distinción entre lo que llamaríamos hoy *ciencias naturales* y una filosofía de la naturaleza. Si leemos, por ejemplo, los textos de Sto. Tomás, podemos ver cómo habla indistintamente de *scientia naturalis*, *naturalis philosophia*, o simplemente *naturalis*, o *physica*, como traducción o transliteración del griego *tà physicà*. Parecería, por tanto, que el tema que pretendemos abordar no encontraría sostén en los textos del Aquinate. Sin embargo, como veremos, podemos encontrar, incluso en aquel que era lla-

mado *el filósofo*, una doctrina incipiente de una filosofía de la naturaleza, como una ciencia distinta, sea de la metafísica, sea de las ciencias naturales. Evidentemente no se tratará de una doctrina madura, ni suficientemente desarrollada, pero ofrecerá las bases precisamente para un desarrollo ulterior, necesario tras la *emancipación epistemológica* de las ciencias del ámbito de la filosofía. Tal emancipación, como ha señalado justamente Jacques Maritain, constituye uno de los logros del pensamiento moderno.[1]

1. Aristóteles y la filosofía segunda

La idea de este trabajo nació del estudio de un texto de Aristóteles, el de *Metaph.*, IV (Γ), 2 1004a 2-3:

> Y cuantas <clases de> entidades hay, tantas partes tiene la filosofía. Con que, entre éstas, habrá necesariamente una primera y una segunda. En efecto, 'lo que es' y 'lo uno' se dan inmediatamente divididos en géneros, y de ahí que las ciencias acompañen <en su división> a éstos. Y es que el filósofo es como el denominado matemático, pues también ésta tiene partes, y en las matemáticas hay una ciencia que es primera y otra que es segunda y otras, a continuación, en serie.[2]

Es importante tomar en consideración todo el párrafo, pues de otro modo podría suscitar perplejidad, ya que parecería dar razón a aquellos que sostienen que aquí se encuentra una especie de *residuo platónico*, que viciaría la epistemología aristotélica en lo que se refiere al establecimiento de la división de las ciencias especulativas.[3] En efecto, tomando en cuenta el contexto, se puede ver claramente que en este texto no se está hablando de la filosofía en general o en sentido amplio, sino más bien en sentido estricto (es decir, la filosofía por excelencia, la metafísica), y por tanto se está estableciendo la división dentro de ésta entre una *filosofía primera* (dedicada al estudio de las *sustancias separadas* o inmateriales, que son las primeras por ser las más perfectas y por ser causas de las demás), y una *filosofía segunda* (que estudia las sustancias materiales, pero según la razón formal de la metafísica, es decir, en cuanto entes). En esta misma línea se encuentra el comentario de Sto. Tomás a este texto, como veremos más adelante (cf. *In IV Metaph.*, lc. 2).

A este respecto, conviene hacer notar que, al menos en este texto, la *filosofía segunda* no es propiamente la *física*, como sostienen algunos autores. En efecto, al hablar aquí del *filósofo*, podríamos decir, en modo *absoluto*,

Aristóteles se está refiriendo al *metafísico* (aunque esta palabra no se encuentre en el léxico del Estagirita). Así se desprende del contexto, y también de la comparación que hace con el *matemático*, en el que también se da un orden de prioridad entre sus partes.

Para corroborar lo que acabamos de decir, podemos recurrir a otro texto de la *Metafísica*, donde Aristóteles vuelve a hacer una referencia a una *filosofía segunda*: "el estudio de las entidades sensibles es tarea, en cierto modo, de la física y de la filosofía segunda".[4]

Es sumamente interesante este pasaje, pues supone una distinción entre ambas ciencias, de modo que no parece lícito identificar sin más la *física* con la *filosofía segunda*, como hacen diversos autores. Así, por ejemplo, en la introducción a la *Física* de Aristóteles, traducida y publicada recientemente en una nueva versión española, el editor afirma que "con 'filosofía segunda' parece referirse aquí Aristóteles a la física, como explícitamente la calificará en 1037a15",[5] lo cual no responde al texto que acabamos de citar, al que apela dicho autor.

También Kalinowski cae en este equívoco, cuando dice que Aristóteles presenta una división bipartita de la filosofía en el pasaje del libro IV (Γ), al que nos hemos estado refiriendo (1004a 2ss.), y que entre las partes de la filosofía (una primera y una segunda), la segunda correspondería a la *física*.[6] En este pasaje Aristóteles no está hablando de la división de las ciencias especulativas en general, sino de la división de la metafísica en particular, de modo que, como veremos, la *filosofía segunda* no es sino la aplicación de la metafísica al ente físico, o el estudio del ente físico desde el punto de vista metafísico (es decir, en cuanto ente). A raíz de este equívoco, Kalinowski tachará a Aristóteles de indeciso, y tratará inútilmente, con hipótesis peregrinas, de conciliar esta división bipartita entre filosofía primera y filosofía segunda con la división clásica entre física, matemática y metafísica.[7]

Enrico Berti, en cambio, al comentar el pasaje que estamos analizando, parece concordar con la interpretación que proponemos, admitiendo una distinción entre una ciencia física propiamente dicha, y una *filosofía segunda*:

> ... la scienza della sostanza, cioè la filosofia, si divide in tante parti quanti sono i generi di sostanze, esattamente come la matematica, che si divide in tante parti quanti sono i generi del suo oggetto, cioè degli enti matematici (numeri, grandezze, ecc.) E poiché tra i generi di sostanze c'è un ordine di priorità, nel senso che la sostanza immobile è più intelligibile di quella mobile, in quanto ne è causa, lo stesso ordine di priorità ci sarà tra le scienze ad essi corrispondenti, per cui la scienza delle sostanze immobili sarà la filosofia

> prima e quella delle sostanze mobili sarà la filosofia seconda, esattamente come si era visto parlando della fisica.[8]
> A differenza della fisica, tuttavia, l'indagine presente, pur avendo a che fare ugualmente con sostanze sensibili, cioè mobili, non si propone di determinare le cause di queste in quanto esse sono mobili ..., bensì di individuare le cause di esse in quanto esse sono sostanze, cioè le cause del loro essere. Perciò l'indagine in questione appartiene alla scienza dell'ente in quanto ente, cioè alla filosofia prima.[9]

Aristóteles dice que es tarea de la metafísica el estudio no sólo de las sustancias *separadas* sino también del *ente en cuanto ente* (y por ello también de las mismas sustancias materiales, pero no en cuanto materiales, sino simplemente en cuanto entes). De hecho Aristóteles lleva a cabo estas dos tareas en la *Metafísica* al dedicarse a estudiar primeramente las sustancias sensibles, para pasar luego a estudiar las inmateriales. Tal es el sentido de la distinción, dentro de la metafísica, entre una *filosofía primera* (dedicada al estudio del *primum ens*) y una *filosofía segunda* (que se dedica más bien a estudio de las sustancias sensibles, pero según la razón formal propia de la metafísica).

2. Tomás de Aquino y la filosofía segunda

Al parecer Sto. Tomás mismo, en el comentario al segundo texto de Aristóteles al que nos hemos referido, no captaría del todo este matiz, y así identificaría la *filosofía segunda* con la *física*:

> In hac enim scientia tentamus determinare de substantiis sensibilibus huius gratia, idest propter substantias immateriales, quia speculatio circa substantias sensibiles et materiales quodammodo pertinet ad physicam, *quae non est prima philosophia, sed secunda, sicut in quarto habitum est*.[10]

Es interesante observar, sin embargo, que Sto. Tomás use aquí un matiz peculiar, al introducir el adverbio *quodammodo*, si bien acto seguido equipara la *física* a la *filosofía segunda*, haciendo referencia precisamente al texto de Aristóteles que sirve de base a nuestro estudio. Más adelante volveremos sobre este texto.

De hecho, Aristóteles mismo podría haber dado pie a esta interpretación al afirmar, precisamente en el libro IV (σοφία), que ya que existe una ciencia superior a la *física*,[11] por el hecho de que la naturaleza (*fisis*) es sólo un género del ente, a la misma ciencia que estudie el universal y la sustan-

cia primera le corresponderá también el estudio de los axiomas, de modo que, aunque la *física* es una sabiduría (sofi¿a), no es, sin embargo, la primera.[12] El comentario de Sto. Tomás a este texto va en la misma línea:

> Adhuc est quaedam scientia superior naturali: ipsa enim natura, idest res naturalis habens in se principium motus, in se ipsa est unum aliquod genus entis universalis. Non enim omne ens est huiusmodi: cum probatum sit in octavo Physicorum, esse aliquod ens immobile. Hoc autem ens immobile superius est et nobilius ente mobili, de quo considerat naturalis. Et quia ad illam scientiam pertinet consideratio entis communis, ad quam pertinet consideratio entis primi, ideo ad aliam scientiam quam ad naturalem pertinet consideratio entis communis; et eius etiam erit considerare huiusmodi principia communia. Physica enim est quaedam pars philosophiae: sed non prima, quae considerat ens commune, et ea quae sunt entis inquantum huiusmodi.[13]

Sin embargo, a favor de la interpretación que hemos propuesto, puede aducirse el pasaje que comenta el texto de Aristóteles con que hemos comenzado nuestra investigación:

> *Et tot partes*: hic ostendit partes philosophiae distingui secundum partes entis et unius; et dicit, quod tot sunt partes philosophiae, quot sunt partes substantiae, de qua dicitur principaliter ens et unum et de qua principalis est huius scientiae consideratio et intentio. Et, quia partes substantiae sunt ordinatae adinvicem, nam substantia immaterialis est prior substantia sensibili naturaliter; ideo necesse est inter partes philosophiae esse quamdam primam. Illa tamen, quae est de substantia sensibili, est prima ordine doctrinae, quia a notioribus nobis oportet incipere disciplinam: et de hac determinatur in septimo et octavo huius. Illa vero, quae est de substantia immateriali est prior dignitate et intentione huius scientiae, de qua traditur in duodecimo huius. Et tamen quaecumque sunt prima, necesse est quod sint continua aliis partibus, quia omnes partes habent pro genere unum et ens. Unde in consideratione unius et entis diversae partes huius scientiae uniuntur, quamvis sint de diversis partibus substantiae; ut sic sit una scientia inquantum partes praedictae sunt consequentes hoc, id est unum et ens, sicut communia substantiae. Et in hoc Philosophus est similis mathematico. Nam mathematica habet diversas partes, et quamdam principaliter sicut arithmeticam, et quamdam secundario sicut geometriam, et alia consequenter se habent his, sicut perspectiva, astrologia et musica.[14]

Como puede verse también en este texto, cuando se están hablando de las partes de la filosofía, no se trata de la filosofía o de la ciencia en general, sino de la *metafísica*. Así, habrá tantas partes de la *metafísica* cuantas partes haya en la sustancia, es decir, cuantos tipos o *géneros* de sustancias existan. Entre estos diversos tipos de sustancias existe una gradación jerárquica, una *prioridad*, concretamente, de las sustancias inmateriales respecto de las materiales o sensibles. En consecuencia, habrá también una jerarquización entre las partes de la *filosofía (metafísica)*. Pero aquí también se aplica el principio de la distinción entre una prioridad *quoad nos*, que corresponde al *ordo doctrinae*, y una prioridad *in se*. Por eso, ya que hay que comenzar por lo que es más evidente para el hombre, se inicia con la *filosofía* que estudia la sustancia sensible, es decir, la *filosofía segunda*. Y precisamente por eso, según Sto. Tomás, los libros VII y VIII de la *Metafísica* se dedican a estudiar tal sustancia, mientras que el estudio de la sustancia inmaterial, que de por sí es superior tanto en dignidad como en cuanto a lo que se busca en esta ciencia (*intentione*), se afronta en el libro XII. Es decir, la misma estructura de la *Metafísica* refleja esta distinción entre una *filosofía primera* y una *filosofía segunda*. Esta consideración nos hace ver la importancia de la cuestión que estamos tratando. La *filosofía segunda* sería, por tanto, una *propedéutica* hacia la *filosofía primera*, pues llegamos al conocimiento de las sustancias inmateriales a partir del conocimiento de las sustancias materiales.

A continuación explica la unidad o *continuidad* que existe entre ambas partes: las sustancias primeras (inmateriales) y las segundas (sensibles) convienen en el género del *unum* y del *ens*, en lo que es común a todas las sustancias, lo que llamaríamos hoy los trascendentales.

El párrafo concluye asumiendo la analogía usada por el Estagirita: en la filosofía (entiéndase *metafísica*) sucede, pues, como en la matemática, en la que también hay diversas partes, entre las que existe un orden.

También podemos encontrar una alusión al tema que estamos tratando en otro texto, tomado del comentario al libro XII de la *Metafísica*. En efecto, en el pasaje al que nos referimos se afirma que, mientras las sustancias sensibles (tanto las corruptibles como las incorruptibles) son estudiadas por la *filosofía natural* (la cual se dedica a estudiar al ente sensible y móvil en cuanto tal), la sustancia separable (inmaterial) e inmóvil, en cambio, es estudiada por otra ciencia distinta de la anterior (es decir, la *metafísica*), aunque, por el hecho de que tal ciencia estudia no sólo las sustancias separadas, sino también el *ens commune*, también le competerá el estudio de las sustancias sensibles, si bien según una formalidad distinta de la de la física, precisamente "inquantum communicant in hoc quod sunt entia et substantiae":

> Substantiae sensibiles, sive sint corruptibiles sive perpetuae, pertinent ad considerationem naturalis philosophiae, quae determinat de ente mobili. Huiusmodi enim substantiae sensibiles sunt in motu. Substantia autem separabilis et immobilis pertinet ad considerationem alterius scientiae, et non ad eamdem, si tamen nullum principium sit commune utrisque substantiis: quia si in aliquo conveniant, pertinebit utrarumque substantiarum consideratio ad illam scientiam, quae illud commune considerat. Et ideo naturalis scientia considerat solum de substantiis sensibilibus, inquantum sunt in actu et in motu. Et ideo tam de his etiam quam de substantiis immobilibus considerat haec scientia, inquantum communicant in hoc quod sunt entia et substantiae.[15]

Por tanto, según este texto, se establece una vez más una distinción entre la *scientia naturalis* o *physica* y la consideración que hace la *metafísica* (*haec scientia*) tanto de las sustancias sensibles como de las inmóviles, según la razón común de *ente* y de *sustancia* (no sólo en sentido *lógico*, sino también *ontológico*: ambas convienen en el hecho de ser entes y de ser sustancias, y por eso se pueden considerar como entes y como sustancias). En este texto no se habla explícitamente de la distinción entre una primera y segunda filosofía, pero se conjuga perfectamente con ella: esta ciencia (la *metafísica*) estudia tanto las sustancias sensibles como las inmóviles desde una misma formalidad: en cuanto que son entes.

En relación con lo que acabamos de ver, podemos añadir que, en algún otro pasaje, Sto. Tomás llega a afirmar que, aunque la metafísica tiene como objeto el *ens commune*, sin embargo versa principalmente sobre las *sustancias separadas*: "Et veritas est, quod haec scientia est de omnibus substantiis, licet de quibusdam principalius, scilicet de substantiis separatis, inquantum omnes conveniunt in uno genere, quod est ens per se".[16]

Precisamente por esto recibe el nombre de *theologia* o *scientia divina*. Tal sería el nombre que correspondería propiamente a la *prima philosophia*. En cambio, como se dice en otro texto, si la metafísica (en cuanto *secunda philosophia*) estudia también las sustancias materiales, lo hace casi *per accidens*, pues no las considera según su razón propia (es decir, en cuanto materiales), lo cual compete a la *física*, sino más bien según la razón propia de las sustancias separadas (en cuanto simplemente entes, por el hecho de ser entes), lo cual es tarea de la *prima philosophia*.

En efecto, dice Sto. Tomás, la *metafísica* estudia las sustancias separadas o inmateriales, que son a la vez las primeras sustancias (desde el punto de vista ontológico), y las estudia no sólo en cuanto sustancias (en general),

sino en cuanto inmateriales, en cuanto *separadas*, es decir, en cuanto tales. En cambio, la *metafísica* estudia las sustancias sensibles no en cuanto sensibles o materiales, como hace la física, sino sólo en cuanto que son sustancias, o también en cuanto entes, o también, finalmente, en cuanto que por medio de ellas llegamos al conocimiento de las sustancias inmateriales. He aquí el texto en cuestión:

> In hac enim scientia tentamus determinare de substantiis sensibilibus huius gratia, idest propter substantias immateriales, quia speculatio circa substantias sensibiles et materiales quodammodo pertinet ad physicam, quae non est prima philosophia, sed secunda, sicut in quarto habitum est. Prima enim philosophia est de primis substantiis quae sunt substantiae immateriales, de quibus speculatur non solum inquantum sunt substantiae, sed inquantum substantiae tales, inquantum scilicet immateriales. De sensibilibus vero substantiis non speculatur inquantum sunt tales substantiae, sed inquantum sunt substantiae, aut etiam entia, vel inquantum per eas manuducimur in cognitionem substantiarum immaterialium. Physicus vero e converso determinat de substantiis materialibus, non inquantum sunt substantiae, sed inquantum materiales et habentes in se principium motus.[17]

Ya hemos dicho que en este texto Sto. Tomás parece identificar la *physica* con la *secunda philosophia*. Sin embargo, esto no impide hacer la distinción que acabamos de ver entre una consideración de las sustancias sensibles según su razón propia (en cuanto sensibles, materiales y móviles), lo cual es precisamente tarea de la *physica*, y otra consideración según la razón común de sustancia (en cuanto que son sustancias, o entes).

Para completar nuestra reflexión sobre el tema, cabría añadir lo siguiente: cuando Sto. Tomás, en pos de Aristóteles, comentando un importante paso del sexto libro de la *Metaphysica*, examina la relación que existe entre la *physica* y la *metaphysica*, establece de nuevo un orden de prioridad de la segunda respecto de la primera. Hay que rechazar la pretensión de la *physica* de erigirse en ciencia primera o suprema, ya que no estudia ni los entes más nobles (las sustancias separadas) ni a todo el ente en general, sino sólo un género de entes: los sensibles y móviles. Obviamente, si no existieran entes más allá de los entes materiales, la *physica* sería la primera ciencia, y tendría la tarea de estudiar al ente en general, y sus propiedades correspondientes. Pero dado que existe algún ente que trasciende el orden de la realidad material, el estudio de tal ente será tarea de otra ciencia, la cual será superior a la *physica*, será asimismo la ciencia universal, y

tendrá como tarea el estudio del ente en cuanto ente, y de *lo que es*, y de las propiedades del ente en general, pues es la misma la ciencia del primer ente y del ente en general:

> Si non est aliqua alia substantia praeter eas quae consistunt secundum naturam, de quibus est physica, physica erit prima scientia. Sed, si est aliqua substantia immobilis, ista erit prior substantia naturali; et per consequens philosophia considerans huiusmodi substantiam, erit philosophia prima. Et quia est prima, ideo erit universalis, et erit eius speculari de ente inquantum est ens, et de eo quod quid est, et de his quae sunt entis inquantum est ens: eadem enim est scientia primi entis et entis communis, ut in principio quarti habitum est.[18]

Es interesante constatar que, también en este contexto, Sto. Tomás alude una vez más a una doble tarea del *philosopho*: éste debe llevar a cabo una consideración *metafísica* no sólo de las sustancias separadas, sino también de las sustancias sensibles, *en cuanto que son entes*:

> Advertendum est autem, quod licet ad considerationem primae philosophiae pertineant ea quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu, non tamen solum ea; sed etiam de sensibilibus, inquantum sunt entia, philosophus perscrutatur.[19]

Como un corolario de lo visto, podemos decir que estas consideraciones ponen una vez más en tela de juicio la doctrina de los así llamados "grados de abstracción", por razón del orden o la jerarquía con que se presentan las ciencias especulativas. En los textos que hemos estudiado, se habla de la metafísica como de la *prima philosophia*, y se la presenta como superior, no de la matemática, sino de la física, de modo que ésta, y no la matemática, es denominada *secunda philosophia*. Como lo indica el mismo nombre, la metafísica es de suyo superior a la física, e implica una trascendencia respecto de ella, y no tanto respecto de la matemática. Por eso, la vía de acceso a la metafísica no proviene de la matemática, sino de la física, la cual culmina precisamente con la demostración de la existencia de algunos seres inmateriales.[20]

La ciencia propedéutica a la *metafísica* no es, evidentemente, la *matemática*, sino la *física*. En efecto, la *metafísica* es *primera* sobre todo y de modo particular respecto de otra ciencia, la *física*, la cual se coloca, desde el punto de vista ontológico, en segundo lugar, después de la metafísica: "Si autem est alia natura et substantia praeter substantias naturales, quae sit separabilis et immobilis, necesse est alteram scientiam ipsius esse, quae sit prior naturali".[21]

3. La philosophia secunda y la filosofía de la naturaleza

Como dijimos al inicio de nuestro trabajo, el estatuto epistemológico de la filosofía de la naturaleza se encuentra entre los tomistas como una *quaestio disputata*. Se trata de esclarecer su especificidad como ciencia, distinta tanto de la *metaphysica* como de las *ciencias naturales*. El problema, como se dijo, se encuentra en el hecho de que, dentro de la *physica* de los antiguos aparecen cuestiones que hoy se considerarían propias de las ciencias naturales, mientras que otras estarían más bien en el ámbito de la filosofía de la naturaleza. De ahí, como hemos podido constatar, que exista un cierto titubeo en atribuir la *philosophia secunda* a la *physica*, o a una ciencia que sería como propedéutica a la *prima philosophia*, pero que se encontraría ya en el ámbito de la metafísica.

Para tratar de esclarecer esta cuestión, podemos tener en cuenta que existen diversas ciencias que se dedican a estudiar al ente material, sensible y móvil:

a) por una parte se encuentra la *physica* propiamente dicha, lo que hoy llamaríamos *ciencia de la naturaleza*, que estudiaría los entes materiales según su razón propia, es decir, en cuanto materiales, sensibles y móviles. Así es como se presenta esta ciencia en lo que podríamos considerar el tratado de epistemología por excelencia de Sto. Tomás: el *In Boetii De Trinitate*.[22] Se podría caracterizar esta ciencia, en base a su objeto material y su objeto formal, como la ciencia del ente sensible y móvil en cuanto sensible y móvil.

b) por otra parte, se encuentra una serie de ciencias *medias*, que aplican los principios de la matemática al estudio del ente físico. Tales ciencias medias, que corresponderían a lo que hoy se suele entender como *física*, ya se concebían como tales en la antigüedad y en el medioevo, y si bien se encontraban en un estado bastante rudimentario e incipiente, sin embargo ya tenían su estatuto bien definido en el cuadro de la epistemología. Sto. Tomás dedica a tales *ciencias medias* unas reflexiones dignas de consideración de nuevo en el *In Boetii De Trinitate.*[23] La caracterización de estas ciencias, que podríamos llamar *físico-matemáticas*, sería la siguiente: son las ciencias del ente sensible en cuanto medible o numerable, es decir, serían *materialmente físicas* (por tener como objeto de estudio la realidad material) y *formalmente matemáticas* (al usar los principios y los métodos propios de la matemática). Se trataría, así, de una ciencia *aplicada* (los principios y las deducciones abstractas y formales de la matemática se aplican al estudio del mundo físico).

c) Finalmente, habría un tercer modo de considerar las realidades materiales, que correspondería precisamente a lo que hemos visto a lo largo

de nuestro estudio. Sería la consideración propia de la *filosofía de la naturaleza*, la cual, en nuestra opinión, no sería otra cosa sino esa *secunda philosophia* de la que hablaba ya Aristóteles, y en pos de él Sto. Tomás. En tal ciencia se estudiarían, en efecto, las sustancias sensibles, pero según la razón propia o la formalidad de la metafísica, es decir, no en cuanto sensibles y móviles, sino precisamente en cuanto sustancias, o en cuanto entes. Tal ciencia sería, por una parte, una *propedéutica* para la *metafísica*, la *filosofía primera* por excelencia, pues para llegar al conocimiento de las realidades inmateriales necesitamos la mediación de las cosas sensibles; mientras que, por otra parte, en esta ciencia se aplicarían los principios de la *metafísica* al conocimiento filosófico del ente sensible. Así, la filosofía de la naturaleza sería la ciencia del ente sensible *en cuanto ente*, es decir, se trataría de una ciencia *materialmente física*, y *formalmente metafísica*. Su estatuto epistemológico sería, en consecuencia, afín al de la física-matemática, es decir, se trataría de nuevo de una *ciencia media*, si bien *sui generis*, por la que se aplicarían los principios de la metafísica al conocimiento del ente físico; se conocerían las cosas materiales según la formalidad propia de la metafísica, es decir, precisamente *en cuanto entes*.

Si esto es así, como nos parece, la filosofía de la naturaleza se encontraría en una relación privilegiada con la metafísica. La relación entre ambas ciencias es muy estrecha, hasta tal punto que, como vimos, el tratado de la *Metafísica* de Aristóteles, según la interpretación más que autorizada de Sto. Tomás, estaría estructurado precisamente en una parte dedicada a la *filosofía segunda*, que no sería sino la filosofía de la naturaleza, y otra dedicada a la *filosofía primera*, es decir, el estudio de lo que constituye el objeto específico de la metafísica: las sustancias inmateriales o *separadas*. Sin embargo, ello no quiere decir que la filosofía de la naturaleza constituya propiamente una parte de la metafísica, pues la relación entre la metafísica y la filosofía de la naturaleza no es como la que existe entre el todo y la parte, sino más bien como la que hay entre lo formal y lo material. En este sentido, serían propiamente partes de la metafísica general las ciencias que trataran, por ejemplo, sobre el acto y la potencia, el uno, etc., es decir, aquellos objetos que no dependen intrínsecamente de la materia, lo cual no sería el caso de cara a la relación entre la filosofía de la naturaleza y la metafísica.[24]

No vemos, en consecuencia, cómo algunos tomistas, como Jacques Maritain, ponen la filosofía de la naturaleza en el mismo nivel de las ciencias naturales, es decir, en lo que él llama *primer grado de abstracción*.[25] Aparte de que no consideramos apropiado hablar de *grados de abstracción* de cara a la división de las ciencias especulativas, en todo caso habría que

situar la filosofía de la naturaleza más bien en el mismo plano de la metafísica, pues precisamente lo que caracteriza a una ciencia es la *formalidad* según la cual su objeto es estudiado (y esto vale tanto para los que admiten los *grados de abstracción*, que se encontrarían, siguiendo a Cayetano, dentro de la así llamada *abstracción formal*, sea para los que, en base a los textos de Sto. Tomás, no aceptan tal doctrina, como en nuestro caso).

Asimismo, tampoco se podría asumir fácilmente la propuesta del cuadro de las ciencias del filósofo Christian Wolf, para quien existiría, por una parte, una *metaphysica generalis* u *ontologia*, y por otra, una serie de ciencias *regionales* que entrarían a formar parte de la *metaphysica specialis*: la *teología racional* (dedicada al estudio de Dios), la *psicología racional* (dedicada al estudio del alma), y la *cosmología* (dedicada al estudio del mundo). El esquema *prima philosophia – secunda philosophia* sigue una lógica muy diversa. Como ya hemos dicho, la *filosofía de la naturaleza* no puede ser considerada propiamente como una parte de la *metafísica*, ni tampoco como una *metaphysica specialis* entre otras.

[1] "La diferenciación cada vez más acentuada entre el saber de tipo ontológico y el de tipo físico-matemático no ha sido un simple hecho contingente, debido a circunstancias históricas particulares; pues respondía a una ley necesaria del crecimiento del pensamiento especulativo, y constituye efectivamente, en el orden de la morfología del saber, uno de los progresos más auténticos que el pensamiento haya cumplido en el curso de los tiempos modernos y que la filosofía reflexiva y crítica debe tomar en cuenta" (J. Maritain, *Los grados del saber*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1947, tomo I, p. 316).

[2] Aristóteles, *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, ed. Gredos, Madrid 1994, p. 166. El texto griego dice así: "Καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἔστιν ὅσαι περ αἱ οὐσίαι: ὥατε ἀναγκαῖον εἶναί τινα πρώτην καὶ ἐχομένην αὐτῶν. ὑπάρχει γὰρ εὐθὺς γένη ἔχον τὸ ὂν [καὶ τὸ ἕν]: διὸ καὶ αἱ ἐπιστῆμαι ἀκολουθήσουσι τούτοις. ἔστι γὰρ ὁ φιλόσοφος ὥσπερ ὁ μαθηματικὸς λεγόμενος: καὶ γὰρ αὕτη ἔχει μέρη, καὶ πρώτη τις καὶ δευτέρα ἔστιν ἐπιτήμη καὶ ἄλλαι ἐφεξῆς ἐν τοῖς μαθήμασιν".

[3] Sobre este tema, remito a lo dicho en otro estudio dedicado a una presentación más general: cf. R. Pascual, "La división de las ciencias en Aristóteles", *Alpha Omega* 3 (2000), pp. 46-47. Cf. también R. Pascual, *La división de las ciencias especulativas en santo Tomás de Aquino*, Roma 2003, pp. 52-53; 160-161.

[4] Aristóteles, *Metafísica*, VII (Z), c. 11, 1037a 14-16: "ιρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρίας".

[5] Aristóteles, *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid 1995, p. 26.

[6] Cf. G. Kalinowski, "Au carrefour des métaphysiques. Pluralité des vues et indécisions dans la théorie de la philosophie d'Aristote", *Rev. des Sciences Phil. et Théol*. 47 (1963), p. 551.

[7] Cf. *Ibid.*, pp. 551-553.

[8] E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 1985, p. 205.

[9] *Ibid.*, p. 223.

[10] *In VII Metaph.*, lc. 11.

[11] De ahí el nombre de *metafísica* que, aunque no haya sido usado por Aristóteles, es sin embargo plenamente apropiado y legítimo para designar tal ciencia.

[12] Cf. *Metaph.*, IV (?), c. 3, 1005a 33 - 1005b 2.

[13] *In IV Metaph.*, lc. 5.

[14] *In IV Metaph.*, lc. 2.

[15] *In XII Metaph.*, lc. 2.

[16] *In XI Metaph.*, lc. 1. También en el *De nat. gen.*, si bien de autenticidad dudosa, se afirma algo semejante: "licet enim metaphysici sit de omnibus agere sub ratione entis, praecipue tamen ad ipsum pertinet tractare de rebus separatis" (*De nat. gen.*, c. 4).

[17] *In VII Metaph.*, lc. 11.

[18] *In VI Metaph.*, lc. 1. Cf. también los siguientes textos paralelos: "si naturales substantiae, quae sunt substantiae sensibiles et mobiles, sunt primae inter entia, oportet quod naturalis scientia sit prima inter scientias; quia secundum ordinem subiectorum, est ordo scientiarum, ut iam dictum est. Si autem est alia natura et substantia praeter substantias naturales, quae sit separabilis et immobilis, necesse est alteram scientiam ipsius esse, quae sit prior naturali. Et ex eo quod est prima, oportet quod sit universalis. Eadem enim est scientia quae est de primis entibus, et quae est universalis. Nam prima entia sunt principia aliorum" (*In XI Metaph.*, lc. 7); "in substantiis est etiam ordo: nam primae substantiae sunt substantiae immateriales. Unde et earum consideratio pertinet proprie ad philosophum primum. Sicut si non essent aliae substantiae priores substantiis mobilibus corporalibus, scientia naturalis esset philosophia prima, ut dicitur infra in sexto" (*In III Metaph.*, lc. 6); "naturalis scientiae et dialecticae, ... videntur maxime inter scientias esse communes. Naturalis quidem secundum opinionem antiquorum, qui non ponebant alias substantias, nisi sensibiles: sic enim sequeretur, quod ad naturalem pertineret considerare de omnibus substantiis, et per consequens de omnibus entibus, quae reducuntur ad substantiam" (*In XI Metaph.*, lc. 3).

[19] *Ibid.*

[20] Cf. *In IV Metaph.*, lc. 5, citado en la referencia correspondiente a la nota 13 de este trabajo.

[21] *In XI Metaph.*, lc. 7.

[22] Cf. *In librum Boetii De Trinitate*, q. 5, a. 2; cf. también en R. Pascual, *La división de las ciencias especulativas...*, pp. 36-41.

[23] Cf. *ibid.*, q. 5, a. 1 ad 5; q. 5, a. 3 ad 5, ad 6 y ad 7; cf. también en R. Pascual, *La división de las ciencias especulativas...*, pp. 50-52.

[24] "Quamvis subiecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphysicae, non tamen oportet quod aliae scientiae sint partes ipsius; accipit enim unaquaeque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi alium a modo quo consideratur ens in metaphysica. Unde proprie loquendo subiectum illius non est pars subiecti metaphysicae: non enim est pars entis secundum illam rationem qua ens est subiectum metaphysicae, sed hac ratione considerata ipsa est specialis scientia aliis condivisa. Sic autem posset dici pars ipsius scientia quae est de potentia vel quae est de actu aut de uno vel de aliquo huiusmodi; quia ista habent eundem modum considerandi cum ente de quo tractatur in metaphysica" (*In librum Boetii De Trinitate*, q. 5, a. 1 ad 6).

[25] Cf. J. Maritain, *Los grados del saber*, tomo I, pp. 75-77.

FUNDAMENTOS METAFÍSICOS DE LA PERSONA HUMANA COMO CAMINO PARA ESTABLECER UN HUMANISMO CRISTIANO

MARÍA LAURA PICÓN DE ALESSANDRINI

The crisis of our culture requires a humanistic anthropology. This human philosophy must consider the transcendental dimension. We are persuaded that this crisis will end if philosophy reflects on the strengths of realistic metaphysics. This metaphysics is the backbone of the real Christian anthropology, a backbone whose importance Thomas Aquinas had proclaimed. The validity of the principles of the human person allows us to affirm that it is possible to create a culture that goes after the *Summum Bonum*. This *Summum Bonum* is human life as God's sons.

1. Breve introducción

Hoy por hoy, no es fácil hablar de humanismo en cuanto tal, porque lo cierto es que estamos asistiendo a la pérdida de valores y al olvido del sentido más profundo que tiene lo humano. Nuestro tiempo, orgulloso por los adelantos técnicos y científicos poderosos, que le permiten modificar y transformar, de modos a veces aberrantes, sus criaturas, también se jacta de haber consolidado una filosofía de la muerte de Dios. Esta marca trágica, que oscurece y empobrece la tarea propia del hombre, cual es la búsqueda de su perfección, proclama una antropología plagada de carencias, y por sobre todas las cosas, pone de manifiesto el vacío de la cultura actual.

Ante esta crisis debemos responder con una antropología de lo humano, con una filosofía del hombre como ser esencialmente llamado a la trascendencia. Estamos convencidos de que para desandar este camino es necesario volver sobre los fundamentos metafísicos que sustentan una auténtica antropología cristiana, basamentos cuya importancia ya ha sido proclamada por el Aquinate.

La filosofía de la muerte y de la nada acarrea una crisis de la cultura que no es otra cosa que una crisis moral, y para salir de estas profundas

negaciones es necesario edificar sobre los cimientos de una filosofía de la dignidad de la persona humana. Consciente de esto, ya Tomás de Aquino apoyó toda la filosofía moral sobre la metafísica de la persona.

En virtud de estas convicciones, nuestra exposición tendrá como objetivo comenzar planteando cuáles son los principios metafísicos de la noción de persona – dado que no hay verdadero humanismo si no atendemos a la persona humana en particular. En un segundo momento analizaremos qué rol juegan estos principios metafísicos y su relación con el ámbito cultural, y en última instancia, luego del mencionado proceso, trataremos de establecer la profunda amistad que existe entre la naturaleza humana, la cultura y el humanismo cristiano, atendiendo a la convicción de que sólo es posible establecer un ámbito verdaderamente humano (según una metafísica de la persona humana) dentro del marco de la filiación divina.

2. El constitutivo esencial de la persona y en particular de la persona humana

No resulta sencillo considerar el tema de la persona en Santo Tomás bajo aspectos solamente filosóficos. Bien es sabido que los textos en los que el Angélico habla de la persona lo hace en sentido teológico, y sólo haciendo una exégesis de ellos podremos extraer el contenido filosófico.

Tomás de Aquino adopta la definición acuñada por Boecio: "Persona est rationalis naturae individua substantia".[1] Adoptando la terminología boeciana, el Angélico adiciona, en razón de tratarse de una noción análoga, un nuevo sentido.

En primer lugar, para Tomás la persona se halla enmarcada en el orden substancial. Es un supuesto que posee en sí mismo los principios individuantes no necesitando de un fundamento extrínseco (como el accidente) en el cual sustentarse. De allí que de la misma noción de substancia Tomás desprenda el que esta substancia individua "subsista".

Ahora bien, en la noción misma de substancia particular no se encuentra plenamente la noción de persona, puesto que existe diversidad de naturalezas. En la substancia particular que nos ocupa, cual es la persona humana, esta naturaleza será racional o intelectual finita.

Antes de seguir adelante consideramos necesario detenernos con más detalle en los mencionados elementos.

a) La individualidad. Si bien en la actualidad se equipara el término individuo al de persona es preciso dejar bien en claro que el concepto "per-

sona" sobrepasa la individualidad. Es un hecho que toda persona sea individuo pero no podría afirmarse su contrario (que todo individuo sea persona). Dice el Doctor Angélico: "Est enim de ratione individui quod non possit in pluribus esse".[2] De aquí que individuo sea aquello que es indiviso en sí mismo y que a su vez se halle separado de otra realidad. Esto es lo que hace de una persona un ser incomunicable.

b) La subsistencia. Implica un determinado modo de ser: "esse per se non in alio". El ser subsistente es aquello que tiene ser, "illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse".[3] Se desprende de la siguiente afirmación que la subsistencia tenga como acto propio el subsistir, es decir que posea en sí misma la razón de ser existente. En el caso particular de la persona humana esta razón de existente no se identifica con la existencia, sino que es algo intrínseco y esencial al ser creado. En Tomás de Aquino decir que un ser existente es subsistente es equivalente, pero no nos engañemos detrás de esta igualdad. Al presentar este enunciado el Angélico tiene muy presente que la existencia posee aquí un significado concomitante, ya que en el subsistente, en tanto que existe, encontramos también la razón de ser algo (cosa).

En virtud de tal identificación la subsistencia hace que nos hallemos ante un ser actualizado (como algo y como *esse*) y es en tanto actualizado como *esse* que, la persona humana (que nos ocupa en este caso particular), tendrá la capacidad para actuar como causa instrumental en tanto recibe su existencia desde Otro.[4] En definitiva, el *esse* de la substancia es el que la incomunica de todo otro ser y la conforma como subsistente en sí misma (individuo).

c) La racionalidad. Tal como lo declara la definición de Boecio toda persona posee una naturaleza racional (recordemos que estamos frente a una noción análoga). En nuestro caso particular repararemos sólo en la naturaleza que le corresponde a la persona humana, aunque la misma noción de racional pueda predicarse de cualquier otra naturaleza intelectual.

Cuando aludíamos a la subsistencia decíamos también que ésta nos indicaba que la persona era un existente en acto. Pero ¿desde dónde algo se constituye acto? Ciertamente desde la forma. "... ita omne a quo habet aliquid esse, quodcumque esse sit illud, sive substantiale sive accidentale, potest dici forma".[5] Por lo tanto la forma será el elemento actualizante y perfeccionante de la persona, y que se halla implícito en la misma noción de naturaleza.

De aquí que debamos tomar la especificación de la persona humana desde la forma, que en este caso particular es una "forma substancial". Recordemos que las substancias materiales son subsistentes cuando son

completas, esto es: subsisten en tanto y en cuanto sus principios material y formal se hallan unidos substancialmente en el compuesto. Pero el caso del hombre no es semejante. La forma substancial humana puede existir sola sin relacionarse con la materia. Es una substancia incompleta incorruptible y subsistente. Gracias a su forma substancial (alma racional) el hombre aparece como un ser único dentro del género de los subsistentes, caracterizado por la espiritualidad. Así, por su ser y de su espiritualidad el hombre no sólo es un subsistente sino que posee una inteligencia y una voluntad libre. Por medio de la inteligencia sabe lo que las cosas son y lo que ella misma es, a pesar de que en el hombre este conocimiento de la verdad es progresivo pues "rationis autem proprium est statim apprehendere veritatem; et ideo ad hominem pertinet paulatim in cognitione veritatis proficere".[6] A su vez, como poseedor de voluntad puede alcanzar el autodominio de sí, el poder de actuar o no, eligiendo en cada acto sobre su vida y sobre su destino eterno.

Queda así manifiesto que es por el lado de la naturaleza racional que a la persona le adviene el perfeccionamiento. Desde esta raíz intelectiva y volitiva el hombre transforma y organiza el mundo.

Partiendo del sintético análisis de la definición de Boecio acerca de la persona, vemos que el hombre supone no sólo individualidad, subsistencia y racionalidad sino que, todas estas notas que conforman el constitutivo específico de su naturaleza espiritual, y que hacen de él un ser inteligente y libre llamado a la perfección y a la trascendencia, son principios básicos que no podemos eludir al momento de proponer una cultura plenamente humana.

3. Algunas consideraciones acerca de la naturaleza humana

Tomando como punto de partida la exposición anterior estamos en condiciones de afirmar que la definición de persona adoptada por el Angélico remite, en buena medida, a la naturaleza humana, puesto que considera en la definición misma las diversas instancias operativas del hombre (en particular su operatividad en el orden espiritual). Pero no sería lícito seguir adelante sin hacer una pequeña reflexión en torno al significado antropológico que hoy en día existe entorno al concepto de naturaleza humana.

Frecuentemente nos topamos con una dualidad conformada por dos términos que se presentan como antagónicos: lo natural y lo cultural. La contraposición entre lo natural y lo cultural admite a los componentes de este binomio como esferas separadas, encerradas sobre sí mismas y autosuficientes, donde lo natural constituye lo esencialmente dado al hombre

(reducido al plano biológico) y lo cultural se presenta como lo adquirido por el organismo biológico, lo artificial, accidental y variable. Como consecuencia de este modo de pensar, los esfuerzos colocados en vistas a descubrir lo originario que subyace detrás de la variedad cultural, acaban determinando que lo específicamente humano es lo biológico (siendo este aspecto el menos humano, como podemos desprender del análisis metafísico).

Este tipo de reduccionismos, tales como las posturas mecanicistas modernas, acarrean graves problemas de orden metafísico y antropológico.

De cara a este concepto autosuficiente y cerrado de lo natural no queda otra opción que reivindicar el concepto teleológico de naturaleza humana cuyas raíces ya están presentes en el pensamiento aristotélico. El Estagirita coloca en la naturaleza el principio dinámico de movimiento y reposo. Por eso la definición clásica de naturaleza, cual es: "esencia considerada en tanto principio de operaciones", encierra una referencia teleológica que para nada debemos reducir a lo dado o al orden orgánico-material. Es más, en *Política* I, 2, Aristóteles define al hombre como un ser político. ¿Cómo es posible afirmar esto si el hecho de ser político no corresponde al ámbito de la naturaleza sino al de lo cultural? En conexión con lo que ya había afirmado antes y teniendo muy presente la dimensión teleológica de la naturaleza humana, Aristóteles (que bien sabe que la polis no es natural en el sentido de ser común a todo hombre) conoce que el hombre tiene por naturaleza capacidad de ser político y, aunque su concreción se da en lo cultural, supone continuidad y relación entre los dos planos del binomio. En este sentido, la consideración teleológica de la naturaleza humana salva la aparente contradicción entre naturaleza y cultura, y manifiesta la relación de la una con la otra. Salvaguardados así de los reduccionismos podemos afirmar con Aristóteles que el hombre es un ser, por naturaleza, cultural puesto que no es posible hablar de cultura si no es sustentándola sobre una naturaleza humana teleológica.

Por lo tanto de lo antedicho podemos desprender:

1) El hombre, cuya naturaleza espiritual lo eleva por encima de los demás organismos físicos a través del conocimiento y del querer, no sólo tiene dominio sobre sí sino también sobre el mundo que lo circunda.

2) La cultura, entonces, no sólo es transformación de las cosas sino manifestación de la naturaleza propiamente humana.

3) En tanto que la naturaleza humana es dinámica el hombre tiende a un fin, cual es la felicidad o plenitud. De este modo, el hombre es un ser llamado a superarse a sí mismo y sólo es posible esto aceptando su dimensión natural teleológica, como ente contingente y libre.

4. Plenitud del hombre y revelación

Acogiendo las reflexiones surgidas del examen metafísico no encontramos en condiciones de afirmar que la cultura es expresión de la naturaleza humana y fruto de su esencia teleológica. Como la meta de toda naturaleza es alcanzar la plenitud o bien, y dicho bien, en el caso particular del hombre, se identifica con el desarrollo de todas sus potencialidades a través del actuar consciente, libre y responsable, es que es a través de la cultura que el hombre muestra lo que es y lo que querría ser. Cada descubrimiento, cada invento, cada logro pasa así a formar parte de la expresión de las capacidades y aspiraciones de los individuos humanos.

> La cultura es la expresión del hombre, es la confirmación de su humanidad. El hombre la crea y mediante ella, el hombre se crea a sí mismo. Se crea a sí mismo con el esfuerzo interior del espíritu, del pensamiento, de la voluntad, del corazón.[7]

Reconociendo esto, la cultura sólo puede realizarse cabalmente como "humanismo cristiano" en cuanto se trata de un verdadero desarrollo de los diferentes aspectos de la vida humana. El hombre, como poseedor de una naturaleza herida por el pecado, se halla impedido de ver por sí mismo las verdades fundamentales. Por ello necesita de la Revelación cristiana para organizar su vida en vistas a su fin último. La gracia divina iluminará su inteligencia y dirigirá su voluntad a fin de que su actuar sea conforme a dichas verdades y a su fin específico. Por esto, la cultura o humanismo en tanto desarrollo pleno de la persona humana – en lo que respecta al ámbito de lo individual como al de lo social, de lo natural como de lo espiritual – se concreta mediante la acción sobrenatural de la gracia de Dios. Sólo bajo esta perspectiva la vida espiritual del hombre logra, por encima de su vida natural, una nueva dimensión espiritual y divina. Por medio de la gracia adquiere una "cultura sobrenatural", que además de curar las heridas de su naturaleza lo ordena al desarrollo pleno de su ser personal.

Restablecido el orden natural por la acción de la gracia se hace más fácil la proyección perfectiva en el hombre y en el mundo.

5. Conclusión

Como planteamos desde un comienzo, los principios metafísicos que sustentan la noción de hombre nos hablan de una dimensión dinámica de

su naturaleza. Dicho dinamismo está orientado a alcanzar el despliegue de las potencialidades en vistas a la concreción de su perfección. Mas esta perfección no se cierra sobre el orden temporal sino que lo trasciende, y es el actuar de Dios en la historia el que permite al hombre plenificarse en la eternidad. La vigencia de los principios metafísicos, anteriormente presentados, nos permite afirmar la posibilidad de una cultura solidaria con la naturaleza y, en tanto ordenada al Bien Supremo, concordante con la búsqueda de un perfeccionamiento permanente, cuyo fin no puede ser otro que la vida divina del hombre en tanto hijo de Dios.

[1] Boetius, *De duabus naturis,* c. 3; M L. 64, 1343, c.

[2] Santo Tomás, *Summa Theologiae*, III, q. 77, a. 2, c.

[3] Santo Tomás, *S.Th.*, I, q. 45, a. 4, c.

[4] Cuando nos referimos a una causa primera, la existencia no es donada sino constitutivo intrínseco de esa persona. Tal es el caso de Dios que no es tema de nuestro trabajo.

[5] Santo Tomás, *De Principii Naturae*, I, 8.

[6] Santo Tomás, I *Ethic*., Lec. 11, n. 132.

[7] Juan Pablo II, *Comunicado a los jóvenes*, Gniezno, 3 de Junio, 2000.

EN TORNO A LA SÍNTESIS DE SANTO TOMÁS SEGÚN EL P. RAMÓN ORLANDIS S.I.

ANTONIO PREVOSTI MONCLÚS

Like many other scholars, Father Ramón Orlandis S.J. (1873-1958) thought that one of the most essential tokens of Aquinas's doctrine was to be found in its synthetic character. At the same time, he said that the Thomistic synthesis was 'almost unknown' and also 'to be made'. This communication will examine those points in order to finish with the presentation of the task which, in the line suggested, is being done in the RIIAL web pages 'Espacio para la Síntesis Doctrinal de Santo Tomás de Aquino', of which Professor Dr. Francisco Canals is in charge.

En su libro *Humanismo cristiano,* Pau López Castellote exponía lo que consideraba las líneas básicas del humanismo cristiano, según el esquema: "I. La persona humana, imagen de Dios; II. La persona humana, hijo de Dios; III. La Iglesia, vocación de la humanidad". Tanto el primer como el segundo apartados los desarrollaba empezando por la unicidad, seguida de la unidad, de la persona humana. Entre otras cosas, decía así:

> Todo el mundo puede tener conciencia de que la persona humana es tanto más madura cuanto más *una* es. ... La persona humana, cuando actúa como tal, reduce a unidad la pluralidad. Estudiar, por ejemplo, no es otra cosa que dar unidad en la propia persona a aquello que fuera de la persona está diseminado. Quien no llega a esa unidad propiamente no sabe nada.[1]

Estas palabras del conocido pedagogo discípulo del P. Ramón Orlandis, S.I., al señalar la importancia que tiene la posibilidad de unificación sintética del conocimiento para el hombre, en la realización vital por parte de cada uno de su esencial humanidad, pueden servir para dar a entender en su intención nuclear la razón de esta comunicación.

El punto de partida de la misma es la convicción de que todo auténtico humanismo contiene una aspiración genuina a una visión unificada y sintética de la realidad, y de que, a su vez, una visión sintética de este tipo es

condición indispensable para la realización de un pensamiento humanista que no sólo sea humanista sino humanizador. La palabra "humanismo", en cuanto se refiere a un pensamiento *centrado* en el hombre, sugiere una perspectiva sintética de toda la realidad. El humanismo cristiano aún con mayor razón, ya que en él el centro se encuentra en un hombre singular, Jesucristo, quien, al ser a la vez que hombre, Dios, es fuente de unidad para todo lo existente. Si ningún humanismo puede concebirse como un encerrarse del hombre en sus cosas, desinteresándose por lo "no humano", el humanismo cristiano tiene además como vocación específica la de ofrecer al hombre la más alta perspectiva en la que su autocomprensión se reúne con la conciencia de la totalidad y del ser infinito del que depende.

Precisamente ante la necesidad apremiante de comprensión sintética del mundo que caracteriza al proyecto "humanismo", creo que las recomendaciones de la doctrina de Santo Tomás de Aquino adquieren un relieve especial. Uno de los rasgos esenciales que hacen a la doctrina tomista más apta que muchas otras para el desarrollo de un auténtico humanismo cristiano, es a mi entender su unidad sintética, en la cual todos los aspectos y todos los órdenes de lo humano hallan su lugar adecuado y se comprenden en armonía con el resto.

En relación con esto, creo que es de gran interés el trabajo que se está realizando últimamente en Barcelona, en torno a la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino, impulsado por los resultados del Congreso de la Sección Española de la SITA en Barcelona, que tuvo lugar hace un año, en septiembre de 2002. Al frente de dicha actividad se halla sobre todo el Dr. D. Francisco Canals Vidal, que por motivos de salud no ha podido acudir al presente Congreso. Por ello, me ha sugerido que les hablara sobre dicha actividad, y no sólo en cuanto a su contenido y su desarrollo, sino también haciendo referencia a su publicación en Internet, en un espacio específico al que se accede desde las páginas de RIIAL (Red Informática de la Iglesia en América Latina).[2]

Surge este trabajo de las orientaciones dadas por el P. Ramón Orlandis, S.I. (1873-1958), en su comprensión del Aquinate, plasmadas en algunos escritos, pero, sobre todo, recogidas por su discípulo el Prof. Canals. En mi alocución de apertura del Congreso de Barcelona ya hice referencia a la sorprendente afirmación del P. Orlandis, de que la síntesis de la doctrina de Santo Tomás de Aquino estaba en cierto modo "por hacer" y a su consiguiente exhortación a hacer dicha síntesis, dirigida a los jóvenes estudiosos católicos, en su escrito "A un amigo 'imaginario'".[3] Voy a exponer con algo más de detenimiento esa idea y esa exhortación del P. Orlandis, para así

comprender mejor las características de la síntesis tomista que él deseaba y esperaba para un futuro no muy lejano, futuro que, a nuestros ojos, evidentemente no es otro que el III Milenio.

Se trata, en sus palabras, de una "reconstrucción de la síntesis de la doctrina tomista", que, siendo muy necesaria, no ha llegado a hacerse nunca, por extraño que ello pueda parecer.

Hay que notar, en primer lugar, la importancia y necesidad para el hombre de una síntesis intelectual de este tipo. Tal necesidad es aneja a la necesidad que caracteriza la aspiración esencial del hombre al conocimiento, en el que se realiza un aspecto básico de su ser racional y espiritual. Lo expresaba el P. Orlandis diciendo "todo hombre, en cuanto hombre, tiene invencible apetencia de síntesis", parafraseando con ello el "todos los hombres desean por naturaleza saber" de Aristóteles.

Que la unidad de orden – eso es la síntesis – conviene al saber, es bastante obvio, aunque sobre todo hay que destacar que la forma más plena y perfecta del saber exige esa unidad, la referencia a principios y la mutua relación de las partes, como se expresa en la noción de "sistema". La misma idea de "ciencia" apunta a la estructura unificada y armónica del saber en dependencia de unos principios, como lo concibió Aristóteles. Kant caracterizó la ciencia por su origen "no técnico sino arquitectónico"[4] y la definió diciendo que así se llama a una "doctrina cuando ha de ser sistema, es decir, un todo de conocimiento ordenado según principios".[5]

Así, la posesión del conocimiento en forma sintética y unificada produce en el cognoscente la conciencia de máxima verdad del propio saber y satisface lo más posible el humano anhelo de conocer. El hombre evita con ello la deplorable situación de esquizofrenia intelectual que supone la multitud y diversidad de los conocimientos inconexos, inconciliados o inconciliables, la incongruencia de la pluralidad de ciencias, los abismos que separan ciencia y filosofía, razón y fe, etc. La síntesis doctrinal no es sólo un bien intelectual deseable en un plano cultural o en un sentido teórico y abstracto; es también un bien en el alma del hombre singular, en quien produce unidad interior, equilibrio, paz consigo mismo, orientación vital.

El P. Orlandis apreciaba en la síntesis doctrinal esos efectos saludables, porque veía en la unidad sintética del saber la raíz de la vitalidad, la luminosidad y la belleza del mismo. El P. Orlandis execraba profundamente toda presentación rutinaria, fría, inerte de la verdad. La verdad, tal como es en sí, decía, es viviente y luminosa, y así es como la desean los hombres y como puede satisfacer sus ansias. Por ser viviente, añadía, es armónica y estructurada.[6] En efecto, lo viviente es necesariamente uno y, por consiguiente, no

puede contener la pluralidad si no es unificándola de forma orgánica. Lo dividido, lo estrictamente plural, no puede tener vida ni comunicarla, como tal.[7] La síntesis, en cambio es vivificante y trae consigo

> la vida, el calor de la vida, aquella íntima y profunda trabazón de unas partes con otras y de las partes con el todo, que es característica de los organismos vitales y vivientes que, al ofrecerse como un todo compacto y estructurado lo hace perfecta y admirablemente inteligible, que comunica a la inteligencia que lo considera calor y vida, sentimiento de la verdad, de la realidad, de la perfección.[8]

Se le nota al P. Orlandis, en el citado escrito, una especial atención a la irradiación estética de la verdad conocida. El deseo de saber tiene un elemento de aspiración al goce puro y elevado de la contemplación estética.[9] En este respecto, la posesión de una síntesis intelectual resulta también lo más deseable, por ser lo más satisfactorio. En otras palabras, la belleza forma parte intrínseca y natural del atractivo de la verdad, pero es en la plenitud de la verdad donde esa belleza alcanza todo su esplendor. Algo le falta a la verdad si carece de belleza y de atractivo.

Debemos examinar a continuación el sentido en que el P. Orlandis afirmaba que la síntesis tomista estaba "por hacer". Afirmación chocante cuando menos; lo reconozco de entrada. A muchos puede parecer incluso una tesis presuntuosa o quizás ignorante. Creo, con todo, que merece una atención serena y, si se entiende bien, se verá que no es infundada. La primera duda que nos asalta al considerarla, es si con ella se refería al propio santo Tomás de Aquino. ¿Acaso no hizo ya la síntesis el propio Tomás? Veamos cómo lo entiende el P. Orlandis, citando in extenso uno de sus párrafos, que es bien claro:

> Es innegable que en la obra del Doctor Angélico se encierra una síntesis que merece el nombre de integral, de toda la metafísica; que esta síntesis no consiste principalmente que en ella se estudien o se resuelvan todos los problemas metafísicos que pueden ser objeto del entendimiento humano en la presente vida, sino principalmente, porque tanto los principios de la ciencia metafísica, como los problemas que se resuelven se ofrecen trabados entre sí con una maravillosa unidad, íntima, profunda, viviente, hondamente sentida. Pero es innegable que Santo Tomás no presenta esta maravillosa síntesis en forma didáctica, en una construcción explícita, sino en forma tal que sólo con mucha perspicacia y con mucha atención es posible reconstituir toda la idea que la constituye e informa.[10]

Notemos, en primer lugar, que aquí el P. Orlandis está hablando de síntesis *metafísica.* Pero lo mismo podría aplicarse a una síntesis *filosófica,* y a

una síntesis *teológica,* cada una más comprensiva que la anterior, y que igualmente se pueden ir a buscar en el Aquinate.

En cuanto a lo capital de la cuestión, la síntesis doctrinal, según el texto citado se halla ya en Sto. Tomás en cuanto al contenido, aunque no en cuanto a la forma de exposición. La tarea "por hacer", desde este punto de vista, es la de darle una forma expositiva nueva al pensamiento de Sto. Tomás. Aparece en el P. Orlandis, como en Kant, el lenguaje arquitectónico: se trata de hacer una "construcción explícita", o, como dice el Padre en otros lugares, una "reconstrucción de la síntesis tomista". Tal reconstrucción, nos previene, no es una empresa nada fácil. Por otro lado, pronto veremos también que esta idea de una "reconstrucción" no se limita a la forma expositiva y exterior, sino que incluye también una adaptación al lenguaje, a la mentalidad y a los conocimientos actuales, y que supone una tarea de ordenación y de ajuste en cuanto al contenido, para la que se requiere un profundo criterio.

Mas antes conviene comprender por qué dice el P. Orlandis que la síntesis tomista no se ha hecho nunca todavía y ha quedado "casi desconocida". A esta cuestión ha dedicado Francisco Canals un intenso estudio, cuyos resultados pueden verse en el artículo "¿Casi desconocida la síntesis filosófica de Santo Tomás?", publicado en el lugar mencionado de Internet. En dicho artículo se confirma el hecho del desconocimiento histórico de la síntesis tomista, completando la descripción de la situación que hizo el P. Orlandis, con muchos datos referidos a la historia de la escolástica y del tomismo en particular.

Ahora bien, el P. Ramón Orlandis no se limita a la constatación del hecho; se pregunta también por sus causas. Aunque la cuestión es compleja y las causas pueden ser múltiples, el P. Orlandis tiende a señalar una razón que le parece más dominante en la explicación del "retraso con que va llegando al mundo metafísico el intento de reconstruir integralmente la síntesis tomista".[11] No es por falta de genio ni capacidad entre los tomistas posteriores, ni porque éstos no hayan comprendido la síntesis, que tal obra no se ha llevado a cabo. El P. Orlandis señala que las circunstancias forzaron a los intérpretes y comentaristas de Sto. Tomás a adoptar una táctica defensiva, no en relación con la totalidad de la síntesis, sino "para defender afirmaciones y soluciones particulares y aisladas". Si se lee con atención el artículo que estamos siguiendo, se verá que el P. Orlandis atribuye repetidamente a un espíritu combativo y a la parcialidad que suele conllevar la polémica, la falta de atención a la síntesis doctrinal y la postergación sufrida por la tan necesaria tarea de reconstruirla. Escribe el P. Orlandis: "La

guerra exige movimiento y el movimiento se aviene mal con la quietud del estudio sereno y contemplativo."[12] El ánimo belicoso de quien está ocupado en refutar a sus contrarios y en defender sus posiciones, se ofusca casi necesariamente en relación con la totalidad, se hace unilateral porque necesita concentrar sus fuerzas en puntos particulares, y así la síntesis se pierde de vista y queda por hacer.

En contraste con lo anterior, podemos indicar ahora las condiciones que el P. Orlandis atribuye principalmente a la realización de la síntesis que preconiza. En cuanto a la actitud, en vez de un espíritu de polémica, solicita un clima sosegado, de "vagar espiritual",[13] condición necesaria para gustar de una contemplación integral y sintética del saber. En cuanto al método, da una buena idea del mismo en el siguiente párrafo:

> Lo conducente hubiera sido no entablar discusiones acerca de elementos de la síntesis total desconectados, porque así no se comprenden en su sentido más profundo, sino más bien comenzar por la estructuración reconstructiva del sistema integral y una vez conocida ésta perfectamente en sus elementos, en su unidad, en su valor, apreciado en lo que vale aquello, que es nuestro, aquello de lo cual estamos en posesión; bajar a ver cuáles de los elementos han de abandonarse, cuáles han de modificarse; cediendo lo menos posible, jamás por cobardía o respeto humano, jamás por precipitación o ligereza, sino por puro amor a la verdad, que es una sola.[14]

Se refleja en este párrafo bien a las claras la libertad de espíritu del P. Orlandis que no preconiza una fidelidad tomista estricta y servil, antes bien, movido de puro amor a la verdad – y conocedor asimismo de la imperfección que es inseparable de toda obra humana – reconoce que puede ser necesario retocar algo, substituir algún elemento, ampliar algún punto con nuevos conocimientos, en los contenidos de la doctrina tomista con los que se ha de construir la síntesis. Lo mismo se ve, y aún más intensamente, cuando se refiere al aspecto instrumental que representa el lenguaje a usar. Primariamente preocupado por que el hombre actual comprenda el pensamiento del Doctor Angélico, el P. Orlandis propone traducir y adaptar el lenguaje a los usos de nuestros días:

> Por ser el idioma conceptual de nuestra época muy diferente de aquel en que pensaron, discurrieron y se expresaron los grandes pensadores de pasadas edades, nos parece ineludible acudir al recurso de la traducción, no ya verbal y lexical, sino también conceptual y estilística.[15]

Por el contrario, el P. Orlandis no ve necesario el deshacerse en palabras para explicar lo que Santo Tomás quiere decir, y aconseja el usar más bien "pocas palabras".

Vistas ya estas indicaciones básicamente de orden metódico y exterior, nos queda una pregunta por examinar: ¿da el P. Orlandis alguna indicación orientadora en cuanto al núcleo de la síntesis tomista, en el orden de los contenidos? ¿Acaso no sugiere al lector nada acerca de los más esenciales principios que en su concepto han de regir la síntesis que preconiza? Obviamente, no es propósito del escrito "A un amigo 'imaginario'" acometer la reconstrucción de la síntesis del pensamiento de Santo Tomás; pero sería extraño que el P. Orlandis se hubiera limitado a exhortaciones e indicaciones externas y no hubiera tocado para nada el contenido de la misma. Hay de hecho un tema muy presente, que parece ser incluso el que ofrece la ocasión a la redacción del escrito, y es la cuestión del fin último de la creación. No hay duda de que se trata de una cuestión capital, a tener muy en cuenta en la construcción de la síntesis; aunque de hecho no nos dice en ninguna parte cuál es su lugar exacto, ni menos que ella constituya el fundamento, la cuestión nuclear que deba centrarla.

Otros temas menciona el escrito, hacia el final, enlazados con el anterior y que apuntan igual que aquél a elementos que el P. Orlandis juzgaba esenciales para la síntesis que propugnaba. El ser infinito de Dios, su omnipotencia, su bondad, su liberalísimo amor. La comunicación de la bondad divina y la condición de la criatura, huella o imagen de la perfección divina. Los tres elementos de la perfección creada, especie, modo y orden, asumidos por Sto. Tomás de la enseñanza de San Agustín. El universo como un todo compuesto de partes; las leyes de la actividad creada; el gobierno divino y la eterna teleología por Dios establecida. He aquí una rápida enumeración de los principales asuntos que menciona.

El P. Orlandis dejó algunos escritos filosóficos más, de notable interés, precisamente sobre algunos de los puntos enumerados. De ellos podríamos extraer seguramente más indicaciones valiosas sobre lo que la síntesis que él entreveía debería ser. Pero con lo dicho basta para mi propósito actual, pues en lo esencial han quedado expuestas las directrices que orientaron el Congreso de Barcelona del año pasado, "La síntesis de Santo Tomás de Aquino".

Antes de referirme a dicho Congreso de Barcelona, sin embargo, hay que decir que el guante tirado por el P. Orlandis había sido recogido ya muchos años atrás por sus discípulos y otros, en lo que se ha llamado la "escuela tomista de Barcelona".

Siguiendo la orientación del P. Orlandis, ya Jaime Bofill había trabajado en la línea conducente a la síntesis de que hablamos. Su tesis doctoral, defendida en Madrid en mayo de 1944, y calificada con Premio Extraordinario, se titulaba *El concepto de perfección (Aportación a la reconstrucción de la síntesis tomista)*. Señalemos también su libro *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección,* publicado en 1950,[16] que recoge temas de dicha tesis. Tras su prematura muerte, los estudios y la docencia de Francisco Canals, que le sucedió en la cátedra de Metafísica de la Universidad de Barcelona, apuntaron siempre a cuestiones capitales que deberían integrarse en la síntesis. Bien conocido es el libro *Sobre la esencia del conocimiento,*[17] que representa ciertamente una contribución notable en aspectos fundamentales de la misma.

En el propio Congreso de Barcelona, las ponencias del Prof. Francisco Canals "Unidad según síntesis", del Prof. P. Lluís Clavell "Las principales tesis filosóficas de Tomás de Aquino según Cornelio Fabro", del Prof. José Mª Romero "Para una síntesis de la filosofía de Sto. Tomás de Aquino", y del Prof. P. Abelardo Lobato "El hombre como síntesis de la creación en Sto. Tomás de Aquino", incidieron muy directamente en la tarea señalada.

Como fructificación destacada y visible de la labor de dicho Congreso, hay que indicar precisamente la creación, este año, del *Espacio para la síntesis doctrinal de Sto. Tomás de Aquino*, al que se accede con un enlace bajo el epígrafe de "Filosofía" desde la página web de RIIAL.

Se nos ha invitado, al grupo de Barcelona, a contribuir en dicho *Espacio* a la tarea prevista por el P. Orlandis. Siendo el Dr. Francisco Canals quien ha asumido ponerse al frente de dicha tarea, terminaré presentando brevemente el trabajo por él ya realizado.

En el artículo de presentación del mencionado *Espacio para la síntesis doctrinal de Sto. Tomás de Aquino*, el Dr. Canals deja clara la perspectiva en la que plantea sus aportaciones, con estas palabras:

> La serie de aportaciones que quisiéramos ofrecer en este espacio al servicio de la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino no pretende dejar elaborado y construído el edificio doctrinal que puede hallarse hoy estudiando la obra de Santo Tomás. Con la convicción de hallar en él los caminos para la superación de errores contemporáneos y para la realización del sano progreso de que hablaba Paulo VI, se trata de "aportar" planteamientos y sugerir respuestas a angustiosos interrogantes contemporáneos que puedan contribuir al trabajo a realizar, precisamente estimulando y abriendo caminos para una labor que forzosamente habrá de ser

realizada con la convergencia de muchos esfuerzos y una rica multiplicidad de aportaciones.[18]

Francisco Canals insiste en la importancia de reconocer "lo capital" en la doctrina de Sto. Tomás en el conjunto de principios ciertos, obligatorios para todas las escuelas católicas, verdades comunes a todo pensador cristiano, de acuerdo con la enseñanza de la Iglesia. En este punto incluye precisamente la doctrina sobre el bien y sobre la bondad divina como causa final del universo y motivo del acto creador, a la que hacía referencia el P. Orlandis, como hemos visto.

A los diversos puntos que han centrado la labor intelectual del Dr. Canals a lo largo de su vida, y que incluye en dicho *Espacio* en una serie de artículos, como son las temáticas de la naturaleza autocomunicativa del acto, del carácter locutivo del entender, que no es un conocimiento por indigencia, la comprensión del *verbum mentis*, la analogía del ente, la vida y el conocimiento como grados de ser, etc., añade en sus últimos trabajos una preocupación más expresa por la completud de la síntesis, en el estudio de las *24 tesis* tomistas, que considera necesitadas de un complemento adecuado, pues no pueden ser identificadas con "lo capital" de la doctrina de Sto. Tomás.

En consecuencia, el Dr. Canals ha procurado completar la lista de las *24 tesis* con otras breves formulaciones, de modo que el conjunto se acercara lo más posible a una presentación sintética del pensamiento filosófico capital de Santo Tomás. En un acto de la sección barcelonesa de la S.I.T.A. y del Instituto Filosófico de Balmesiana, en honor de Santo Tomás de Aquino, el 26 de enero de 2001, analizó magistralmente la relación de las *24 tesis* con la síntesis tomista y propuso un suplemento de 27 puntos a dichas *24*.[19] Posteriormente, en vistas a su publicación en el mencionado *Espacio* en Internet, reunió aquellos 27 puntos con las 24 tesis y añadió aún otras tesis, ampliando el número total primeramente hasta 75 y últimamente hasta 81. Pueden hallarlas Uds. en el artículo "Algunas tesis características de la síntesis filosófica de Santo Tomás". Como pueden ver, se trata de un trabajo en curso, de un ideal y de un proyecto; no de algo terminado.

Creo expresar un sentir común si digo que en Barcelona vemos la síntesis tomista como una tarea *in fieri,* en cuya realización todos nos sentimos interesados y a la que todos estamos llamados a contribuir. Otra vez en palabras del Dr. Canals, el desarrollo completo de la síntesis "requerirá el trabajo de muchos durante mucho tiempo".[20]

[1] Pau López Castellote, *Humanismo cristiano* Editorial Casals, Barcelona 1987, pp. 32-33.

[2] http://www.riial.org/stda/inicio.htm Véase tb. en http://www.orlandis.org/doc/filosofia.htm

[3] Ramón Orlandis Despuig, S.I., *Pensamientos y ocurrencias,* ed. Balmes, Barcelona 2000, pp. 353-375.

[4] Kant, *KrV* A 833, B 861, "Arquitectónica de la razón pura".

[5] Kant, *Principios metafísicos de la ciencia natural*, prólogo, A IV.

[6] *Op. cit.,* p. 353.

[7] Nótese, a modo de signo, como es en la *unión* de los sexos que se produce la comunicación de vida en los vivientes que se reproducen a partir de *dos* progenitores.

[8] *Op. cit.,* p. 369.

[9] *Loc. cit.*

[10] *Op. cit.,* p. 372.

[11] *Op. cit.,* p. 371.

[12] *Op. cit.,* p. 362.

[13] *Op. cit.,* p. 358.

[14] *Op. cit.,* p. 362.

[15] *Op. cit.,* p. 355.

[16] Bofill Bofill, Jaime, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección* Publicaciones Cristiandad, Barcelona 1950.

[17] Canals Vidal, Francisco, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona 1987.

[18] En "Para la Síntesis doctrinal de santo Tomás de Aquino".

[19] V. el artículo sobre "La síntesis filosófica de Santo Tomás" publicado en *Cristiandad* n. 839-840, mayo-junio de 2001, pp. 34-41.

[20] En "Algunas tesis características de la síntesis filosófica de Santo Tomás".

THOMIST HUMANISM, REALISM, AND RETRIEVING PHILOSOPHY IN OUR TIME

PETER A. REDPATH

This paper is a Christian philosophical consideration of a complicated question about the nature of Thomist humanism, realism, and philosophy. In it I maintain that reasonable justification exists to predicate the term 'humanism' of Thomism in two main senses in which professional philosophers today generally understand the term. As (1) a study of classical literary, artistic, and scientific works of Ancient Greece and Rome; (2) as a way of studying that places emphasis on the (a) centrality or dignity of the human person, (b) subjects of study that relate to such centrality or dignity, or (c) ways of engaging in such a study that give a special dignity to the human subject as agent doing the studying. I further maintain modern 'philosophers', including many Thomists, have largely lost our understanding of philosophy as rooted in sense reality, in principles of sense wonder. If we hope to retrieve philosophy and a sense of reality in our time, we must retrieve a proper understanding of the way in which philosophy and Thomism are humanisms essentially rooted in existential realism and sense wonder.

At the start of one of his classic works on metaphysics and art, Etienne Gilson claims, 'The first question a philosopher should ask about paintings is their mode of existence'. The reason Gilson gives to explain why the first question a philosopher should ask about paintings is about their way of existing is the same reason any Thomist or sound philosopher should give about the first question a philosopher should ask about the nature of anything: 'About what does not exist, there is nothing to say. About what does actually exist, the first point to be considered is the nature, or modality, of its existence'.[1]

My present reflection is a Christian philosophical consideration of a complicated question about the nature of Thomist humanism, realism, and philosophy. As such, it should start by wondering about the sort of existence possessed by Thomist humanism, realism, and philosophy. To do this I must first distinguish different senses of the terms.

We predicate these terms in many senses today. Starting with Thomist humanism, we have to distinguish different senses of 'humanism' and 'Thomism'.

Professional philosophers today generally understand the term 'humanism' to signify (1) a study of classical literary, artistic, and scientific works of Ancient Greece and Rome. This is the sort of sense in which thinkers such as Paul Oskar Kristeller often use the term to refer to the humanism of the Italian Renaissance.[2] Professional philosophers also use it to refer to (2) a way of studying that places emphasis on centrality or dignity of the human person, (3) on subjects of study that relate to such centrality or dignity, or (4) on ways of engaging in such a study that gives a special dignity to the human subject as agent doing the studying. Reasonable justification exists to predicate 'humanism' of Thomism in all four major philosophical senses of the term. Thomist humanism has the existence of a wonder about classical wisdom and about subjects that relate to such centrality and dignity, as a way of studying such subjects, and of doing so that gives a special dignity to the agent studying.

In the first sense, just as the Italian Renaissance humanists who succeeded him, like many of his contemporaries of the French Renaissance of the high Middle Ages, St Thomas engaged in a study of the classics to revive higher learning in his time. And like many later Renaissance humanists, St Thomas studied classical writings for mainly theological aims designed to get truth from classical philosophical and theological works, especially from neo-Platonism, Aristotle, the Church Fathers, and St Augustine, and build upon these truths to see further and deeper than classical authors had been able to see.

In the second, third, and fourth senses, Thomism is a humanism because it is a way of philosophizing within theology, what Thomists often call a 'Christian philosophy'. As a Christian theology utilizing the classical mode of philosophizing that traces back to Aristotle, Plato, Socrates, and the pre-Socratics, Thomism emphasizes the centrality of the human person, the subjects its studies have a direct bearing on the centrality and dignity of the human person, and the way it studies these subjects increases the dignity of the philosophical act.

I have defended in detail elsewhere the thesis that Christian philosophy is essentially a way of philosophizing within theology.[3] So, I will give no detailed defense of this view here. Instead, I will say in summary that I think, when leading Thomistic thinkers of the twentieth century such as Gilson and Jacques Maritain first started to articulate the notion of a

Christian philosophy during the late 1920s and early 1930s, (1) they did not have a precise understanding of St Thomas's distinction between essence and existence, (2) they tended to think of philosophy as a system, or body, of knowledge, and (3) at least Gilson tended to conceive of the essence of Christian philosophy as an observable reality 'for history alone', not for philosophy or theology; that is, from the external standpoint of a historical observer, not from the internal standpoint of a practitioner.[4]

This is so true that in giving an early articulation of his view of Christian philosophy in *The Spirit of Medieval Philosophy*, Gilson says:

> Consider any given philosophic system. Now ask if it is 'Christian', and if so by what characteristics you can recognize it as such? From the observer's standpoint it is a philosophy, therefore a work of reason. The author is a Christian and yet his Christianity, however telling its influence on his philosophy has been, remains essentially distinct from it. The only means at our disposal for detecting this inner action is to compare this data which we can outwardly observe: The philosophy without revelation and the philosophy with revelation. This is what I have attempted to do. And since history alone is capable of performing this task, I have stated that history alone can give meaning to the concept of Christian philosophy. ... I may say then, that, Christian philosophy is an objectively observable reality for history alone, but that once its existence has been thus established, its notion may be analyzed in itself. This ought to be done as Mr. J. Maritain has done it; I am in fact in complete agreement with him. On the other hand, if ... Christian philosophy is not a historically observable reality, or ... the Christian character of philosophy is in no wise indebted to revelation, my position must be considered false.[5]

Clearly, when Gilson and Maritain started to talk about Christian philosophy early in their careers, they did so in systematic, essentialistic, and nominalistic terms, as if philosophy and revelation were bodies of knowledge, or logical or Avicennian absolute essences with abstract modes of existence to which we can be add and subtract. And Gilson consciously did so from a historical observer's standpoint. Thomistically considered, several major problems exist with this understanding of Christian philosophy.

One is that, as Armand A. Maurer has conclusively proven, properly speaking, St Thomas considered philosophy to be a human operation, the act of a human habit or *habitus*. He did not primarily think of philosophy as a system or body of knowledge. Maurer traces the origin of the notion that philosophy is a system or body of knowledge to William of Ockham and his nominalistic descendents.[6]

A second problem is that another, and better, way exists, apart from the historical observer's standpoint, to recognize the existence and nature of Christian philosophy: the standpoint of the Christian philosophical practitioner. When we take this standpoint, we immediately start to realize that the mode of existence of Christian philosophy, like all philosophy, is that of proper human action upon proper philosophical subjects, not that of an abstractly considered system.

As St Thomas tells us, philosophy studies a real, not a logical, subject or genus, a proximate subject, or generic substance. While this subject resembles a logical genus because we include it in the definition of beings that participate in it (its intrinsic, or per se accidents), strictly speaking, this subject genus is a substance considered as the proper subject of intrinsic, necessary operations, or per se accidents. The philosopher's job is to reflect *chiefly* upon this proximate, first, and chief, subject and upon its intrinsic and necessary, or per se, accidents, a hierarchical order of species, contrary opposites, that flow from it.

For example, following Aristotle, St Thomas tells us that the proximate subject, or generic substance, about which the geometrician wonders is the surface body, the body that is the immediate, chief, proximate, and principle subject of all plane figures, its intrinsic and necessary, or per se, accidents. These plane figures constitute a multitude of beings, of hierarchically ordered opposites, or species (a many) subjectified in a surface body and essentially flow from it as from a principle (a one). Since this is the body that proximately gives rise to these necessary and intrinsic accidents, it is their per se or proper subject and they are its per se, or proper, accidents (much in the same way that Socrates the musician, not Socrates the philosopher, or Socrates the human being, is the proper and per se principle, cause, and subject of flute playing, which is his proper or per se accident). This is the body (subject, matter, or genus, or generic substance) upon which the geometrician is supposed primarily to reflect, for the purpose of considering how the principles of this subject give rise to its different species, or per se accidents.[7]

In a similar fashion, we could say that the subject the medical doctor studies is the relatively healthy human body, the human body as the subject of extreme differences, contrary opposites, of different species of human health and disease because the proximate subject or principle of health and disease is not the substantial body, or surface body, but the living, sentient, human body. Or, we could say that the subject the ethicist studies is the moral body, that is, the free human subject, which is the principle of the moral species of actions that proceed from human choice, the contrary opposites consisting of moral virtue and vice.

What I am saying is so true that when St Thomas starts his consideration of moral activity in the first part of the second part of his *Summa theologiae*, the intrinsic principles of moral activity to which he refers in the first 89 questions are totally related to the human subject in which we find the faculties of human, or moral, action: rationality, appetition, and deliberate choice. He does so precisely because these faculties are the proximate, per se, intrinsic, and chief principles and causes of moral activity. Hence, after examining these intrinsic principles of moral action for hundreds of pages, in his preface to Question 90, Article 1, to explain the total cause of moral behavior, St Thomas says that he will now consider the exterior principles of human action. He then mentions these two main principles as God and the devil! And it is within this context of measures coming to us from an exterior principle that he considers species of law as moral principles.

In its mode of existence as a habit, as an essential, per se, or intrinsic accident, philosophy exists in an ancillary state in a Christian's soul. Hence:

> The ancillary relation that the act of a philosophical habit always has within the Christian soul is an essential part of its being, not an accidental condition of its relative state. Christian philosophy considered in its absolute, or pure, state is philosophizing ordered to, and imbedded with, faith's grace. Philosophy does not exist as the act of a habit in the Christian soul like mathematics exists within military science. Military science does not give the mathematician answers or hints to the questions that the mathematician seeks to answer. Nor does military science enter into the mathematical habit, infuse it with intelligible light, and intensify its activity's precision. Supernatural faith does all these things within the philosophical habit of the Christian philosopher.

Despite this ancillary state, existing as a philosophical habit, and intrinsic accident, within the faith-filled intellect of a Christian believer, philosophy exists in a more dignified state than it does as a body of knowledge abstractly viewed. In the Christian philosopher, just as in the Ancient philosopher, philosophy exists as a principle of wisdom, but it exists in the higher state of faith-filled wisdom. Hence, just as the faculty of sight exists with greater excellence (hence, dignity) in human beings than it does in irrational animals so the philosophical habit infused by grace exists in the Christian soul in a more elevated state than it does in the soul of a non-believer.

Philosophy begins in wonder, not in universal methodic doubt or impossible dreams of pure reason. Aristotle tells us that our natural human desire to wonder about the world around us, to escape from ignorance and

become wise, is the ultimate source of the genesis philosophy.[8] Such being the case, in some sense, the human person must be one of the first principles of philosophy. St Thomas adds to this observation that wonder is a species of fear that results from ignorance of a cause. Since the object of fear calls to mind a difficulty of some magnitude and a sense of personal weakness, according to an ontological exigency of ends, the desire to philosophize must arise within all human beings as the product of a natural desire to escape from the natural fear we have of the real difficulty, danger, and damage ignorance can cause us.

St Thomas maintains that this initial sense of fear grips us in two stages. Initially, recognition of our weakness and fear of failure causes us to refrain from passing judgment in the immediate present. Then hope of the possibility of understanding the cause of an occurrence prompts us to philosophical investigation. Thomas adds that, since philosophical investigation starts with wonder, 'it must end in the contrary of this'. Hence, geometricians do not wonder about the answer to questions they already know, or about what is evident. And philosophers do not seek to remain in a state of wonder. They seek to put wonder to rest by discovering the causes of the occurrences of things.[9]

Undoubtedly, then, wonder is the first principle of all philosophy, be it theoretical, practical, or productive for everyone and for all time. This means that, initially, all philosophical first principles arise from the human senses and human emotion. This does not mean, however, that, as Protagoras would claim, 'man is the measure of all things', including philosophical principles. Philosophical principles proceed partly from the side of human faculties and partly from the side of reality, or mind-independent being.

For this reason Aristotle tells us that thinkers like Protagoras 'say nothing … while they appear to say something remarkable, when they say "man is the measure of all things"'.[10] And St Thomas tells us that, in the case of the speculative sciences of physics, mathematics, and metaphysics, we derive the formal object of such sciences 'according to differences between objects of speculation', which we derive partly 'from the side of the power of the intellect' and partly 'from the side of the habit of science that perfects the intellect'.

Because all three sciences are speculative, they must involve the human intellect in their operation of simply wondering about occurrences flowing from a proximate subject in the hope of simply of knowing the *per se* principles of these occurrences. Hence, from the side of the power of the intellect, we derive a formal object that essentially activates our intellects as

operating speculatively, not practically. Our scientific habits are speculative precisely because they conform to the ontological exigencies of the human intellect aiming at thinking speculatively. Since our intellects are immaterial faculties, immaterial being, being removed from the identity conditions of matter and motion, essentially activates them, St Thomas tells us that one of the necessary identity conditions of the formal object of speculative science is that it be a proximate subject immaterially, or abstractly, considered. In short, what makes our thinking speculative is that we think about an abstractly considered proximate subject simply as such.

Because all three sciences are habits, or qualities, inhering in our intellectual faculty, St Thomas tells us that all principles that give them specifically scientific ways of existing, that is necessity, must activate them. Necessity is the mark of science. Science is thinking about what must be. Hence, what makes our speculative way of thinking *scientific* is that we possess our immaterial, speculative habit of thinking in relation to consideration of necessary, not contingent or incidental, relations to a proximate subject. We can think speculatively about what is not a subject of science (something contingent, what need not be or can be in more than one way, or what is incidental to a proximate subject), and we can think scientifically about what is not a subject of speculation (an subject of productive science). What makes a subject of speculation a scientific subject is that our habit of knowing reacts to some necessary relation in the speculatively-considered subject: that something in this subject is a one and unchangeable principle upon which something else proximately and necessarily depends. Hence, St Thomas tells us that we differentiate the speculative sciences according to the degree to which our different intellectual habits operate in separation from, or connection with, matter and motion.[11]

Furthermore, he adds that we use different methods of doing this in different sciences. He says that we take the methods of the sciences 'from the powers of the soul' because these powers operate in different ways. And we determine how our powers operate by relating them to their formal objects. Hence, we take the methods of the sciences from the different formal objects, or identity conditions, that determine a proximate subject to be one and unchanging, in this way, not that way.[12] Hence, the mathematician's proximate subject is quantified material being, the surface body, the ancient physicist's proximate subject is a qualified surface body, and the metaphysician studies substantial being that can be material or immaterial.

Scientifically, we proceed in this way because we derive scientific principles partly from the natural constitution of our faculties and partly from

the way things exist according to mind-independent relations. Scientifically, we think the way we can (according to the way our powers operate in relation to different formal objects), not the way we wish. The being of things and the way this essentially relates to our natural faculties, not our dreams, determines the methods by which we can think about objects at all or scientifically. The being of things and the natural constitution of our knowing powers, not our dreams, provide the unity and necessity that grounds all knowledge and science.

By ignoring the reality that science is principally a habit of mind, not a system, or body of knowledge, and that the being of things constitutes part of philosophy's life-blood, modern 'philosophers', including many Thomists, have largely lost our understanding of philosophy as rooted in reality, in principles of sense wonder. If we hope to retrieve philosophy and a sense of reality in our time, we have to respect the necessity that flows from diverse identity conditions existing in things independently of the human mind and from the mind itself. (These identity conditions, not human wishes, ultimately determine whether how we wish to think philosophically is realizable according to the ontological priority ends that exist in us and in the world).[13] To do this we must retrieve a proper understanding of the way in which philosophy and Thomism are humanisms essentially rooted in existential realism and sense wonder. And failure to do so will cause us to continue the modern error of confounding philosophy with fantasy and will lead to an even further erosion of the Western respect of wonder in the universe and ourselves.

[1] Etienne Gilson, *Painting and Reality* [The A.W. Mellon Lecture in the Fine Arts, Vol. 4] (New York: Published for the Bollingen Foudation by Pantheon Books, Vol. 35, 1957), p. 1.

[2] See Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains* (New York: Harper & Row, Publishers, 1961) and *Eight Philosophers of the Italian Renaissance* (Stanford: Stanford University Press, 1964).

[3] See, for example, my articles 'Romance of Wisdom: The Friendship between Jacques Maritain and Saint Thomas Aquinas', *Understanding Maritain*, ed. Deal W. Hudson and Matthew Mancini (Atlanta: Mercer University Press, 1987), pp. 91-114, and 'Philosophizing within Faith', *Faith and the Life of the Intellect*, ed. Curtis L. Hancock and Brendan Sweetman (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2003), pp. 93-123.

[4] The title of Gilson's 1927 edition of his Thomism is still *Le thomisme: introduction au système de saint Thomas d'Aquin* (Paris: 3rd rev. et aug. ed. [first published by A. Vix, Paris 1919], J. Vrin, 1927). The fouth revised and augmented edition appears in 1942 under the revised title *Le thomisme: introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*.

[5] See Redpath, 'Romance of Wisdom', p. 100. Gilson's *The Spirit of Medieval Philosophy* was based upon twenty Gifford lectures that Gilson gave at the University of Aberdeen, Scotland, between 1931 and 1932. It was first published in French under the title *L'esprit de la philosophie médiévale* (Paris: J. Vrin, 1932), then in English, tr. A.H.C. Downes (London: Sheed and Ward, 1936; New York: Charles Scribners, 1936). For more about these Gifford lectures, see Richard A. Fafara, 'Approaches to Malebranche', *A Thomistic Tapestry: Essays in Memory of Étienne Gilson* (Amsterdam and New York: Editions Rodopi, B.V., 2003), pp. 122-127.

[6] Peter A. Redpath, 'Philosophy's Non-Systematic Nature', *A Thomistic Tapestry: Essays in Memory of Étienne Gilson* (Amsterdam and New York: Editions Rodopi, B. V., 2003), pp. 29-36. See, also, Armand A. Maurer, 'The Unity of a Science: St Thomas and the Nominalists', *St Thomas Aquinas, 1274–1974*, *Commemorative Studies*, ed.-in-chief Armand A. Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974), vol. 2, pp. 269-291.

[7] St Thomas Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, trans. John P. Rowan (Chicago: Henry Regnery Company, 1961), Bk. 5, l. 22, nn. 1121, 1125-1127; Aristotle, *Metaphysics*, Bk. 5, 28, 1024b10-13.

[8] Aristotle, *Metaphysics*, Bk. 1, 2, 982a10-15.

[9] *Ibid*., Bk. 1, 1, 980a1-982a1. Aquinas, *Commentary on the Metaphysics of Aristotle*, Bk 1, l. 3, n. 66; *Summa theologiae*, I-II, 41, 4, ad 5.

[10] Aristotle, *Metaphysics*, Bk. 10, 1, 1053a32-1053b3.

[11] St Thomas Aquinas, *Commentary on the de Trinitate of Boethius*, *Questions V and VI. St Thomas Aquinas: The Division and Methods of the Sciences*, q. 5, a. 1, Reply.

[12] *Ibid.*, Reply to 4.

[13] For a detailed exposition of the notion that human wisdom depends upon respect for the ontological priority of ends, see Francis Slade, 'On the Ontological Priority of Ends and its Relevance to the Narrative Arts', *Beauty*, *Art*, *and the Polis*, ed. Alice Ramos (Washington D.C.: American Maritain Association Publications, Distributed by the Catholic University of America Press, 2000), pp. 58-69.

LA SEMEJANZA PERFECTIVA DE LA IMAGEN DIVINA EN EL HOMBRE A PROPÓSITO DE LA *SUMMA THEOLOGIAE*, I, 93, 9

ELISABETH REINHARDT

Christian humanism has always found new philosophical and theological virtualities in the biblical truth of the image of God in man. Thomas Aquinas's contribution on this subject continues to stand out throughout the centuries due to its deep and thorough quality. In the *Summa Theologiae*, the truth of the *imago Dei* is found at the summit of the treatise on creation and serves as the starting point of the treatise on morals. Till now, the relationship between image and likeness, in I, q. 93, a. 9 has received scant philosophical attention. Aquinas considers this relationship in the light of the transcendentals, specifically the conjunction between *unum* and *bonum*, which in turn can be extended to *verum* and *pulchrum* by recurring to other texts of his work. Within the person's unity, the binomial image and likeness reflects both the ontological and ethical aspects, and therefore the union of ontology and ethics. The synthesis of Saint Thomas which includes the natural and supernatural realms and their distinction, discloses the whole horizon of man as being *capax Dei*, because he was created in God's image and likeness. Due to its philosophical quality, the abovementioned text of Aquinas offers a timeless and a multi-faceted base for a renewed humanism, as well as casting a guiding light that can help orient the different forms of postmodern scepticism.

1. Planteamiento

Gen 1, 26-27 ha marcado el horizonte de la comprensión del hombre para los pensadores cristianos de todos los tiempos, desde los Padres de Oriente y Occidente, a través de las épocas de la historia hasta hoy. Las sucesivas profundizaciones en esta verdad revelada han aportado también el conocimiento de los misterios escondidos en ella. En efecto, los distintos niveles de profundización, las diversas perspectivas y las diferentes aproximaciones metodológicas permiten "leer" en esta verdad escueta la dignidad natural y sobrenatural del hombre, su origen creatural, la relación con la

Trinidad, el drama del pecado y la misericordia de la redención, la relación con Cristo, Imagen del Padre, la filiación divina adoptiva, la aproximación al fin mediante los propios actos, la relación con el mundo circundante, el destino eterno.[1] Se ha dicho que en la verdad de la *imago Dei* se encuentra el núcleo del nuevo humanismo que necesita el tercer milenio, "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".[2]

Ante la ingente bibliografía sobre el tema, ¿es posible destacar todavía algún aspecto que no haya sido tratado? No se puede pretender una novedad total, pero cabe considerar nuevamente algo que ya se ha dicho, si tiene un valor perenne y por ello puede constituir una novedad en circunstancias posteriores, incluso lejanas en el tiempo. Es una experiencia que puede hacerse con frecuencia en la lectura atenta de la obra de Tomás de Aquino; "atento" significa, en este caso, respetar el *Sitz im Leben* de sus escritos y proyectar su luz sobre las nuevas circunstancias, pero no a la inversa, porque una lectura historicista podría desfigurar el contenido. Dejando intacta la luz que mana del propio texto, podemos proyectarla sobre objetos muy distantes en el tiempo. La novedad del texto consiste entonces en las "nuevas luces" que surgen de esa relación y que permiten una nueva comprensión de preguntas actuales. Se trata, pues, de una lectura históricamente verdadera que al mismo tiempo perciba la verdad perenne contenida en los textos. En ésta línea se sitúa, por ejemplo, la propuesta de Albert Zimmermann en su reciente libro titulado precisamente *Leer a Tomás*, donde muestra la perenne validez de determinadas tesis filosóficas aquinianas.[3]

La antropología de Santo Tomás desde la perspectiva de la imagen de Dios en el hombre ha sido estudiada ampliamente, sobre todo en los aspectos sobrenaturales. Sin embargo, contiene algunos núcleos filosóficos a los que, a mi entender, no se ha prestado todavía suficiente atención. Uno de estos temas es la relación entre imagen y semejanza sugerida por el texto bíblico, y concretamente la profundización filosófica que emprende el Aquinate al final de la q. 93 de la *prima pars*. La dignidad del hombre capaz de la más alta perfección – desde el *capax Dei* en general hasta el *capax beatae cognitionis* – resultará ciertamente extraña a los planteamientos historicistas y a los escepticisimos postmodernos, pero quizá una mirada sin prejuicios pueda descubrir una luz orientadora en la interpretación tomasiana de esta verdad. Se podría objetar que Tomás es teólogo y por ello difícilmente puede ofrecer un planteamiento filosófico puro. Contestemos la hipotética objeción con una observación de Zimmermann, desde la filosofía. Según este medievalista, el Aquinate sólo puede realizar su programa

científico y la teología como él la entiende, desarrollando y aplicando al máximo la capacidad natural de entender, y esto se refleja no sólo en los escritos filosóficos sino también en sus obras teológicas. Por eso, en el teólogo Tomás está activo al mismo tiempo el filósofo, de modo que se pueden encontrar a veces en textos claramente teológicos importantes reflexiones filosóficas, sin mezcla de fuentes y métodos.[4] Uno de esos lugares es, a mi entender, el a. 9 de la q. 93 sobre la relación entre imagen y semejanza.

2. Imagen y semejanza en la perspectiva de los trascendentales

En toda la doctrina de Tomás de Aquino sobre la imagen divina en el hombre, sintetizada en la q. 93, destaca la importancia que concede a los aspectos naturales, la *intellectualis natura* que distingue al hombre de las criaturas irracionales y que le permite acercarse a su Creador mediante los actos de conocer y amar.[5] La q. 93, que presenta al hombre como obra acabada de Dios en cuanto creado a su imagen y semejanza, enfoca en los primeros ocho artículos los diversos aspectos de la imagen de Dios en el hombre y sólo en el último plantea la distinción entre imagen y semejanza. En realidad ya había aclarado en el primer artículo que toda imagen presupone una semejanza y con ello había establecido una primera distinción. ¿Por qué plantea nuevamente esta cuestión? Es muy probable que al final del tratamiento monográfico de la *imago Dei* quiera reflexionar de nuevo, a la luz de la tradición patrística y filosófica, sobre esta distinción presente en el versículo bíblico.

Se pretende, en esta comunicación, un cotejo de la q. 93, inspirada en *Gen* 1, 26-27, con la q. 5 de la *prima pars* donde se encuentra la identidad y distinción entre ser y bien. Este estudio comparativo permitirá, en mi opinión, descubrir que el tema de los trascendentales puede arrojar alguna luz sobre las nociones de *imago* y *similitudo*. Se tienen en cuenta para ello las interesantes conclusiones de Jan Aertsen, sobre la relación entre *ens* y *bonum*.[6] Cuando Aertsen descubre, al hilo de la especulación aquiniana, que caben dos perspectivas – estática y dinámica – acerca del *bonum*, me sugiere que también cabrían dos vías de aproximación al trascendental *ens*. La primera consideración tendría un carácter fundamentalmente estático y "ontológico" (valga la redundancia); la segunda ofrecería una visión dinámica o de perfeccionamiento del ente. Este tema no es, evidentemente, novedoso en sentido absoluto, puesto que destacados tomistas hablaron ya de la "intensificación" del *esse*;[7] no obstante, estimo que mi sugerencia se aparta

de la línea de la intensificación y permite mantener una idea de compleción o acabamiento del ente en el orden propiamente ontológico. Como ustedes habrán deducido ya, esta perspectiva aplicada al hombre permite distinguir entre algo permanente, ligado a la substancia, que es "eterna" según decían los clásicos, y la vertiente de acabamiento o perfección del hombre, que no se inscribe sólo en el orden accidental, sino también en el orden de la sustancia. La relación *ens-bonum*, en ambos sentidos, no podrá prescindir de la referencia al trascendental *unum*, porque toda semejanza implica cierta unidad. ¿Cuál podría ser entonces la interrelación de ente, unidad y bien en la explicación aquiniana de imagen y semejanza, y qué podría aportar?

El tema de la imagen divina en el hombre se encuentra en el tratado de la creación, pero nos llevaría demasiado lejos exponer los fundamentos metafísicos que subyacen en todo ese tratado y también en la q. 93; los damos por supuestos. Para el tema planteado, atenderemos solamente a la presencia explícita de los trascendentales en la comparación aquiniana entre imagen y semejanza. En los artículos 1 y 2 de esta cuestión encontramos expuesta la semejanza desde la perspectiva del trascendental *unum*, pero en el artículo 9, además, en relación con el trascendental *bonum*. ¿Acaso el Aquinate ha tenido en mente este enfoque al encabezar la q. 93 con las palabras *de fine sive termino productionis hominis*?

1.1. *El trascendental "unum"*

En el a. 1, Aquino afirma que, según San Agustín, toda imagen presupone la semejanza y la procedencia o el origen (*ex alio expressum*). La semejanza puede ser perfecta, en el sentido de igualdad; éste es el caso de la Imagen increada de Dios, que es el Verbo e Hijo, no causado sino que procede eternamente. Las condiciones de semejanza y origen se cumplen también en el hombre, pero la semejanza es imperfecta, porque está impresa en una naturaleza radicalmente distinta – creada – y tiene su origen en la causalidad creadora de Dios; por eso, el hombre se dice creado *ad imaginem Dei*. Así, todo hombre es *exemplatum* del *exemplar* que es Dios, en una relación de analogía basada en la causalidad divina eficiente y ejemplar, y tiene a Dios como fin.

A esta relación aplica Santo Tomás el trascendental *unum*, pero no lo hace en el cuerpo de este primer artículo, sino en una objeción. Contra la imagen divina en el hombre se presentan dos definiciones de "imagen" que ofrece San Hilario: una de ellas entiende la imagen como "especie indiferente" de la cosa que representa *(imago est eius rei ad quam imaginatur, species*

indifferens); la otra considera la imagen como semejanza total e indistinta (*imago est rei ad rem coaequandam indiscreta et unita similitudo*). Ninguna de estas definiciones parecen aplicables a la relación entre el hombre y Dios, por el evidente peligro panteísta. En efecto, la contestación a esta objeción descarta la segunda definición (*rei ad rem coaequandam indiscreta et unita similitudo*), que sólo es aplicable a la imagen perfecta de Dios. En cambio, la primera (*species indifferens*) se convierte en herramienta filosófica para expresar la unidad análoga entre Dios y su imagen creada. Este modo de proceder es, sin duda, sorprendente y audaz. ¿Cómo se puede operar con estas nociones sin contagio panteísta? El razonamiento aquiniano se desarrolla a la luz del trascendental *unum*: todo ente es uno en cuanto indiviso. La "especie indiferente" es una en cuanto excluye toda diferencia interna (por ejemplo, ser hombre excluye no serlo). Pero, dice Aquino – moviéndose con paso seguro dentro de su síntesis ontológica –, "uno" se dice no sólo del número, de la especie o del género, sino también análogamente y según cierta proporción, es decir por encima de todas las divisiones predicamentales. Es evidente que habla de la unidad en sentido trascendental, y en esta perspectiva considera posible la unidad análoga o "conveniencia" entre la criatura y Dios; en otros términos, la semejanza con Dios que reflejan todas las criaturas y que, en el hombre, es condición de la imagen divina que lleva en sí.[8]

Sin embargo, ¿cuál es la razón específica de la imagen dentro de esta semejanza general con Dios que encontramos en todo lo creado? Tomás contesta en el artículo siguiente, utilizando de otro modo la terminología hilariana, pero con igual audacia y sin abandonar la perspectiva del trascendental *unum*. La *species indifferens*, afirma, es la última diferencia respecto de Dios en la gradación de la semejanza creatural con Él. Esta última diferencia es la *intellectualis natura*, condición imprescindible para poder afirmar la semejanza icónica de Dios en una criatura. En otros términos, todo el hombre es constitutivamente imagen de Dios, debido a su racionalidad,[9] sin descartar por eso la imagen divina en el ángel, en quien *la intellectualis natura* es más perfecta, como consta en otros textos aquinianos.[10]

El argumento completo de ambos artículos presenta, por tanto, el trascendental *unum* en una doble perspectiva: en primer término, la analogía basada en la causalidad y la participación, responsables de la semejanza de toda criatura con el Creador, tomando aquí *species indifferens* en el sentido más amplio; en segundo lugar, la analogía de la "especie indiferente" que constituye la última diferencia en la semejanza creatural con Dios. Ambas perspectivas del trascendental *unum* son inseparables en la realidad, pero se pueden considerar separadamente en cuanto la primera resalta el origen

del *esse*, mientras que la segunda destaca la naturaleza de este ser que existe como imagen de Dios.

1.2. *Nueva consideración del trascendental "unum"*

La relación entre semejanza e imagen reaparece en el último artículo de la q. 93, pero en una perspectiva todavía más amplia. La afirmación agustiniana de la semejanza como condición previa de la imagen, que fue utilizada como argumento positivo en el primer artículo, figura ahora en forma de objeción. La frase de San Agustín – "donde hay imagen, aparece en seguida la semejanza, pero no al revés"– parece relacionar semejanza e imagen como género y especie, pero el género no se distingue propiamente de la especie, por lo que no conviene distinguir entre ambos términos.[11] La contestación concreta a la objeción concede que, efectivamente, según la razón común de semejanza no cabe distinción y en este sentido toda imagen implica la semejanza, pero no toda semejanza es también imagen y esto por dos razones: bien por faltar la condición específica de la imagen, que en este caso es la racionalidad, o bien porque se trata de semejanzas perfectivas de la imagen que "añaden" algo a ella, y por eso está justificada la distinción.[12] Con esta contestación se abre un nuevo modo de semejanza, a saber en forma de perfección. ¿Nos seguimos manteniendo en el horizonte del trascendental *unum*?

A propósito de la afirmación de San Agustín, en *sed contra* del a. 9, que ve la diferencia de ambas nociones justificada por el texto bíblico de *Gen* 1, 26-27, el cuerpo del artículo afronta en profundidad la cuestión del binomio imagen-semejanza, no mediante un análisis lingüístico, sino metafísico, con la ayuda de las nociones trascendentales. La semejanza es cierta unidad, vuelve a decir Santo Tomás, pues lo uno en la cualidad causa la semejanza, según la *Metafísica* de Aristóteles.[13] Este principio aristotélico de la unidad en la cualidad, aplicado a la imagen, se encuentra también en otros textos aquinianos, donde la cualidad se refiere tanto al orden sustancial como al accidental. En efecto, como *modus substantiae*, la cualidad es la *species indifferens* o naturaleza racional, y como accidente es la figura en cuanto designa la *qualitas circa quantitatem*, que manifiesta expresamente la especie.[14] En otros términos, la racionalidad, que distingue al hombre como imagen de Dios frente a los seres puramente materiales, y la figura humana que la expresa corporalmente, son inseparables. ¿Por qué, en esta nueva consideración de imagen y semejanza bajo el trascendental *unum* prefiere Aquino la referencia aristotélica de la cualidad, en lugar de la *species indifferens* hilariana?

1.3. *Los transcendentales "unum" y "bonum"*

Comienza ahora la comparación entre unidad y bondad. La unidad en cuanto trascendental tiene la misma amplitud que el ente, la bondad y la verdad, dice Santo Tomás. La relación entre *ens* y *bonum* le sugiere una nueva perspectiva de semejanza respecto de la imagen. Igual que el bien en cierto modo "antecede" a un ente particular en cuanto todo ente es bueno, y lo "sigue" en cuanto lo perfecciona, se puede decir que la semejanza, en cuanto condición previa, antecede a la imagen y, al desarrollar un progresivo parecido con el ejemplar, la sigue.

El Aquinate concreta más esta doble distinción entre imagen y semejanza, considerando al hombre primero en su constitución metafísica de ser corpóreo-espiritual, y después como ser inteligente y libre, llamado a un fin trascendente al que se encamina a través de sus propios actos, haciendo su propia historia. En el primer aspecto, la semejanza es la condición previa para la imagen (semejanza antecedente). El espíritu o la mente – lo incorruptible en el hombre – corresponde a la diferencia específica dentro de la semejanza, es decir al fundamento de la imagen de Dios, mientras que lo corpóreo en el hombre refleja solamente una semejanza con Dios a modo "de vestigio", como sucede con todo ente corpóreo.[15] Lejos de un planteamiento dualista, Santo Tomás ya había afirmado antes que el hombre como tal fue creado a imagen de Dios y lleva en sí esa imagen, debido a la unión sustancial que se encuentra sostenida, en definitiva, por el acto fundamental, el *esse*.[16] La semejanza en el segundo aspecto (semejanza subsiguiente), significa la expresión y perfección de la imagen. Para resaltar este aspecto operativo, el Aquinate cita ahora la definición de imagen según San Juan Damasceno (*intellectuale, et arbitrio liberum per se potestativum*). La semejanza subsiguiente tiene, por tanto, un sentido dinámico y viene a ser la creciente perfección mediante la virtud (*quod autem secundum similitudinem, virtutis, secundum quod homini potest inesse, similitudinem*). Esta semejanza a través de la virtud implica naturalmente el amor a la virtud.[17] Estas escuetas expresiones sugieren, sin embargo, una perspectiva amplia y profunda, ya que apuntan al perfeccionamiento moral del hombre, inseparable de su constitución creatural como *imago Dei*. Si retomamos ahora la cuestión de la preferencia de Santo Tomás por considerar aquí la semejanza como efecto de la "unidad en la cualidad", podemos decir que el trascendental *unum* planteado de este modo le permite abarcar a la vez los aspectos constitutivos y operativos, concretamente el obrar perfectivo, ya que la virtud es una cualidad y todo el obrar perfectivo tiene carácter de cualidad.

Las fuentes de este planteamiento de semejanza antecedente y subsiguiente se encuentran en la doble tradición filosófico-teológica de su tiempo: la latina y la griega. Se puede apreciar que para los aspectos constitutivos de semejanza e imagen el Aquinate se inspira en San Agustín y en San Hilario; éste es, por otra parte, el planteamiento de la imagen de Dios que predomina en la *prima pars*, en el marco de la creación. Para los aspectos operativos, en cambio, se apoya en San Juan Damasceno; en efecto, la misma cita del Damasceno constituye el pórtico del tratado de moral general, en el prólogo a la *prima secundae*.[18]

3. Los trascendentales y el perfeccionamiento del hombre

Hasta ahora nos hemos limitado a describir el planteamiento del Aquinate acerca de la relación entre imagen y semejanza, un trabajo que ha permitido vislumbrar su tratamiento filosófico del tema desde la perspectiva más amplia posible, a saber desde el ente en cuanto tal y las propiedades correspondientes, concretamente *unum* y *bonum*, un tratamiento que implica también las nociones de perfección, sustancia y accidente, acto y potencia.

Abordemos primero la consideración del bien, porque es el criterio que Santo Tomás aplica a la semejanza, partiendo de la unidad. ¿Cuál puede ser la fundamentación metafísica de la diferencia entre el bien antecedente y el subsiguiente a la que se refiere en el a. 9? Podemos encontrarla precisamente en el a. 1 de la q. 5 de la *prima pars*, al que ya nos hemos referido. Si aplicamos esa comparación entre ser, perfección y bien a la relación entre imagen y semejanza en el a. 9 de la q. 93, podemos decir que el *bonum ut praeambulum* corresponde al *ens simpliciter – bonum secundum quid*, mientras que *bonum ut subsequens* está en la línea del *bonum simpliciter – ens secundum quid*. Lógicamente, esta perfección adquirida en el orden accidental no se puede separar del orden sustancial, porque todo el *esse secundum quid* es sostenido por la sustancia primera y, en definitiva por el *actus essendi* que confiere unidad al ser y al obrar; al mismo tiempo es preciso distinguir realmente ambos órdenes como potencia y acto, porque ningún ente finito es su propio obrar.

Acerca de la semejanza subsiguiente o perfectiva, tal como viene planteada al final de la q. 93, podemos concluir que el Aquinate seguramente tiene presentes las implicaciones morales del trascendental *bonum* cuando relaciona imagen y semejanza. Lo demuestra la cita de San Juan Damasceno,

que relaciona en este texto con la semejanza subsiguiente y después, en el prólogo de la *prima secundae*, con el hombre en toda su actividad moral. Veamos qué sentido tiene la cita en uno y otro contexto.

En la comparación entre imagen y semejanza, ésta significa la expresión y perfección de la imagen. La definición de imagen (*intellectuale, arbitrio liberum per se potestativum*) que aporta Juan de Damasco destaca precisamente la capacidad operativa del hombre, en perfecta concordancia con la semejanza entendida como crecimiento en virtud (*quod autem secundum similitudinem, virtutis*), dejando al mismo tiempo abierta la "medida" de ese crecimiento, porque es – por parte del hombre – la "medida" de la libertad (*secundum quod homini potest inesse, similitudinem*). En cambio, el motivo de la libertad, añade Santo Tomás a la definición del Damasceno, es el amor a la virtud, y en ese sentido la semejanza pertenece al amor de la virtud.[19] Estas expresiones sugieren el obrar humano en su dimensión sobrenatural, teniendo presente el fin sobrenatural al que el hombre está llamado. Santo Tomás, como teólogo, tiene ante sí el horizonte de la Revelación y por eso considera al hombre y el obrar humano *sub ratione Dei*, también cuando desarrolla argumentos filosóficos. Igual que concede una dignidad natural al hombre en razón de la imagen divina – que, en este aspecto, llama *imago creationis* –, también admite una semejanza perfectiva natural a través del obrar libre.[20] Sin embargo, es mínima la semejanza alcanzable con las solas fuerzas naturales, debilitadas por la naturaleza caída; es muy escasa, comparada con la que puede alcanzar el hombre por la correspondencia a la gracia, pero este tema no puede ser desarrollado en estas páginas.[21]

La cita del Damasceno adquiere precisamente toda su proyección sobrenatural en el prólogo de la *prima secundae*, porque preside el tratado de moral general que comienza con el fin sobrenatural que, cuando es alcanzado, constituye la máxima perfección de la imagen divina – llamada *imago similitudinis* –, y expone los principios dinámicos para el caminar del hombre hacia esa meta. La concepción de la imagen de Dios en este prólogo se encuentra en perfecta continuidad con la q. 93 de la *prima pars* y aporta al mismo tiempo una novedad antropológica: la condición de la *imago Dei* no sólo enfoca al hombre hacia Dios, sino también hacia la posibilidad concreta de ser hombre en la historia y en este sentido la moral es un reto para la libertad. La vida moral empieza en la aceptación de la condición de imagen y se perfecciona en la correspondencia concreta y continuada a la propuesta que le hace Dios de conducirlo a la comunión con Él: la *beatitudo*, con la que empieza precisamente la *prima secundae*.[22]

Al referir la definición de la imagen de Dios que encuentra en San Juan Damasceno, el Aquinate no se detiene a considerar la actividad del hombre en el mundo que pertenece a los aspectos dinámicos de la imagen y que tiene un sentido perfectivo tanto para el mundo como para el hombre mismo. Son aspectos que Santo Tomás desarrolla en otros lugares y que son de gran interés actual, pero que no pueden ser desarrollados en este estudio.[23]

4. Reflexiones conclusivas

Las expresiones bíblicas de "imagen y semejanza" adquieren en la *Summa Theologiae* – particularmente en el a. 9 de la q. 93 – no sólo una dimensión teológica, sino que se prestan, en la mente de Santo Tomás, a importantes desarrollos filosóficos, y éste es el aspecto que se ha querido destacar. Es evidente que su intención no es el desarrollo sistemático de la *imago Dei* a la luz de las propiedades trascendentales del ente. Más bien, su modo personal de reflexionar sobre las fuentes le lleva a aportaciones originales en el terreno especulativo. Como es propio del teólogo, entre sus fuentes ocupan un lugar de primacía la Sagrada Escritura y la patrística. En ellas, su mente filosófica y su pasión por la verdad descubren nuevas potencialidades y conexiones, como – en este caso – la importancia doctrinal y metodológica de los trascendentales. Como ha señalado Aertsen, la doctrina de los trascendentales es de importancia fundamental en el pensamiento de Santo Tomás, aunque no fue el primero en formularla y no escribió ningún tratado sobre ellos; es un saber que se encuentra en los mismos fundamentos de su pensamiento por la relación estrecha e inseparable con la doctrina de la participación.[24]

Ya hemos podido comprobar la maestría de Aquino cuando, al comienzo de la q. 93, considera, a la luz del trascendental *unum*, la semejanza creatural con el Creador y la "específica" del hombre, llegando a afirmaciones audaces, sin rozar siquiera la frontera del panteísmo. El "seguro" que evita tal escollo son precisamente la causalidad y la participación con la correspondiente analogía, así como la estructura metafísica del ente finito. La unidad y la semejanza son consideradas aquí como efecto de la causalidad creadora. Después hemos podido advertir la misma maestría metafísica cuando, al final de la q. 93, provoca el "encuentro" de los trascendentales de unidad y bien: la semejanza le conduce nuevamente a considerar la unidad, ahora como causa de la semejanza; desde la unidad pasa a enfocar la bondad en su coincidencia y diferencia con el ente, y de la bondad toma los

aspectos de "antecedente" y "subsiguiente" para aplicarlos a la semejanza – volviendo a la perspectiva de la unidad – y alcanzar la noción de semejanza perfectiva, que tiende el puente hacia el obrar virtuoso y, en definitiva, todo el planteamiento moral. Se advierte, en este modo de proceder, que para Santo Tomás – como señala Aertsen –, la unidad tiene prioridad sobre el bien, porque es el trascendental "más próximo al ente", ya que como "indivisión" responde de la coherencia y persistencia del ente.[25]

Por otra parte, la coordinación de los trascendentales *unum* y *bonum* en relación con el binomio "imagen y semejanza" manifiesta que la antropología aquiniana llega a las perspectivas filosóficas más altas, y éstas no interfieren en las consideraciones teológicas, sino que las explicitan. Precisamente el encuentro de los trascendentales *unum* y *bonum* da cabida a los planteamientos sobrenaturales si se cuenta con la Revelación y la luz de la fe.

Cabe preguntarse si Santo Tomás, en su consideración del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, tenía en mente también los otros trascendentales. Probablemente sí, pero no necesitaba reparar en ellos para resolver la cuestión de "imagen y semejanza". Seguramente, teniendo en cuenta la unidad de pensamiento que le caracteriza, se podría encontrar relaciones al menos implícitas con la verdad y la belleza – en la medida en que la considera una propiedad trascendental –, sin olvidar *res* y *aliquid*, que sí cuenta entre los trascendentales. Baste, en este contexto, señalarlo como posibilidad, porque requeriría un estudio amplio y detallado.[26]

Volviendo a la coordinación entre unidad y bien al final de la q. 93 y en los textos relacionados, se puede afirmar, con Aertsen, que el Aquinate no separa ética y metafísica.[27] Aunque ya se ha mencionado esta relación inseparable, la importancia del tema merece reparar nuevamente en él. Santo Tomás no concibe una moral "autónoma" basada exclusivamente en los actos humanos y en la razón práctica. Aunque los argumentos a favor de la unión y dependencia entre metafísica y ética – ser y obrar – serían más extensos, su modo de concebir imagen y semejanza en la q. 93, a. 9 lo demuestra. Su modo de entender el binomio bíblico, con la ayuda de la patrística y la metafísica, permite afirmar también, como ya se ha dicho, la continuidad entre metafísica y ética por una parte, y teología especulativa y moral, por otra, teniendo en cuenta las diferentes vías de conocimiento: natural y sobrenatural.

Quizá al comenzar este estudio pudiera parecer excesivamente abstracto o ideal la aproximación de Santo Tomás a la cuestión de "imagen y semejanza" por medio de propiedades trascendentales del ente. Sin embargo, se

puede comprobar que su visión amplia y profunda de la realidad – una visión teocéntrica y metafísica a un tiempo – es coherente y conduce a las consecuencias prácticas. Por eso, su desarrollo de la verdad bíblica sobre el hombre continúa válido. En efecto, su antropología traza las coordenadas del verdadero humanismo, entendido como humanismo verdadero. Lo hace desde la Revelación y desde la metafísica, sin mezclar ni separar ámbitos. Por la amplitud y profundidad de su planteamiento es capaz de acoger todos los humanismos históricos, con sus distintas influencias culturales, y de discernir en ellos los elementos nuevos que sean a la vez elementos de verdad. Éste era, por otra parte, el modo de proceder de Santo Tomás ante la cultura de su tiempo, sin miedo a lo "nuevo" si lo nuevo era verdadero.

[1] Para un bosquejo bibliográfico, puede verse el artículo *Gottebenbildlichkeit*, III de L. Scheffczyk, [3]LThK, 4, pp. 874-875 sobre los aspectos teológico-dogmáticos, así como la obra colectiva *Der Mensch als Bild Gottes*, hrsg. von L. Scheffczyk, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969; véase, además, el extenso artículo *Bild Gottes*, TRE, 6, pp. 491-515.

[2] A. Lobato, "Senderos abiertos hacia un nuevo humanismo (I)", *Humanitas* 29 (2003) p. 60. Esta idea se desarrolla más en la segunda parte del artículo: "Senderos abiertos hacia un nuevo humanismo (II)", *Humanitas* 30 (2003) pp. 300-313, especialmente p. 312.

[3] A. Zimmermann, *Thomas lesen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 2000.

[4] Cf., *ibid*., p. 16.

[5] Sobre el fundamento natural de la imagen divina en el hombre, con la bibliografía correspondiente, puede verse: E. Reinhardt, "La imagen de Dios en el hombre: La 'imago creationis' según Santo Tomás de Aquino", *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia* IX, Eunsa, Pamplona 1985, pp. 379-466. Entre la bibliografía posterior sobre los aspectos ontológicos puede destacarse: L.-M. de Blignières, "La dignité de l'homme image de Dieu selon Saint Thomas d'Aquin", *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, III: Antropologia Tomista*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991; además, la monografía de Ch.-S. Shin, *"Imago Dei" und "Natura Hominis". Der Doppelansatz der thomistischen Handlungslehre*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993.

[6] La q. 5, a. 1 relaciona ente, bien y perfección. En la contestación a la primera objeción, Aquino plantea ser y bien mediante una doble relación bipolar: el ente considerado sustancialmente tiene una bondad constitutiva, pero no plena, porque aún no ha alcanzado, en el orden operativo o accidental, toda la perfección de que es capaz. Por tanto, lo que en acto primero es *ens simpliciter* y *bonum secundum quid*, llega a ser *bonum simpliciter* en el último acto y, al mismo tiempo, *ens secundum quid* (se entiende, sin perder por eso su ser sustancial). Por eso, el bien se encuentra tanto en las categorías del ser sustancial como en las del ser accidental, y esto es precisamente el "sello" del trascendental. Los binarios *ens simpliciter – bonum secundum quid* y *bonum simpliciter – ens secundum quid* no son dos líneas paralelas inversas, sino que existe una continuidad entre el acto primero y el segun-

do, porque ambos son "actualidad", sin olvidar que el *actus essendi* es la perfección primera y fundamento de toda otra perfección. Esta explicación, referida a todo ente, es válida también para el hombre, pero requiere una consideración específica, porque su perfeccionamiento se realiza como actividad libre y responsable. Este complemento específico se encuentra, para Aertsen, en la q. 18 de la *prima secundae*. La perspectiva de este texto es también el trascendental *bonum*, porque Santo Tomás compara, como antes, ser, perfección y bien; lo hace con una terminología algo distinta, pero en el mismo sentido que en la q. 5. Esta coincidencia le confirma a Aertsen la continuidad entre el orden ontológico y el orden moral en la doctrina de Santo Tomás. Cf. J. Aertsen, *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996, pp. 318-323.

[7] Cf. C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, p. 640; la aplicación de esta teoría a la filiación divina y la vida de la gracia, se encuentra en: F. Ocáriz, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Eunsa, Pamplona 1972, pp. 122-137.

[8] Cf. *S.Th.*, I, 93, 1, obj. 3; ad 3.

[9] Cf. *S.Th.*, I, 93, 2 c. Aquí nos referimos sólo a la imagen en general, no a los aspectos sobrenaturales.

[10] Sobre las coincidencias y diferencias de la imagen divina en el ángel y en el hombre, vid. E. Reinhardt, "La imagen de Dios en el hombre: La 'imago creationis' según Santo Tomás de Aquino", *cit*., pp. 410-412.

[11] Cf. *S.Th.*, I, 93, 9, obj. 1.

[12] *Ibid*., ad 1.

[13] Aristóteles, V *Metaph*, cap. IX, Bk 1018a: "Similia dicuntur quae idem sunt passa. Et plura idem patientia det diversa. Et quorum qualitas una". El comentario aquiniano (lect. XII) concluye que *unum in qualitate facit simile* y que los tres modos de semejanza señalados por Aristóteles pueden incluirse en la cualidad. Cap. XV, Bk 1021a: "Et amplius aequale et simile, et idem secundum alium modum. Haec enim secundum unum dicuntur omnia. Eadem namque quorum est substantia. Similia vero quorum qualitas est una. Aequalia vero quorum quantitas est una".

[14] Para un estudio más detallado sobre este aspecto, E. Reinhardt, "La imagen de Dios en el hombre: La 'imago creationis' según Santo Tomás de Aquino", *cit*., pp. 399-405.

[15] La fuente de esta afirmación es San Agustín. Santo Tomás se limita a recoger (a. 9) las dos citas aparentemente divergentes, pero tal como las interpreta vienen a decir lo mismo; en lugar de *species indifferens* e *intellectualis natura*, dice "el alma en cuanto incorruptible, porque corruptible e incorruptible son diferencias del ente común".

[16] Santo Tomás no hace un planteamiento dualista del hombre, sino únicamente distingue entre materia y espíritu. Ya había tratado este tema en el a. 6 de la misma cuestión, dejando claro que todo el hombre está creado a imagen de Dios, pero que el espíritu es superior a la materia y en él estriba la dignidad del hombre: "ipsa figura corporis repraesentat imaginem Dei in anima, per modum vestigii" (ad 3). Esta afirmación, considerada en relación con la unidad sustancial del hombre desde la síntesis ontológica del Aquinate (I, 76, 8 c), disipa toda duda sobre un supuesto planteamiento espiritualista o dualista de la *imago Dei*. Cf. sobre este tema, E. Reinhardt, "La imagen de Dios en el hombre: La 'imago creationis' según Santo Tomás de Aquino", *cit*., pp. 412-414; 443-445.

[17] Cf. *S.Th.*, I, 93, 9 c.

[18] Además de la maestría metodológica que muestra Santo Tomás en la unión de ambas tradiciones, conviene tener en cuenta que su teoría del obrar tiene raíces griegas, cf. Ch.-S. Shin, *"Imago Dei" und "Natura Hominis". Der Doppelansatz der thomistischen Handlungslehre*, *cit*., pp. 7-8.

[19] La fuente de la expresión *dilectio virtutis* es Pedro Lombardo. El a. 9 considera también, dialogando con Pedro Lombardo, algunos aspectos de la dimensión trinitaria de imagen y semejanza, que no se van a desarrollar aquí.

[20] *S.Th.*, I, 93, 9 ad 3: "etiam virtutes quaedam naturaliter insunt animae, ad minus secundum quaedam eorum semina: et secundum has posset attendi similitudo naturalis".

[21] Sobre la dimensión sobrenatural de estos aspectos dinámicos puede verse: E. Reinhardt, "Dynamik und Stabilität des Gottesbildes im Menschen", *Forum Katholische Theologie* 18/3 (2002) pp. 204-216.

[22] Cf. Ch.-S. Shin, *"Imago Dei" und "Natura Hominis". Der Doppelansatz der thomistischen Handlungslehre*, pp. 47-48. El autor, al entender así a Santo Tomás, recoge también la discusión acerca la interpretación del prólogo a la *prima secundae*.

[23] Para los textos correspondientes y su comentario, cf. E. Reinhardt, "La imagen de Dios en el hombre: La 'imago creationis' según Santo Tomás de Aquino", *cit*., pp. 454-456.

[24] Cf. J. Aertsen, *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, *cit*., pp. 23; 71.

[25] Cf. *ibid*., pp. 201; 240. Aertsen destaca en este aspecto la originalidad de Santo Tomás frente a la concepción neoplatónica de ambos trascendentales, porque para el Aquinate "uno" es sobre todo "ente" y, aunque su noción de "uno" es aparentemente negativa ("indivisión"), tiene un sentido positivo en cuanto es una perfección y como tal apunta hacia el bien. El bien, por su carácter de perfecto y final es, en la metafísica aquiniana, el último en el orden de los trascendentales.

[26] Respecto de *pulchrum* como trascendental en el pensamiento de Santo Tomás existen, como se sabe, diversas opiniones. Sobre la discusión acerca de este tema puede verse: J.I. Saranyana, "La filosofía medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la Escolástica barroca", *Pensamiento clásico español* 51, Eunsa, Pamplona 2003, pp. 294-300.

[27] J. Aertsen, *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, *cit*., p. 330: "Metaphysics and ethics are joined together and connected at a *philosophical* level by the doctrine of the transcendentals. They appear to have a founding function: the first principle of the theoretical reason is reduced to the first transcendental, being; the first principle of practical reason to the good. Being and good are different *prima*, but cannot be separated from one another. The transcendental foundations of theoretical thought and of morality point therefore to a connection between metaphysics and ethics". Aertsen se enfrenta con la tendencia actual en los estudios sobre la ética tomasiana, de resaltar la autonomía de la filosofía moral, no sólo en relación con la teología moral, sino también en relación con la metafísica, una "rehabilitación de la razón práctica" que no le parece justificada desde los textos de Santo Tomás.

HERMENÉUTICA DEL HOMBRE, LIBERTAD Y METAFÍSICA DEL ACTO

LUIS ROMERA

The natural longing for happiness that man discovers in himself requires a hermeneutics that displays his teleology. With this, man can develop his freedom in accordance with his ontology, directing himself toward his full identity and avoiding alienations. Such a hermeneutics presupposes an understanding of freedom from the standpoint of the metaphysics of act.

1. Anhelo de felicidad y libertad del hombre

> A pesar de que Dios sea el fin último en la realización y el primero en la intención del deseo natural, no es necesario que sea lo primero en el conocimiento de la mente humana, la cual está ordenada al fin; lo es, por el contrario, en la inteligencia ordenadora, como sucede con las otras realidades que tienden a su fin por el deseo natural. De todos modos, Dios es conocido y deseado desde el principio de un modo general dado que la mente desea estar bien y vivir bien, lo que es posible sólo a quien tiene a Dios.[1]

En las ocasiones en las que Tomás de Aquino se enfrenta con la cuestión de si cabe hablar de un conocimiento inmediato de Dios por parte del hombre (en el contexto de la inteligencia natural, al margen de la acción divina sobrenatural), la solución que presenta subraya, por una parte, que dada la condición del hombre, el conocimiento directo de Dios supera nuestras capacidades cognoscitivas; de ahí que el saber acerca de Él no se incluya en el ámbito de las evidencias humanas. Éste requiere ser buscado, dándose pie entre otras cosas a la elaboración intelectual que, partiendo de los resultados de la acción divina – reconocidos en cuanto tal –, se remonta hacia Dios para conocerlo como Principio absoluto y fin último de lo finito.[2] Sin embargo, por otra parte, el Aquinate no deja de aludir, en muchas de esas ocasiones, a un cierto conocimiento de Dios, "genérico y confuso", "inscrito" en la inteli-

gencia humana o "poseído" por ella y que correspondería al deseo natural de alcanzar la propia felicidad, la cual estriba en la relación con Dios.[3]

La constancia del anhelo y de la búsqueda consciente de la felicidad, que – como cada ser humano constata – caracterizan la dinamicidad del hombre, sólo es posible si éste se percata de la insuficiencia de los resultados obtenidos en el curso de la historia y de la propia existencia, precisamente en orden a alcanzar la plenitud personal y ser feliz. De otro modo, el hombre se hubiese instalado en el estado logrado y se limitaría a permanecer en la modalidad de vida correspondiente, renunciando a proseguir en su actitud de hacedor de historia. A este respecto, no puede olvidarse que Santo Tomás – siguiendo la elaboración aristotélica de la *eudaimonía* – cifra la auténtica felicidad (*beatitudo*) no en un mero sentimiento o en la simple sensación estable que acompaña a ciertos caracteres, estados anímicos, temples o situaciones existenciales de éxito, sino en la modalidad de vida que corresponde a la plenitud de la misma.[4] Tomando prestada la terminología a Marcel, cabría añadir que la felicidad no se encuentra en el orden del "tener" sino del "ser", y del ser-persona, es decir, en el ejercicio o actuación de vida cabal.

El inconformismo con respecto a lo alcanzado, que mueve al hombre a proseguir en su búsqueda histórica y biográfica de plenitud, supone una cierta conciencia de la provisionalidad latente en lo que ya se es; conciencia que, a su vez, encamina a caer en la cuenta de la apertura y deseo del hombre de un bien definitivo: el bien perfecto (*téleion agathón*) del que Aristóteles acentúa su carácter autosuficiente (*aútarkes* en contraposición a la insuficiencia de lo parcial y transitorio en cuanto meramente "relativo o subordinado a...").[5] Aristóteles insiste en que el bien del hombre consiste en la actividad o en el acto en el que el ser del hombre (su vivir) alcanza su plenitud o se ejerce según ella.[6] En esta línea se mueve Tomás de Aquino cuando indica que la felicidad, consistiendo en la perfección definitiva del hombre, reside en el último acto de que es capaz y que tal acto estriba en una operación.[7] Ésta se determina como aquel acto inmanente[8] en el que la vida se da en plenitud.[9] Dicho acto consiste en la relación con Dios.[10]

Ahora bien, reconocer la parvedad de lo conseguido en un momento de la historia y de la propia existencia, y vislumbrar explícitamente un "algo más allá" como meta de las aspiraciones del hombre no equivale a conocer a Dios. En un célebre texto de la *Suma teológica* Santo Tomás vuelve sobre el tema con precisión y claridad:

> tenemos naturalmente un conocimiento general y confuso de la existencia de Dios, en la medida en que es la felicidad plena del hombre; ya que el hombre desea naturalmente la felicidad, y lo que natural-

> mente desea lo conoce del mismo modo. Sin embargo, conocer explícitamente que Dios existe no consiste en ello, del mismo modo que saber que viene alguien no significa conocer a Pedro, aunque sea Pedro quien viene; de hecho, para muchos la felicidad del hombre se cifra en las riquezas, o en los placeres, o en otras cosas.[11]

Reconocer el anhelo no es todavía conocer a quien lo suscita.

2. La exigencia de una hermenéutica del anhelo humano

En la perspectiva delineada por Tomás de Aquino, es claro que una de las tareas fundamentales que atañen al hombre consiste en la hermenéutica de ese anhelo de felicidad definitiva que late en su intimidad y le incita a actuar. Dicho con otras palabras, el hombre no puede soslayar la dilucidación de lo originario de su dinamismo si pretende comprenderse a sí mismo y existir de acuerdo con su carácter racional y libre. En cuanto ser libre y temporal, el hombre se autodetermina a lo largo de su existencia. La libertad se muestra como una prerrogativa de su dignidad – es cada uno quien decide sobre sí – y al tiempo como una misión intransferible: la de llevarse a cabo en la existencia. La temporalidad, por su parte, pone de manifiesto que el ejercicio de la libertad, con su resultante en la configuración de sí y de la historia, no se agota en un único acto, por el contrario es exigida en su ejercicio en el transcurso del tiempo. Esto último responde al estatuto ontológico del ser humano, quien – por una parte – está sometido al flujo del tiempo por su constitución corporal, pero además – por otra – no es todavía de un modo definitivo, de ahí que deba llevarse a cabo.

La hermenéutica de sí y de lo originario del dinamismo humano, a la que nos referimos, parte de la experiencia del carácter insuficiente de lo alcanzado en el tiempo, de lo que ya se es o posee: de eso que, dicho agustinianamente, podemos denominar *cor inquietum*. También en el caso de las relaciones interpersonales, incluso (o sobre todo) de aquellas que aspiran a perdurar, la insuficiencia del estado alcanzado no pasa desapercibida, ya sea ante la amenaza del tiempo o la limitación de su modalidad.

Desde la conciencia del corazón intranquilo se accede al reconocimiento explícito del anhelo de felicidad contenido en dicha inquietud, para desvelarlo como una exigencia constitutiva, intrínseca – que el hombre vive y descubre en sí – de no detenerse y llegar a ser con mayor plenitud. El cometido de llevarse a cabo no se impone desde fuera; se encuentra inscrito en lo ontológico de una libertad finita que se da en el tiempo, se autoconfigu-

ra con su ejercicio y se enfrenta en el mismo con la disyuntiva de perderse o alienarse (haciendo el mal) o bien de realizarse (cuando hace el bien).

El proceso hermenéutico prosigue para desentrañar que la raíz de la insuficiencia de lo alcanzado consiste en la finitud de lo que se es y posee, y que, por tanto, la inquietud intrínseca del hombre únicamente se acalla y se torna en descanso (felicidad, plenitud) cuando se dirige al Infinito y es acogido por Él con todo lo que el hombre es (relaciones interpersonales incluidas). En este sentido, la expresión agustiniana es muy precisa en su concisión: somos hechura de tus manos y llamados por ti hacia ti, por eso nuestro corazón se mantendrá inquieto hasta que no repose en ti (*quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*).[12] Es evidente, en efecto, que el tránsito hermenéutico del *cor inquietum* al *donec requiscat in te*, en donde se identifica la vida cumplida, requiere la toma de conciencia del *fecisti nos ad te*. Por eso Tomás de Aquino, constatando en el hombre el deseo genérico de felicidad, considera imprescindible proceder a una comprensión del mismo en la que se muestre que el fin del hombre consiste en la relación con Dios. La hermenéutica llamada en causa contiene dimensiones conceptuales, teóricas – como el conocimiento propio y de la verdad de Dios a la que el hombre tiene acceso – y no solamente prácticas.

La hermenéutica de sí y de lo originario del dinamismo humano posee entonces alcance ontológico. La comprensión de sí pone de manifiesto que el hombre es *constitutivamente* un ser libre, cuya *condición* metafísica y existencial le conduce a relacionarse, en cuanto ser finito, con lo finito y sin embargo se encuentra orientado *teleológicamente* hacia el Ser infinito. Estos tres elementos de la autocomprensión muestran lo *originario* de su dinamismo: el fundamento del mismo (la libertad creada del hombre), la condición en la que se desarrolla (en lo finito, con la insuficiencia que ello implica y el deseo de felicidad) y su teleología (la relación con Dios). La hermenéutica del *cor inquietum* y del *appetitus naturalis* se alcanza cuando se entiende al hombre desde su ser creado por Dios (*fecisti nos*) y desde su teleología en Dios (*ad te*). Al margen de dicha hermenéutica, el hombre es una "pasión inútil", un ser errabundo que, sin sentido y conviviendo con un desasosiego sin esperanza, se encamina hacia la nada.

3. Presupuestos ontológicos de la hermenéutica de la libertad

La hermenéutica del deseo natural de felicidad, en el sentido de plenitud que venimos diciendo, se elabora de modos muy diversos: gracias a la recepción de una tradición en la que se señala la teleología inscrita en el

anhelo de felicidad; a través de la poética y del arte en general, con obras que incitan a penetrar en la verdad del hombre; por medio del crecimiento en la experiencia y la madurez que éste origina (también como fruto de las experiencias de decepción y de apertura a una dimensión del ser que antes se mantenía como en sombras); con la ayuda del diálogo o del testimonio de quien, conduciendo una existencia de mayor riqueza, invita a descubrir lo que otorga auténtico relieve a la vida y anima a adentrarse existencialmente en el horizonte vislumbrado o por lo menos presentido, etc. Un papel especial corresponde a la reflexión ética, en cuyo seno se aborda, con rigor intelectual, la determinación de en qué consiste la felicidad y cómo orientarse hacia la plenitud a la que aspira el hombre. De todos modos, en las hermenéuticas no filosóficas y en la reflexión ética se contienen una serie de implícitos de carácter ontológico que requieren una especulación que los ponga en claro y los examine en su verdad. La *Ética a Nicómaco* no se sostiene conceptualmente sin el *De anima* y la *Metafísica*. Lo dicho es especialmente claro en un contexto cultural como el contemporáneo, en el que las nociones de identidad del hombre y de teleología han sido puestas en tela de juicio y, en ocasiones, rechazadas completamente.

Una hermenéutica de lo originario del dinamismo humano en términos teleológicos – como la señalada por Aristóteles, S. Agustín y Santo Tomás, por seguir con los tres pensadores traídos a colación – supone una comprensión del hombre según la cual éste posee una identidad constitutiva o esencial, que lejos de clausurarlo en la estaticidad o en el determinismo, le impulsa al ejercicio de la libertad. La *identidad constitutiva* del hombre exige que se ponga en camino hacia su *identidad definitiva* (teleológica) a través de la libertad y de la configuración que se otorgar a sí mismo (lo que en ocasiones he denominado *identidad constituida*).

La articulación entre la libertad y la identidad es susceptible de ser enfocada según dos perspectivas, dado que la libertad dice de por sí relación con la diferencia. En efecto, por una parte, la originalidad que corresponde al acto libre implica que la libertad sea fuente de novedades (diferencias), de tal modo que la instalación de la uniformidad (tanto desde un punto de vista personal como social, cultural o histórico) suponga el destierro de la libertad. Por otra parte, el ejercicio de la libertad es intransferible, de ahí que se resista al anonimato de una sociedad de autómatas y reivindique la singularidad (diferencia). Desde su conjunción con la diferencia, la libertad puede considerarse intrínsecamente contrapuesta a la identidad, con lo que cualquier pretensión de identidad será vista como una amenaza a la libertad; o bien la libertad puede entenderse como dotada de una identidad (que la constituye en libertad), según la cual hay ejercicios

de la libertad que la alienan y ejercicios que la realizan e incrementan, conduciéndola a su plenitud en cuanto libertad.

Como es evidente, nos encontramos ante dos paradigmas de la comprensión metafísica de la libertad.[13]

4. Dos paradigmas metafísicos de la comprensión de la libertad

El primero de los paradigmas a que nos referimos corresponde a un enfoque de la libertad desde el primado de la potencia, donde la expresión "potencia" se entiende tanto en su acepción corriente de energía vital o mecánica y capacidad de acción desde sí, como según el sentido filosófico de lo que es posibilidad informe, al carecer de la actualidad e identidad propias del acto. En esta perspectiva, por un lado, se subraya la autosuficiencia de la libertad en su orden, en la medida en que lo propio de lo libre es surgir desde sí sin depender de otras instancias; por otro lado, se considera la libertad como un impulso vital o fuerza sin identidad que ansía expresarse en una autoafirmación creadora, sin criterios o normas ya que – privada de identidad – estas no podrían ser sino coercitivas.

Sin identidad, la teleología no puede conjugarse con la libertad, pues le sería extrínseca y por ello impuesta (contradictoria). La libertad sin teleología agota su sentido en sí misma, en una tautología de la autoafirmación que tiene una de sus expresiones en la voluntad de poder nietzscheana (*Wille zur Macht*) y reaparece en diversas filosofías del siglo XX.[14] La libertad como "potencia" – en el doble sentido del término y siguiendo las indicaciones de Nietzsche – se actúa como creadora de significados en la historia;[15] pero de semánticas sin fundamento, fugaces y llamadas a ser sustituidas por el dinamismo originante de una libertad que no se dirige a ninguna parte.[16]

La autoafirmación se da en una finitud desligada de cualquier referencia a un Trascendente;[17] se realiza como juego creador e inocente (¿ante qué instancia es responsable sin identidad y trascendencia?);[18] se desarrolla en una facticidad que se le impone y en la que goce y dolor se entrelazan continuamente;[19] se ejecuta sin culminar,[20] en la reiteración de finitudes carentes de origen y sentido trascendente; y se dirige hacia la nada.[21] Sin identidad, las diferencias se exaltan, pero de un modo paradójicamente homogéneo, pues faltan criterios que permitan discernir "calidades" entre las diferencias. En un contexto de este orden, el hombre se expone al peligro de equiparar la "diversidad" que es manifestación de riqueza cultural, por ejemplo, con la diferencia que se limita a ser una "ocurrencia" inconsisten-

te o responde a un "interés personal", y que puede implicar incluso un detrimento en humanidad.

Por el contrario, un enfoque de la libertad desde una metafísica del acto conduce a reconocer que el ejercicio de la libertad – en cuanto acto-actuación – se asienta en un acto originario y constitutivo del sujeto en cuanto tal, como ser libre; acto que le confiere su identidad personal. Para adentrarse en la difícil tarea de pensar la libertad, es de indudable interés acudir a la elaboración aristotélica de la vida humana que presenta en el *De anima* y se retoma en sus éticas en un contexto práctico.[22] En el *De anima*, el Estagirita subraya que la vida (ser-vivo en cuanto ser-viviente)[23] es acto primero[24] llamado a actualizarse ulteriormente gracias a los actos segundos y a la resultante de los mismo en el hombre.

La distinción entre acto primero y acto segundo no implica escindir al hombre o reducir su vitalidad; al contrario, indica que el acto constitutivo, por el que el hombre es quien es, dice de por sí una exigencia a la actuación de nuevos actos, a través de los cuales el hombre alcanzará su plenitud en cuanto hombre.[25]

Para ilustrar esta idea, Aristóteles acude a una comparación. La ciencia, como conjunto de conocimientos y habilidades especulativas, es un acto poseído por el científico, aunque éste no considere constantemente lo sabido por él.[26] La contemplación es el acto en el que el sapiente considera lo adquirido en el hábito de la ciencia. Teniendo claro que la vida es acto primero y que la ciencia es un hábito, Aristóteles se pregunta a qué se parece más el alma, a la ciencia o a la contemplación. Contesta mostrando la mayor similitud del alma con la ciencia, no sólo porque ésta – en cuanto hábito – es más estable que la contemplación[27] – intermitente en el hombre –, sino también porque la ciencia, siendo acto, está llamada a actualizarse ulteriormente en el acto contemplativo, gracias al cual lo sabido es considerado.[28]

De modo hasta cierto punto semejante, el alma contiene una teleología que la orienta hacia la plenitud de acto. Por eso, el vivir humano es para Aristóteles un *encaminarse hacia sí mismo y hacia la propia actualización* plena:[29] desde la *identidad constitutiva* o esencial hacia la *identidad definitiva*, a través de la autoconfiguración que se adquiere con la libertad (*identidad constituida* por la misma libertad). La determinación de cómo se lleva a cabo dicho encaminarse hacia sí, se desarrolla en las *Éticas*; su fundamento se encuentra en la *Metafísica*. Ahora bien, si el acto originario del hombre es finito y no autárquico, es un acto originado cuyo principio último se encuentra en Dios (acto puro sin potencia).[30] Por otra parte, la apertura infinita del hombre es índice de que su plenitud sólo se alcanza en la referencia a Dios.[31]

La indicación de Aristóteles es todavía parcial, pero muestra una línea de reflexión. A ella habrá que añadir elaboraciones tomistas y también personalistas, en las que se muestra que, en las relaciones interpersonales, la libertad se actúa como un dar y recibir que supera la equivalencia ingenua de libertad-autosuficiencia.

La comprensión de la libertad desde la perspectiva de la metafísica del acto permite identificar la relación entre identidad, libertad y teleología; supera las aporías existenciales y teoréticas de un enfoque desde la potencia y encamina a conocer a Dios como origen y fin del anhelo del *cor inquietum*. Desde aquí, y acudiendo a la analogía de las relaciones interpersonales, también se pone de manifiesto que ante el fin del hombre, la conciencia de la teleología en Dios induce una actitud de espera de ser acogido, de aceptación de lo recibido y de correspondencia al orden en el que se sabe incluido (llamado por Dios por amor) con una actuación ética con respecto al otro (prójimo).

Por último, habría que decir que, dada la infinitud de Dios y la finitud del hombre, la libertad se actúa como oración:

> la oración es, efectivamente, en el ámbito del espíritu finito, la relación existencial fundamental: un espíritu finito, en su vacío de ser está sediento de felicidad, y por ello de plenitud de ser y de absoluto; mas como su ser es finito, debe busca y suplicar el cumplimiento de su felicidad en otra parte, no en sí mismo. ... La oración

es "el acto que expresa el punto más alto del movimiento de emergencia de la conciencia en el sentido de trascendencia real como realización de libertad".[32]

[1] Santo Tomás de Aquino, *Super De Trinitate*, pars I, q. 1, a. 3 ad 4.

[2] A este respecto, indica significativamente Santo Tomás al empezar la segunda cuestión de la primera parte de la *Suma teológica* (cuestión dedicada a considerar el conocimiento de la existencia de Dios): el objetivo que se pretende con la presentación de la doctrina acerca de Dios "es dar a conocer a Dios, no sólo en sí mismo, sino también en cuanto principio y fin de las cosas, especialmente de la criatura racional".

[3] "Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum" (*S.Th.*, I, q. 2, a. 1 ad 1); "cognoscitur [Deum esse] tamen a principio et intenditur in quadam generalitate, prout mens appetit se bene esse et bene vivere, quod tunc solum est ei, cum Deum habet" (*Super De Trinitate*, pars I, q. 1, a. 3 ad 4); "inquirendum autem relinquitur in quali Dei cognitione ultima felicitas substantiae intellectualis consistit; est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest" (*S.c.G.*, III, c. 38). En las cuestiones *De veritate* precisa de nuevo su posición:

"cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter insita, quia omnibus naturaliter est insitum aliquid unde potest pervenire ad cognoscendum Deum esse" (*De ver*., q. 10, a. 10 ad 1); "summum bonum desideratur dupliciter: uno modo in sui essentia: et sic non omnia desiderant summum bonum; alio modo in sui similitudine: et sic omnia summum bonum desiderant, quia nihil est desiderabile nisi in quantum in eo aliqua similitudo summi boni invenitur. Unde ex hoc non potest haberi quod, Deum esse, qui est summum bonum per essentiam, sit per se notum" (*De ver*., q. 10, a. 10 ad 5).

[4] Aristóteles subraya que "todos dicen ser la felicidad el sumo bien, y el vivir bien [*eu zên*] y el obrar bien juzgan ser lo mismo que vivir prósperamente [ser feliz, *eudaimoneîn*]", *Et. Nic*., I, 4, 1095 a 18-20. Cf. a este respecto, por ejemplo, *In libros Metaphysicorum*, L. IX, l. 8, n. 1865.

[5] Cf. *Et. Nic*., I, 7, 1097 b 7-8; 20-21.

[6] Cf. *Et. Nic*., I, 7 1097 a 15 - 1098 b 8.

[7] *S.Th*., I-II, q. 3, a. 2: "Secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu, nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus a Philosopho nominatur, in II *De anima*, nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis quoque rebus res unaquaeque dicitur esse propter suam operationem, ut dicitur in II *De caelo*. Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse".

[8] *S.Th*., I-II, q. 3, a. 2 ad 3: "Duplex est actio. Una quae procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere et secare. Et talis operatio non potest esse beatitudo, nam talis operatio non est actio et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere et velle, et huiusmodi actio est perfectio et actus agentis. Et talis operatio potest esse beatitudo".

[9] *S.Th*., I-II, q. 3, a. 2 ad 1: "Vita dicitur dupliciter. Uno modo, ipsum esse viventis. Et sic beatitudo non est vita, ostensum est enim quod esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo; solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitae in actum reducitur, et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam. Et hoc modo vita aeterna dicitur ultimus finis".

[10] *S.Th*., I-II, q. 3, a. 2 ad 4: "In hominibus autem, secundum statum praesentis vitae, est ultima perfectio secundum operationem qua homo coniungitur Deo, sed haec operatio nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio intercisione multiplicatur. Et propter hoc in statu praesentis vitae, perfecta beatitudo ab homine haberi non potest".

[11] *S.Th*., I, q. 2, a. 1 ad 1.

[12] *Confesiones*, I, 1, 1.

[13] Antes de pasar a un bosquejo de los dos paradigmas de la libertad, puede ser oportuno advertir que la comprensión de la identidad que subyace a estas reflexiones no corresponde a un enfoque formalista. En una perspectiva de ese estilo, el ente se entiende que consiste radicalmente en su *entidad*, la cual – a su vez – es, en cuanto formalidad en sí o eidética, plena en la idea e imperfecta en lo histórico, dado el entrecruzarse de la identidad con la diferencia en la fugacidad y parcialidad de lo histórico frente a la pura identidad formal de la definición en el ámbito de la idea. En un contexto formalista, el primado de la idea conduce, en el mejor de los casos, a las utopías; en el peor, a las ideologías y a sus intentos de imposición de una uniformidad a las diferencias, que atropella la libertad. Desde este punto de vista, se comprende la reacción postmoderna a las filosofías moder-

nas de la identidad; pero al mismo tiempo se pone de manifiesto la urgencia de superar un enfoque de la identidad desde la dialéctica moderno-postmoderno, elaborando una comprensión de la identidad que no caiga en las estrecheces formalistas de la Modernidad y una hermenéutica de la diferencia de mayor amplitud que la que se limita a contraponerse a la identidad moderna, sin superar el horizonte en el que ésta surge.

[14] C. Fabro, *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1979, pp. 25-26: "la dialettica della libertà è quest'approfondimento dell'immanenza nella trascendenza. Infatti la libertà d'immanenza diventa una pura tautologia, com'è concepita nel pensiero moderno: l'Io vuole l'Io, la volontà vuole la volontà... ciò ch'è un pretendere di fondare a partire dalla possibilità, ed è ciò che per l'appunto ha tentato la filosofia contemporanea di concepire la libertà come scelta ch'è accettazione passiva del proprio 'essere in situazione' oppure come rifiuto della situazione ossia come affermazione della rivoluzione. Ma l'atto richiama l'atto e si fonda unicamente nell'atto. Per questo solo l'Ottimo può legare lasciando libero colui ch'è così legato".

[15] Cf. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Kritische Gesamtausgabe, Hrg von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlin 1970, Bd. VI/1, pp. 70 ss.

[16] Cf. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Kritische Gesamtausgabe, *cit*., 1970, Bd. VIII/2, fr. 11[72], pp. 276-278.

[17] Cf. su célebre contraposición entre el Dios cristiano y la figura de Dionisos, cifra de una inmanencia que se autojustifica también en el sufrimiento: F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, *cit*., 1972, Bd. VIII/3, fr. 14 [89], *Die zwei Typen: Dionysos und der Gekreuzigte,* pp. 58 ss; cf. así mismo, *Ecce homo*. *Warum ich ein Schicksal bin*, Kritische Gesamtausgabe, *cit*., 1969, Bd. VI/3, p. 372: "¿Se me ha entendido? Dionisos contra el Crucifijo?".

[18] Cf. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *cit*., pp. 26-27.

[19] Cf. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *Das Nachtwandler-Lied* 12, *cit*., pp. 396-400.

[20] Cf. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Gesamtausgabe, *cit*., 1973, Bd. VI/1, p. 250 y *Also sprach Zarathustra*, *Vom Gesicht und Räthsel* 1, *cit*., p. 194.

[21] F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, *cit*., 1974, Bd. VIII/1, fr. 5 [71], *Der europäische Nihilismus, 6*, p. 217: "Pensar esta idea en su forma más terrible: la existencia tal y como es, sin sentido ni finalidad, volviendo constantemente de un modo inevitable, sin un final en la nada: el eterno retorno. Esta es la forma extrema de nihilismo: ¡la nada (el absurdo) eterna!".

[22] La principalidad de la antropología en el *De anima* se justifica, por ejemplo, en B, 3, 414 b 20-35.

[23] Cf. el texto en el que Aristóteles afirma que para los vivientes ser es vivir: *De anima*, B, 4, 415 b 8-22.

[24] Cf. *De anima*, B, 1, 412 a 27-28.

[25] *Et. Nic*., I, 7 1098 a 16-18: "el bien del hombre consiste en una actividad del alma según virtud, y si las virtudes son múltiples, según la mejor y más perfecta. Ahora bien, en una vida completa". *Et. Nic*., I, 13 1102 a 5-6: "la felicidad consiste en una actividad del alma según la virtud perfecta".

[26] Cf. *De anima*, B, 5, 417 a 23-417 b 2.

[27] Cf. *De anima*, B, 1, 412 a 19-28.

[28] Cf. *De anima*, B, 5, 417 b 6-9.

[29] *Ibid*.

[30] Es supérflua la referencia al libro XII de la *Metafísica*.

[31] También en este caso es evidente la referencia a los desarrollos al respecto del libro X de la *Ética a Nicómaco*.

[32] C. Fabro, *La preghiera nel pensiero moderno*, *cit*., pp. 45-46.

SER Y ESPERAR EN EL UMBRAL DEL TERCER MILENIO

JOSÉ MARÍA ROMERO BARÓ

Starting from the teaching of St Augustine and St Thomas Aquinas about the good as perfection and transcendental of being, the impossibility of bad and nothing as ontological principles is proposed.

Subsequently, the consequences of existential philosophy for the humanity of today are analysed, especially that widespread feeling of anguish described by M. Heidegger in his *Sein und Zeit* (n. 40).

Finally, Thomas Aquinas's study of fear in the *Summa Teologiae* (I-II, q. 42) allows the reasons of this anguish to be known, and allows to set up against anguish the hope arising from the being and good.

Introducción

Al poco tiempo de conocer la convocatoria de este congreso que lleva por título *El humanismo cristiano en el III milenio. Perspectiva de Tomás de Aquino* y mientras pensaba en la comunicación que yo podría presentar en él, leí en el foro de la Universidad Virtual Santo Tomás la propuesta que el P. Lobato nos hacía de reflexionar sobre el reciente discurso del Papa Juan Pablo II dirigido a los participantes a la tercera sesión plenaria de la Pontificia Academia de Santo Tomás el 21 de junio de 2002, precioso discurso que comienza con la animosa frase: "*sono lieto*, estoy contento", señalando que precisamente

> en la actual asamblea plenaria vuestra reflexión ha estudiado el tema: "El diálogo sobre el bien", desde la perspectiva trascendental, que analiza la relación del bien con el ser y, por lo tanto, también con Dios,

y animándonos diciendo

> proseguid, queridos y estimados investigadores, por este camino. Hoy, además de los maravillosos descubrimientos científicos y los sorprendentes progresos tecnológicos, no faltan en el panorama de

> la cultura y de la invetigación sombras y lagunas. Se están produciendo algunos olvidos importantes: el olvido de Dios y del ser, el olvido del alma y de la dignidad del hombre. Esto genera a veces situaciones de angustia, a las que es preciso dar respuestas llenas de verdad y de esperanza.

El P. Lobato resume una parte de ese discurso diciendo que

> la cultura actual requiere el recurso a Tomás de Aquino para remedio de las graves lagunas que padece. El discurso destaca los olvidos que la caracterizan: el de Dios, el del ser, el de la dignidad del hombre. En ellos está la causa de la angustia epocal que padecemos, ya anticipada por Tomás, al no poder dar solución a los problemas radicales que se plantea el hombre: *quantam angustiam patiebantur!* A grandes males, grandes remedios. Se impone la necesidad del retorno a la filosofía metafísica y la escalada al nivel trascendental del ser y de sus propiedades, entre las cuales están el bien y la verdad, enlazadas en una profunda circularidad. En este nivel de trascendencia es preciso buscar la solución al acuciante problema del mal, que hoy como ayer, nos sale al paso al mismo tiempo que el problema de Dios. Se da entre ambos una estrecha relación que Tomás presenta en la cuestión segunda de la *Suma* [*Teológica*, I, q. 2, a. 3, obj. 1]: *si Deus, quomodo malum?*

Y en efecto, yo creo también que nuestras angustias y necesidades espirituales tienen raíces metafísicas que es necesario encontrar, y suscribo plenamente la frase anterior: a grandes males (la profunda desorientación de nuestros días), grandes remedios (la doctrina perenne de Tomás de Aquino).

Al terminar su resumen, el P. Lobato nos propone disputar sobre tres cuestiones (los olvidos culturales de hoy, la perenne novedad de Santo Tomás y su aportación al humanismo del tercer milenio); en la medida de mis posibilidades, intentaré referirme conjuntamente a las tres cuestiones propuestas a lo largo de mi comunicación.

Pero además, nos encontramos todavía en el umbral o entrada de un tercer milenio recién comenzado, por lo cual son actuales aún las palabras de Juan Pablo II en su Carta Apostólica *Novo millennio ineunte* cuando nos invita precisamente a entrar sin miedo y con esperanza ("¡mar adentro, *duc in altum*!") en el nuevo milenio, volviendo al mismo lema ("¡no tengáis miedo!") del inicio de su pontificado. Como en todo momento de acceso a un nuevo recinto, el caminante mira a su alrededor para tratar de situarse ante el horizonte que se le presenta, y es mi intención en esta comunicación – según lo señalado más arriba – tratar de reflexionar desde la filosofía y la

metafísica perennes de Santo Tomás acerca de qué puede esperar de este nuevo milenio el hombre de hoy, más allá de los catastrofismos, miedos y desesperanzas que habitualmente se nos ofrecen.

El bien como trascendental del ser y como principio

El referido discurso hace referencia a la necesidad de escalar el nivel trascendental del ser y de sus propiedades, especialmente el bien y la verdad. Sin duda que la segunda merece por sí sola una reflexión en exclusiva, pero prefiero centrarme en el primero de los trascendentales mencionados, sobre todo por su relación con el problema mal y la angustia, a las que principalmente se refiere el citado discurso.

En la cuestión quinta de la *Suma Teológica*, Santo Tomás trata del bien en general y se pregunta en primer lugar si los entes y el bien son dos cosas realmente distintas, para responder que no lo son, pues

> la razón del bien consiste en que algo sea apetecible, pues dice el Filósofo en el libro I de la *Ética* que el bien es *aquello que apetecen todas las cosas*. Pero es evidente que cada cosa es apetecible en la medida en que es perfecta: luego todas las cosas apetecen su perfección. Pero cada cosa es perfecta en tanto que es acto: luego es evidente que algo es bueno en tanto que es ente: el ser es la actualidad de todas las cosas, como se ha dicho antes. Luego es evidente que el bien y el ente son realmente lo mismo, aunque el bien da la razón de lo apetecible, que no da el ente.[1]

Así pues, Santo Tomás sitúa el bien en una dimensión ontológica al decir que el bien es el acto o perfección de todas las cosas,[2] de modo que éstas – especialmente las cosas de la naturaleza,[3] que se mueven siempre hacia un acto que es el fin(al) de su movimiento – se mueven siempre necesariamente hacia su bien. Por supuesto, partimos de la tesis de que todas las cosas son creadas por Dios, en una separación de principio entre Creador y criaturas. De ahí que en la misma cuestión afirme Santo Tomás que todas las cosas son buenas en la medida en que han sido creadas.[4]

Pero entonces, aparece aquella acuciante pregunta: si todas las cosas son buenas, ¿de dónde viene el mal? A renglón seguido afirma Santo Tomás: "ningún ente se dice malo en cuanto que es ente, sino en cuanto que carece de ser, del mismo modo que se dice malo el hombre que carece de virtud y el ojo que carece de visión",[5] y al tratar de la cuestión del mal en la misma *Suma* recuerda Santo Tomás lo que

> dijimos antes (q. 5, a. 1 c) acerca de que bueno es todo lo que es apetecible, y así, como toda la naturaleza (*omnis natura*) apetece su ser

> y su perfección, es necesario decir que el ser y la perfección de cada naturaleza tiene razón de bondad. Luego no puede ser que el mal signifique cierto ser o cierta forma o naturaleza. Resulta por tanto que por el nombre de mal se significa cierta ausencia (*absentia*) de bien,[6]

y en el artículo siguiente insiste en que "en esto consiste la razón del mal, a saber, en que a algo le falte (*deficiat*) el bien",[7] con lo cual se indica que no hay una ontología propia del mal o que el mal no es un principio. Es decir, que siendo el bien un trascendental del ente por el que podemos afirmar que todo ente es bueno en la medida en que es o participa del ser, no podemos afirmar que el ente sea malo en la medida en que participa del no ser. La finitud no es un mal, como tendremos ocasión de ver más adelante.

Así pues, no hay ontología del mal como principio porque no hay un ontología del no-ser. El primer principio es el ser, y el bien su correlato, del mismo modo que hay rayos o fuentes de luz y no hay rayos o fuentes de obscuridad, la cual entendemos que es un defecto, falta o privación de la luz, que es el único principio ontológico existente en realidad. Hablar de la obscuridad no es, por tanto, hablar de algo existente por sí mismo, sino de algo derivado, relativo a una privación de luz. Se comprende, por tanto, que *defecto* (de *de* y *facio*) contenga la misma raíz (*facio*, hacer) que *per-fecto*, pues por *perfecto* se indica el acabamiento de una acción, según señalábamos más arriba, mientras que por *defecto* indicamos que la acción aún no ha sido terminada. De ahí que al preguntarse Santo Tomás por la causa del mal en la cuestión siguiente afirme que "el mal es el defecto de un bien que corresponde por naturaleza y que debe obtenerse".[8]

Sabemos que la idea del mal como falta de bien proviene de San Agustín, quien la sostiene en muchos lugares. En *La ciudad de Dios*, por ejemplo, dice tratando de la creación de los ángeles y de la luz que "no existe la naturaleza del mal, pues el nombre del mal se toma de la pérdida o defecto (*amisio* o *defectus*) del bien".[9]

La angustia en el horizonte de la nada

A pesar de referirse constantemente al "olvido del Ser" en la cultura contemporánea – ciertamente, quizás el principal de sus olvidos, del que derivarían el olvido de Dios, del alma, del bien, de la esperanza, de la alegría, etc. – y a la necesidad de reformular siempre "la pregunta por la verdad del Ser" desde una lectura crítica de la historia de la filosofía – actitud que puede contribuir sin duda a encontrar el camino de la filosofía perenne –, el análisis de la finitud del ente que Heidegger efectúa en *¿Qué es*

metafísica? puede sernos útil para ayudarnos a perfilar el horizonte ontológico en que se mueve el existencialismo, que tanta difusión ha tenido en la sociedad en general durante la segunda mitad del siglo pasado, y también en ambientes universitarios, no solamente filosóficos, de manera que ese horizonte puede ayudarnos a proponer una contrafigura de la filosofía del ser tal y como la hemos expuesto hasta aquí.

Para caracterizar esa existencia del hombre en la citada obra, Heidegger se refiere a un

> aburrimiento profundo [que] va rodando por las simas de la existencia como una silenciosa niebla y nivela a todas las cosas, a los hombres, y a uno mismo en una extraña indiferencia. Este aburrimiento nos revela al ente en total,[10]

y un poco más adelante avanza hacia la caracterización de esa experiencia de la nada, que se manifiesta en la angustia,[11] estrechamente relacionada con el miedo o temor, salvo que éste tiene un objeto determinado y aquélla indeterminado.

Con más crudeza que Heidegger, otros existencialismos han hecho extensivo el estado de ánimo de esa filosofía en la literatura, el teatro o el cine, difundiéndose así entre capas cada vez más amplias de nuestra sociedad, dando una imagen del hombre pesimista, absurda y sin horizonte de salvación, como rematando la labor nihilista iniciada con Nietzsche y "la muerte de Dios" en el siglo inmediatamente anterior al pasado. En esa línea de inspiración existencialista se mueven, entre muchísimos otros títulos, *La peste* de Albert Camus, *Bonjour, tristesse* de Françoise Sagan, o *La vergüenza* de Ingmar Bergman. Con los años, esta difusión creciente ha ido ganado espacio en el arte, en el periodismo, en la política..., penetrando en todos los ambientes de la sociedad.

La esperanza y el miedo en los horizontes del bien y del mal

Para intentar aclarar la caracterización llevada a cabo en el apartado anterior, será útil analizar ahora el estudio que sobre el miedo o temor lleva a cabo Santo Tomás en la *Prima secundae* de su *Suma*. Para comenzar, dice que el deseo (la *virtus appetitiva*) tiene dos movimientos: uno el de ir tras lo bueno y otro el de huir de lo malo, de manera que "como el temor supone cierta huída, primero y por sí mismo le corresponde el mal como objeto propio".[12] Tenemos, pues, que el temor es un deseo de huir del mal.[13] Respecto de la inmediatez de ese mal, prosigue Santo Tomás diciendo que "la tristeza es del mal presente y el temor del mal futuro",[14] de manera que

el deseo – intrínseco a la naturaleza humana – de huir del mal nos aleja de él doblemente: por el miedo o temor si es sólo una posibilidad que está por venir, o por la tristeza o dolor[15] si es una realidad ya presente. De este modo, aquella tristeza y aburrimiento de la que nos habla el existencialismo puede caracterizarse perfectamente al situarlo en ese horizonte del mal presente el que nos habla Tomás de Aquino.

Volviendo ahora al movimiento del deseo que busca el bien, podemos afirmar con Santo Tomás que "así como el objeto de la esperanza es el bien futuro difícil que alguien puede alcanzar, así también el del temor es un mal futuro difícil que no se puede evitar fácilmente",[16] llamando "esperanza" al deseo del bien y contrastando perfectamente un objeto (el bien) con otro (el mal), estableciendo que la naturaleza humana busca por la esperanza lo primero y por el miedo rehuye lo segundo.[17]

En una cuestión precedente Santo Tomás ha aclarado el orden en que se dan estos movimientos en el alma, de dentro a fuera, diciendo que "primero se da el amor y el odio; segundo, el deseo y la fuga; tercero, la esperanza y la desesperación; cuarto, el miedo y la audacia; quinto, la ira; sexto y último, la alegría y la tristeza",[18] lo que podríamos comentar diciendo que lo primero son los dos movimientos fundamentales del alma respecto del bien (amor) y del mal (odio), que provocan respectivamente el deseo y la fuga, como se ha dicho ya. Pero tras éstos ahora aparecen otros movimientos en la línea de la consecución de lo amado u odiado, supuesto el bien o el mal todavía lejanos, aún no alcanzados: la esperanza si consideramos que el bien es alcanzable, y la desesperación si consideramos que es imposible alcanzarlo; la presencia de ánimo para alcanzar ese bien esperado, aunque sea difícil, se llama audacia, a la que se contrapone el miedo, la cobardía, que es la falta de ánimo para lograr lo posible e incluso lo fácil, hasta caer en la desgana, en la abulia, tan cercana a lo que los medievales conocían ya como acedia. Dejando de lado la ira – condición del movimiento hacia lo deseado, para la que no hay negación –, tenemos finalmente que los dos movimientos del alma cuando consiguen del bien o el mal son la alegría, deleite en reposo del primero, y la pena, dolor o tristeza, que es el sufrimiento del segundo.

Según lo indicado, por tanto, del mismo modo que por el mal presente o futuro llega la tristeza o el miedo, podemos decir también que por el bien presente o futuro llega la alegría o la esperanza. De este modo, ser, bien, alegría y esperanza se alinean de un lado, en cuyo contrario se alienarían el no ser, el mal, la tristeza y la desesperación. En esta dualidad estarían comprendidas por tanto dos culturas que se contraponen constantemente a lo largo de la historia: una que pone sus anhelos en la parte del bien, y otra que los niega.

Conclusión

Tenemos, por tanto, expuestos los elementos principales de una comparación que puede establecerse en los siguientes términos: de un lado, tenemos el ser y el bien como principios ontológicos, con su correspondiente horizonte donde nace la alegría y la esperanza. Por otro lado, tenemos la filosofía que postula el no ser o la nada también como principios, en cuyo horizonte se gesta el miedo, la angustia, la tristeza y la desesperación, elementos que poníamos como característicos de nuestra sociedad. Pero tomando el ser como principio y no encontrando un lugar para el mal, no ha de ser ninguna novedad que lo encontremos tomando el no ser como principio. Ser y bien se relacionan con la esperanza de manera tan necesaria como no ser y mal lo hacen con el miedo. Nuestra metafísica propugna lo primero, nuestra sociedad lo segundo.

Como conclusión, podemos utilizar el análisis efectuado hasta aquí para intentar poner un poco de luz en nuestra actual situación existencial de hombres que acaban de traspasar el umbral del tercer milenio. Decíamos con Heidegger que tenemos miedo de algo concreto, y que nos angustia en general una situación que no sabemos concretar, pero en el fondo se trata de una sensación que es muy aproximadamente la misma: una inseguridad constante ante el horizonte de lo que está por venir. Es característico de esta sensación el no querer mirar de cara a ese horizonte, el dilatar sin fin la tarea de intentar saber lo que puede esconder el futuro, por miedo a que no sea agradable. Es típico del tener miedo el permanecer inmóvil, o el distraerse para intentar alejarlo. De ahí que esa tarea reflexiva de intención aclaradora y liberadora – aquí, del miedo –, tan característica de la filosofía, se vea constantemente ahogada por el ruido y las distracciones, cuando la soledad y el silencio son condiciones de esa reflexión. Así que, a grandes trazos, tenemos miedo de filosofar porque tenemos miedo de asomarnos al futuro, porque tememos encontrar algo que nos asustará, como le ocurre al niño que temiendo el origen de un ruido tras la puerta o la ventana no se atreve a abrirlas. Sin embargo, lo mismo cuando somos niños que cuando somos adultos, sólo tememos a lo desconocido. Y lo desconocido da miedo sólo en tanto que nuestra imaginación pone en lo desconocido lo conocido que asusta, y no pone lo que no asusta. Pero si nada de lo que conocemos asusta (todo ente es por naturaleza bueno), lo lógico sería poner en lo desconocido el bien conocido, que no sólo no asusta sino que da confianza.

Sin duda lo futuro nos es también desconocido, y de ahí la posibilidad de nuestro miedo; pero con una metafísica del bien es posible abrir sin miedo la puerta a un futuro que ya no sólo no podemos temer sino que

debemos esperar confiada y alegremente, como el niño que abre con confianza y sin miedo su puerta cuando ha descubierto las precipitaciones de su imaginación.

Porque un Dios providente y bueno – y no su contrafigura – nos espera al final del camino.

[1] *S.Th.*, I, q. 5, a. 1 in c.

[2] Recordemos que *per-fecto* significa *acabado*, de *per-ficio* – y éste de *per-facio* – hacer por completo.

[3] Tomás de Aquino se refiere a todo lo nacido, generado o criado (*omnis natura*), como él mismo indica más adelante (*S.Th.*, I, q. 48, a. 1 in c, citado en nota 6).

[4] *S.Th.*, I, q. 5, a. 3, *sed contra*: "todo ente que no sea Dios es una criatura de Dios. Pero *toda criatura de Dios es buena*, como se dice en I Tim. 4, 4: pues Dios es máximamente bueno. Luego todo ente es bueno".

[5] *S.Th.*, I, q. 5, a. 3 ad 2m.

[6] *S.Th.*, I, q. 48, a. 1 in c.

[7] *S.Th.*, I, q. 48, a. 2 in c.

[8] *S.Th.*, I, q. 49, a. 1 in c.

[9] *Civitas Dei*, XI, 9 [PL 41, 325]: "Mali enim nulla natura est; sed amissio boni, mali nomen accepit". En las *Quaestiones disputatae. De malo* a. 1, Santo Tomás cita este pasaje diciendo: "Sed contra 1. Est quod Augustinus dicit XI *de Civit. Dei* [cap. IX], quod malum non est natura aliqua, sed defectus boni hoc nomen accepit".

[10] Heidegger, M., *¿Qué es metafísica?*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires 1974, p. 45. La traducción es de X. Zubiri, y fué publicada en *Cruz y raya*, 6 (1933). Se trata de una conferencia que dió Heidegger en Friburgo en 1929.

[11] "La angustia (*Angst*) hace patente la nada" (*ibid*., p. 47). Aunque con más extensión y rigor – pero con menos claridad –, en *Ser y tiempo* (1927) se desarrollan los mismos puntos (cap. VI, párr. 40 y 41). También en su divulgativa *Carta sobre el humanismo* explica la proximidad del *no* (*nicht*) de la negación con la afirmación de *la nada* (*das Nichts*) (*Lettre sur l'humanisme*, edición bilingüe de Roger Mounier, Aubier-Montaigne, Paris 1964, p. 158).

[12] *S.Th.*, I-II, q. 42, a. 1 in c.

[13] No será preciso insistir en que ese mal no será sino una privación de un bien y que, por tanto, por eso temeremos; de modo que el amor al bien que podemos perder será la causa de nuestro miedo. Cf. *S.Th.*, I-II, q. 43, a. 1 in c.

[14] *S.Th.*, I-II, q. 41, a. 1 in c, repetido en q. 42, a. 3 ad 2m.

[15] Santo Tomás identifica *tristeza* y *dolor* al enunciar todos los artículos del 35 a 39 de la I-II, basándose en que "la tristeza es una especie [interior] del dolor, como la alegría lo es del placer" (*S.Th.*, I-II, q. 35, a. 2 in c).

[16] *S.Th.*, I-II, q. 42, a. 3 in c.

[17] Al buscar el bien, la esperanza se relaciona estrechamente con el amor, pues "no hay esperanza sino del bien deseado y amado" (*S.Th.*, I-II, q. 40, a. 7 in c), y así "la esperanza es causada por el amor" (*ibid*.).

[18] *S.Th.*, I-II, q. 25, a. 3 in c.

EL "PROYECTO HOMBRE MODERNO" Y EL URGENTE RETORNO AL *ACTUS ESSENDI*

FAUSTINO RUIZ CEREZO

From the 16th to the 19th century, from Descartes to Nietzsche, the Philosophy of Immanence created a new theoretical conception about man whose outcome in practice, in real life, for society and for individual people obtained its tragic epiphany in the course of the 20th century. Nietzsche was the great and the lonely prophet of this anthropological tragedy, and at the same time, the priest of the new religion, whose prayer was the Death of God and the Creation of a Super-Man. In view of this agonizing situation, the return to the position of the Ancients and of the Christian Philosophers, particularly to the Metaphysics of Person developed by Saint Thomas Aquinas, is today an urgent task for anyone who wants to recover the dignity of the human person and the 'resurrection' of God in man's conscience in this brand new century.

1. El Proyecto Hombre Moderno

El siglo XX acaba de terminar, y el nuevo siglo, celebrado anticipadamente, y tan esperado con optimismo por muchos, ha dado sus primeros pasos en clara continuidad con los principios filosóficos que han gobernado a los hombres desde el nacimiento de la Edad Moderna.

Aunque parece que Platón perdió la esperanza de poner en práctica su Estado Ideal gobernado por la elite de los Filósofos[1] – y a partir de ahí no ha dejado de calificarse de utópica su concepción política[2] –, sin embargo, no por ello deja de impresionar la intuición platónica acerca de que las ideas, y sus portadores los filósofos, son los que, se acepte o no, realmente gobiernan al mundo. Así fue, así es, y parece que así será. Es decir, la actividad teorética precede a la actividad práctica, aún en el específico caso que se piense que la actividad práctica precede a la teórica. La esencia del mito de la Caverna queda clara y sucintamente expresada si se afirma que los filósofos, y solamente ellos, son capaces de contemplar las ideas y, una vez

contempladas, deben regresar al mundo sensible para gobernar según el criterio del mundo ideal y anunciar la Justicia, la Verdad y el Bien a los hombres que viven bajo el conocimiento de las sombras:

> Es, pues, labor nuestra – dije yo –, labor de los fundadores, el obligar a las mejores naturalezas a que lleguen al conocimiento del cual decíamos antes que era el más excelso, y vean el bien y verifiquen la ascensión aquella; y una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora les está permitido. – Qué es ello? – Que se queden allí – dije – y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco que éstos valgan.[3]

Por lo demás, si en cada persona humana el pensamiento de una acción preside y precede la ejecución de la misma, y se tilda de *insensato* e *irracional* al que así no procede, no ha de extrañarnos, por lo tanto, que el pensamiento por el que se rigen los principios del gobierno de una sociedad cualquiera, y de la sociedad en general, presida y preceda, de igual modo, a la puesta en práctica de dicho pensamiento. Otra, por lo demás, de las intuitivas y geniales afirmaciones que fundamentan el diálogo platónico de *La República*: no tanto porque aquí se admita como cierta la analogía entre la estructura tripartita del alma humana, y la estructura tripartita de la realidad social, sino por la utilización, para explicar la naturaleza de la sociedad, del símil con la naturaleza del hombre.

Por último, que los que se dedican a la noble actividad de la Filosofía siempre son pocos en comparación con el resto de los ciudadanos que han de ser gobernados por este grupo "aristocrático" (el poder en manos de los mejores, los Filósofos Guardianes de *La República*), es decir, que unos pocos son los que piensan y gobiernan, y muchos los que son gobernados y no piensan y viven prisioneros en el mundo de las sombras, es otra de las afirmaciones fundamentales de la Teoría Política de Platón, reflejadas en *La República*, que han resistido el paso del tiempo, y que, por paradójico que resulte, hoy día, en pleno apogeo de la defensa de la Democracia como forma de gobierno, tiene para el pensar teórico una *más que preocupante actualidad*. Atribuyendo el nombre de *Sistema* a todo el resultado de la Filosofía de la Inmanencia, el autor de un reciente e importantísimo ensayo teológico sobre el Amor hace un certero análisis sobre la situación del mundo actual en torno a la facultad de pensar:

> Es preciso reconocer que, pese a la Democracia, reconocida unánimemente como panacea universal, y a las Declaraciones de los Derechos Humanos, es difícil encontrar situaciones, dentro de la

> historia de la Humanidad, tan privadas de libertades como ahora. Una de las cuales es precisamente la del derecho a la información. Pues si bien, de una parte, no ha existido jamás tan impresionante inflación de información como ahora, tampoco hasta este momento había puesto la técnica en manos del Sistema tan abundante riqueza de medios para engañar a las gentes... El Sistema ha trabajado inteligentemente para convencerlo de lo contrario, hasta el punto de que puede decirse, sin vacilación alguna, que ha logrado un considerable éxito en la tarea. La configuración del entramado de la vida moderna, y los hechos consiguientes, son demasiado patentes para quien no cierre voluntariamente los ojos a la luz de la verdad.[4]

Para no caer en la tentación de creer que estas afirmaciones son interpretaciones subjetivas de un modo de ver los acontecimiento actuales por parte de un autor cristiano en torno a la masiva e interesada atrofia de la facultad de pensar, vamos a ceder la palabra a un filósofo, nada cristiano, cuya real locura no le impedía llevar a cabo hirientes análisis sociales:

> La degeneración global del hombre, hasta rebajarse a aquello que hoy les parece a los cretinos y majaderos socialistas su "hombre del futuro" – su ideal! –, esa degeneración y empequeñecimiento del hombre en completo animal de rebaño (o, como ellos dicen, en hombre de la 'sociedad libre'), esa animalización del hombre hasta convertirse en animal enano dotado de igualdad de derechos y exigencias, eso es posible, ¡no hay duda! Quien ha pensado alguna vez hasta el final esa posibilidad, conoce una náusea más que los otros hombres – ¡y tal vez también una nueva tarea![5]

Se han hecho estas consideraciones iniciales para afirmar ahora que la reflexión sobre el hombre ha sido la constante filosófica que de un modo general ha presidido el espíritu de la Filosofía Moderna y Contemporánea; y la política, como ciencia del gobierno de las naciones, ha basado su norma de actuación a partir de esa reflexión filosófica. Se entiende por esta filosofía la que se inicia con el principio de Descartes, *cogito, ergo sum*, y aunque no es un "inicio radical" – sin génesis – en Filosofía, pues fue precedido y hunde sus raíces en toda la reflexión de la Escolástica decadente,[6] es, sin embargo, un "radical inicio", en tanto sirve de principio y fundamento de toda la filosofía posterior.[7] Si quisiéramos hilar más fino sobre el prioritario tema de reflexión moderno y contemporáneo, habría que decir que, más que sobre el hombre en general, se ha tomado un interés, primero, por el sujeto en su actividad cognoscitiva,[8] y después, por el sujeto en su actividad volitiva. Nada tiene de particular, entonces, el hecho de que haya

sido el sujeto humano el tema principal sobre el que giran todos los demás objetos de reflexión propios de la filosofía, si el "radical inicio" y el fundamento del que no se puede dudar es puesto en un acto, libremente querido, de la actividad de pensar exclusiva del hombre.

La posición del *cogito, ergo sum* en el principio primero de la constitución de la Filosofía Moderna, es decir, la "opción intelectual" de la que hablaba el profesor Cardona[9] por la que el sujeto humano decide poner su actividad de pensar como fundamento del ser, lleva, en sí misma encerrada, unas consecuencias que no solamente escaparon a Descartes, sino que fueron constituyendo escalonadamente los distintos sistemas filosóficos hasta finales del s. XIX, dando como resultado lo que aquí hemos convenido en llamar "Proyecto Hombre Moderno". Desde ese principio fundacional del pensamiento, a cuya base hay, repitámoslo, una *opción voluntaria* – un querer poner el ser desde el pensar –, hasta la proclamación de Nietzsche de la Voluntad de Poder y del "Super-hombre", sólo existe un recorrido lógico-ontológico cuya total epifanía dependió de la coherencia interna en el pensamiento de cada escalón. Escuchemos un interesantísimo texto de Heidegger, de su obra *Nietzsche*, que aparece en el fino análisis del profesor Cardona y que encierra todo el proceso de la Filosofía Moderna y Contemporánea:

> En el comienzo de la Filosofía moderna se encuentra la proposición de Descartes: *ego cogito, ergo sum*, "yo pienso, luego yo soy". Toda conciencia de cosas y del ente en su totalidad se ve llevada a la conciencia de sí mismo del sujeto humano en cuanto fundamento inquebrantable de toda certeza. En la época posterior, la realidad de lo real se determina ya en cuanto objetividad, es decir, una cosa tal conocida por el sujeto y para éste, en cuanto que es el que lo ha proyectado y propuesto. La realidad de lo real es lo representado por el sujeto representándolo para sí mismo. La doctrina de Nietzsche, que hace de todo lo que es y de su manera de ser "la propiedad y el producto del hombre", no hace otra cosa que desarrollar hasta el extremo esta doctrina de Descartes, según la cual toda verdad se ve re-fundada sobre la certeza de sí mismo del sujeto humano.[10]

El proceso duró tres siglos y medio y la antropología se convirtió, en el transcurso de ese periodo, en la Filosofía Primera. El siglo XX añadió, a estos tres siglos y medio, la realización práctica del completo "Proyecto Hombre Moderno", la exitosa puesta en escena de una real tragedia.[11]

Desde Kant, a partir tanto de la *Crítica de la Razón Pura* como de la *Crítica de la Razón Práctica*, con más claridad que antes, parten dos líne-

as paralelas de pensamiento, centradas en las antiguas y poderosas facultades humanas, la del entendimiento y la de la voluntad, que desembocarán en la exaltación "redentora" de cada una de ellas, asumiendo, en su campo propio, el papel que en la Filosofía Medieval se reservaba para el Dios Creador: la *Conciencia Absoluta* en el Idealismo alemán, y la *Voluntad de Poder* de Nietzsche.

2. La Pregunta Paradójica

No es este el momento para exponer todo el histórico desarrollo que la fuerza del *cogito* cartesiano tenía embrionariamente,[12] pero era necesario afirmar aquí este progresivo interés por el hombre que ha tenido la Filosofía de la Inmanencia para comprobar, a simple vista, lo paradójico que resulta ese interés y esa preocupación constante por el hombre, con las atrocidades que al mismo tiempo se han cometido en el orden práctico contra él.

El siglo XX, del cual se ha dicho antes que en su acontecer, históricamente, se puso en práctica las conclusiones de ese proceso de Inmanencia ya completado, es decir, el "Proyecto Hombre Moderno", ha sido el siglo de dos guerras mundiales y de incontables conflictos con un alto costo de vidas humanas; ha sido además el siglo de las depuraciones masivas realizadas cínicamente en pro del bien de la Humanidad y con el escondido consentimiento de los Benefactores del Orden Político; el siglo de la técnica, sin precedentes en su conquista del progreso, y sin precedentes, al mismo tiempo, en la capacidad de convertir al hombre en una máquina programada; el siglo de los derechos humanos, proclamados por cualquiera que anhele obtener la aceptación general, y el siglo de la exigencia para que sean respetados; y sin embargo, entre los mismos que proclaman, se han encontrado sus principales transgresores: ellos han sido verdugos encubiertos de tanta violación de los Derechos Humanos; el siglo en que la medicina busca prolongar la vida y mejorar la salud, en plena continuidad con el juramento hipocrático, mientras que, como sucedió con la tela de Penélope, los hombres planifican cómo acortarla, bien a sus prójimos (aborto), bien a sí mismos (suicidio y su versión eufemística, la eutanasia), bien a los demás (terrorismo y guerras) en la más absoluta amoralidad; el siglo en que el hombre se ha convertido en un conejillo de indias o ratón de laboratorio mediante la manipulación genética para alcanzar el supremo y confortable fin de la vida moderna y su religión universal – el culto al dios cuerpo –, determinado este nuevo Baal por los que tiene el Poder; el siglo de la conciencia gene-

ralizada de la necesidad del egoísmo de la Humanidad como norma fundamental de la ética colectiva, la única aceptada por el Sistema, maquillado ese egoísmo, por supuesto, con palabras biensonantes: opción por los pobres, solidaridad para los que sufren y eliminación a toda costa del sufrimiento; vivir bien ahora los ya nacidos, y calcular matemáticamente el número de los que pueden nacer sin que molesten nuestro bienestar, pacificando los remordimientos de conciencia con la peregrina idea de que los recursos de la Tierra se pueden terminar; el siglo en que todo es ciencia matemática, cálculo, estadística, y no hay lugar ni siquiera para las que en el s. XIX denominaban Ciencias del Espíritu… Y tantas otras derivaciones en el campo de la técnica, de las artes, de la ética, y de toda la cultura en general, que han comprometido la verdadera naturaleza del hombre.[13] El hombre se ha convertido, esta vez de verdad y desconocemos todavía hasta qué grado de verdad puede alcanzar esta afirmación, en un "lobo para el hombre".

No obstante, la pregunta que se cierne tenebrosamente sobre nuestras mentes es la siguiente: ¿resulta esto paradójico con el interés mostrado por la Filosofía Moderna acerca del hombre? Heidegger, un autor nada sospechoso con lo que podría ser una Filosofía Cristiana fundada en los principios aristotélico-tomistas, destacaba esta incertidumbre y estas sombras que sobre los hombres se ciernen en nuestra época:

> En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época hasta la fecha ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual.[14]

Fijémonos, además, que paralelamente a este proceso – para los más profundos, causalmente – mediante el cual el hombre se otorgó a sí mismo el poder de establecer lo real – la Voluntad de Poder de la que hablará Nietzsche –, se fue dando una progresiva y lógica pérdida de la idea de un Dios Trascendente y Creador,[15] Ser Absoluto, Causa del ser participado de la criatura, hasta llegar al grito "¡Dios ha muerto!" cuyo eco, en vez de perder intensidad con el tiempo, sigue sonando, cada día con más fuerza, en la vida práctica de una gran muchedumbre.

De un modo más claro: toda la Filosofía Moderna y Contemporánea, fundamentada en el "cogito" ha sido un furibundo ataque contra el Dios cristiano, de una manera insospechada en el punto de partida, e intencio-

nalmente planificado en sus momentos finales. Para Descartes la idea de Dios era una exigencia que pedía la misma presencia de las ideas innatas en su alma; Kant lo mantiene como mero postulado, como "un debe existir un Ser Supremo, pero mi conocimiento es incapaz de alcanzarlo"; y Nietzsche se goza, en su ingenua y loca creencia, de haber asestado el golpe mortal: ¡Dios ha muerto! ¡Qué moderados y recatados para Nietzsche son Descartes y Kant! En palabras de Feuerbach, más que el Dios Cristiano que empezó a concebirse a partir de la Reforma, el Dios que en realidad estorbaba a la Filosofía Moderna del "cogito" era el Dios Católico, pilar fundamental de la Filosofía Cristiana y del desarrollo del pensamiento en la Edad Media:

> La misión de la edad moderna ha sido la realización y humanización de Dios – la transformación y disolución de la teología en Antropología –. La forma religiosa o práctica de esta humanización ha sido el protestantismo. El Dios, que es hombre, por tanto el Dios humano: Cristo – sólo éste es el Dios del Protestantismo –. El protestantismo no se preocupa, como el catolicismo, de lo que Dios es en sí mismo, sino solamente de lo que es para los hombres: en consecuencia ya no tiene una tendencia especulativa o contemplativa como aquél, ya no es teología – es esencialmente solo cristología, es decir, antropología religiosa –.[16]

Y estas consideraciones de Feuerbach, relativas a la *misión* que tomó para sí la Filosofía Moderna con plena conciencia en sus últimos exponentes, en nada difieren de las que A. Gálvez hace respecto de la situación actual de gran parte de la Teología Católica, excepción hecha de los puntos de vista opuestos de los que ambos autores parten. Para aquél, la teología necesariamente ha de ser antropología, a saber, lo que Dios es para el hombre; por el contrario, para este último, la antropología necesariamente ha de ser teología, a saber, lo que el hombre es para Dios. Pero para ambos, el resultado obtenido en el desarrollo de este proceso era, por un lado, reducir todo lo real a lo que puede ser conocido por el hombre, o a lo que puede ser deseado, y, por otro lado, transformar la teología, la reflexión sobre Dios en sí mismo, en antropología. Y según la opinión de A. Gálvez, la teología actual es un espejo de aquella planificación, como se manifiesta en la crítica irónica del siguiente texto:

> Si al hombre de hoy solamente le interesa un Dios-para-el-hombre, la consecuencia a la que se llega es la de poner el acento más en la antropología que en la teología… Rescatando así la problemática teológica del ámbito difuminado, etéreo y poco tangible, de lo sobrenatural y una vez centrada en el más real y científico de lo

> natural, la Pastoral (bien asesorada ahora por las ciencias *humanas*) ha adquirido definitivamente un carácter serio. Por fin ha caído en la cuenta la teología de que, mientras que Dios es un simple tema objeto de discusiones y piruetas especulativas, el hombre en cambio es un ser que está ahí, con toda la desnuda y punzante acrimonia de sus problemas reales y candentes. Y así como los primeros filósofos marxistas vieron la necesidad de convertir la filosofía en acción práctica, de igual manera, y siguiendo el mismo camino, bastantes teólogos modernos han comprendido la urgencia de que la teología aborde por fin los problemas reales, aunque entendiendo por tales aquellos que giran exclusivamente en torno al hombre.[17]

3. Nietzsche

Para dar una cabal respuesta a la inquietante y tenebrosa pregunta, de carácter moral, que se cernía sobre nosotros, sobre la culpabilidad o inocencia de ese "Proyecto Hombre Moderno", cuya génesis da lugar al inicio de la Filosofía Moderna, en relación a las atrocidades cometidas contra el hombre individual contemporáneo, no hay nada más que detenerse en Nietzsche. Detenerse exclusivamente para meditar el pensamiento de aquel "inmoralista" que exprimió hasta la última gota las consecuencias que se encontraban de modo germinal en el *cogito, ergo sum*. La Filosofía de la Inmanencia culmina con el grito nietzscheano "¡Dios ha muerto! ¡Ahora queremos que viva el Superhombre!": "¡Bien, adelante, hombres superiores! Ahora ya la montaña del porvenir humano va a dar a luz. Dios ha muerto: ahora nosotros queremos que viva el Superhombre".[18]

El fundamento de todo lo real, la consistencia de la creación mediante la presencia de un Ser por Sí, Dios, ha desaparecido y Nietzsche pregona el nacimiento de una época de tinieblas donde todo queda medido por la Voluntad de Poder. Esta es, a partir de Nietzsche, el nuevo criterio que fundamenta toda la existencia. La muerte de Dios ha provocado consigo una serie de destrucciones, especialmente la del hombre y la de la moral, cuyos límites no se han manifestado todavía, pero que son percibidos por la clarividente inteligencia de Nietzsche que se regocija en la llegada de esta nueva aurora:

> El más importante de los acontecimientos recientes, "la muerte de Dios"; el hecho de que se haya quebrantado la fe en el Dios Cristiano, empieza ya a proyectar sobre Europa sus primeras sombras.[19]

Nietzsche es un profeta, el profeta de las tinieblas, y el adivino de la lógica del terror. Probablemente su locura y el trágico final de su vida no fue sino la consecuencia de experimentar en sí mismo y, gustosamente, lo que nadie había percibido con tanta claridad sobre la tragedia que llevaba el acto fundacional de la Filosofía Moderna de "querer poner el pensar humano como fundamento del ser":

> Esa larga serie de demoliciones, de destrucciones, de ruinas y derrumbamientos que tenemos en perspectiva, ¿quién podría adivinarla hoy en grado suficiente para ser el iniciador y el adivino de esta enorme lógica del terror, el profeta de una tiniebla y de una oscuridad tales que probablemente jamás tuvieron par en la tierra? Nosotros mismos, nosotros, adivinos de nacimiento, que estamos como al acecho en las alturas plantados entre el ayer y el mañana; nosotros, primogénitos del siglo futuro, que deberíamos percibir ya las sombras que Europa va a proyectar, ¿cómo es que esperamos sin verdadero interés, y sobre todo sin cuidado ni temor, la venida de ese eclipse? ¿Estaremos tal vez demasiado dominados aún por las primeras consecuencias de tal acontecimiento?[20]

Las masas no están conscientes de este acontecimiento y solamente los *espíritus libres* pueden percibir los peligros que se atisban en el horizonte. En realidad, la masa concebida como un organismo colectivo, ha sido preparada para no hacer uso activo de su capacidad de pensar y es, por ello, incapaz de comprender la verdadera idea que gobierna y dirige los pasos del hombre moderno:

> Hasta puede decirse que el acontecimiento es demasiado grande, demasiado lejano, demasiado apartado de la comprensión de todo el mundo para que puede causar extrañeza que no haya hecho ruido la noticia; y que las masas no se den cuenta de ella, ni puedan saber lo que se hundirá por haber sido minada esa fe.[21]

El atractivo terror que experimenta el lector de Nietzsche llega a su punto culminante cuando observa cómo, a pesar de percibir en el futuro sombras, tinieblas y peligros sin comparación alguna en la historia anterior, la risa histérica de Nietzsche se acrecienta y se apodera de él un sentimiento de grata complacencia. Ni siquiera el presentimiento de que la humanidad pueda perecer es capaz de hacer reflexionar a Nietzsche a abandonar las verdaderas causas de esta destrucción, a saber, la posición de la Voluntad del Hombre como medida de lo que es:

> Viene el tiempo en que deberemos pagar por haber sido cristianos durante dos mil años: perdemos el peso que nos permitía vivir, –

> conocemos un tiempo en que ya no se sabrá desde dónde y hacia dónde dirigirnos –.[22]
>
> ... ¡Nosotros hacemos una experiencia con la verdad! ¡Quizá la humanidad va a perecer! ¡Pues sea![23]
>
> ... El pensamiento es para muchos una carga – para mí, en mis días felices, una fiesta y una orgía –.[24]

El resultado de esta tragedia a la que se dirige el hombre es la soledad, aquella que es compañera del odio y del desamor. Nietzsche se siente sólo, con esa soledad que produce en el hombre el rechazo voluntario y consciente de Dios, y consiguientemente, la incomunicación entre los hombres: "Con frecuencia, salto escalones cuando subo, cosa que los escalones no me perdonan. Ya arriba, me encuentro siempre solo. Nadie me habla. El frío de la soledad me hace tiritar".[25]

Esos escalones son los filósofos anteriores a él que no han sido capaces de aceptar las consecuencias del *cogito*. Se revela contra Kant, contra Feuerbach, contra Marx, contra la Filosofía idealista alemana; pero también son objeto de su acerba crítica los pensamientos morales de Sócrates y Platón.

Su rebeldía se convierte en insolencia, y no siente remordimiento alguno por romper con el peso de la tradición. Si no nos dejamos convencer por la magia del cultivado estilo de Nietzsche y de la fuerza de su palabra, podemos captar en el siguiente texto el orgullo que presidía su pensamiento:

> La verdad es que yo he salido de la casa de los sabios dando un portazo. Bastante tiempo estuvo sentada a su mesa mi alma hambrienta. Amo la libertad y el aire de la tierra fresca; y me gusta más dormirme sobre pieles de bueyes que en los honores y dignidades de los sabios. Estoy demasiado consumido por mis propios pensamientos; a menudo me falta la respiración; y entonces necesito buscar el aire libre, y salir de todos los cuartos empolvados.[26]

Por lo tanto, volvamos de nuevo a esa inquietante y tenebrosa pregunta que antes nos planteábamos: ¿resulta lógica o resulta paradójica la conexión que hay entre la filosofía del "Proyecto Hombre Moderno", y la posterior sucesión histórica de los hechos contemporáneos? Definitivamente, la posición del *cogito* ha conducido con toda lógica y coherencia interna a la elaboración del "Proyecto Hombre Moderno", y con la lógica con la que en el transcurrir de tres siglos y medio se desarrolló hasta adquirir esa virulencia que se da en Nietzsche, con esa misma lógica se dio también su puesta en práctica en todo el s. XX. "Lo que cuento – decía este profeta del terror – es la historia de los dos próximos siglos",[27] y por trágicas que parezcan

estas palabras, no cabe duda de su parcial cumplimiento en lo que respecta al último siglo vivido.[28]

De nuevo, para no caer en la tentación de pensar que esto es una opinión parcial que sobre el futuro próximo se elabora desde el punto de vista de un filósofo nada cristiano, se ha de traer a colación ahora los análisis, y sus posibles consecuencias, que desde el campo del pensamiento católico se ciernen sobre el siglo presente. En una perspectiva diametralmente opuesta, es decir, profundamente cristiana, dejando siempre la puerta abierta a lo que constituye "la esperanza cristiana" y la confianza en la Providencia, la previsión que sobre el futuro próximo del hombre y la sociedad hace A. Gálvez, no dista mucho de las profecías anteriores. Detengámonos también para meditar en este texto puesto que resume, desde la perspectiva de un pensador católico, la radiografía hecha aquí por Nietzsche del hombre moderno. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la diferencia entre un análisis y otro, viene dada por un sentimiento de profundo dolor que se apodera del pensador católico ocasionado por la tragedia actual del hombre y su futuro, frente a la complacencia en el terror y el esquizofrénico deseo de que esa tragedia suceda, propia y exclusiva del filósofo alemán:

> El sentimiento de soledad experimentado por el discípulo de Jesucristo está destinado a hacerse cada vez más intenso, a medida sobre todo que avanzan los tiempos en los que va a finalizar el s. XX y comenzar el XXI. Lo que vaya a suceder después solo Dios lo sabe, aunque los síntomas de descristianización y de paganización progresivas son bastante inequívocos. Se hace cada vez más patente que la contienda acerca de los valores se va apagando, hasta el punto incluso de parecer próxima a terminarse. El pensamiento de las masas (o quizá habrá que decir la falta de pensamiento), bien manejado por un Sistema que sabe utilizar los medios de comunicación, se hace cada vez más uniforme a medida que se difuminan las voces de los que se oponen. El antiguo orden de valores cristiano – incluidos también los de la ética natural precristiana – apenas si subsiste en una época que puede calificarse como postcristiana; o en realidad más bien habría que decir que agoniza, aunque no parece probable que el Sistema permita que tal cosa se proclame claramente.[29]

Todo parece indicar que la Filosofía de la Inmanencia ha conducido, contra sus iniciales propósitos, a un grave deterioro de la idea de hombre, o más directamente, de la idea de persona humana y, al mismo tiempo, al sentido de una Trascendencia; y en ese persistente principio de hacer depender todo de la *irracional* Voluntad de Poder ha arrastrado consigo una

serie de consecuencias prácticas, cuya virulencia no es todavía imaginable, como si estuviéramos asistiendo al extremo más radical y opuesto de lo que significa el hombre cristiano. Con toda razón decía Nietzsche que "lo contrario del Superhombre es el último hombre: yo he creado a uno y a otro al mismo tiempo".[30] Y si alguien todavía tuviera dudas respecto de las verdaderas intenciones de la Filosofía Moderna, recurra a este nuevo, y último texto de Nietzsche:

> ¿Qué es, pues, lo que la filosofía moderna entera hace en el fondo? Desde Descartes – y ciertamente más a pesar de él que con él como precedente – todos los filósofos, bajo la apariencia de realizar una crítica del concepto de sujeto y predicado, cometen un atentado contra el viejo concepto de alma – es decir, un atentado contra el presupuesto fundamental de la doctrina cristiana –. La filosofía moderna, por ser un escepticismo gnoseológico, es – de una manera oculta o declarada – anticristiana: aunque en modo alguno sea antirreligiosa, quede dicho esto para oídos más sutiles.[31]

4. El Retorno al Ser

Por todo esto, antes de que el hombre culmine su lenta agonía en una odiosa muerte por desesperación, queda todavía, como Sócrates decía en el diálogo *Fedón* hablando del tema de la inmortalidad, una bella esperanza.[32] Y para la Filosofía Cristiana, la que vive en una "admirable conexión" con la Revelación de Cristo, la esperanza está íntimamente incrustada en aquélla otra virtud, la fortaleza, que nos lleva a resistir en el bien.[33]

Probablemente haya llegado el momento de reflexionar sobre la prioridad del ser respecto del pensar, y del Ser en sí, Dios, respecto del pensar humano y de la voluntad humana. Quizá sea este el tiempo de proclamar, por los que han mantenido su libertad de pensar con independencia del Sistema, que sólo *la verdad, y el amor a ella, nos hace libres,* mientras que la posesión del error esclaviza, y, además, empobrece nuestra de por sí ya débil facultad de pensar, provocando un exacerbado individualismo en la verdad. Ya no existe la verdad, sino *mi verdad* que es muy diferente de *tu verdad*.[34] Un tiempo en el que el hombre sea capaz de comprender que el primigenio y fundacional Acto de la Creación, por el que se constituye el ser participado *ex nihilo*, es a la vez, y en plena unidad ontológica, un Acto supremo de Amor, de un Amor Infinito cuya desbordante Potencia nunca cesa de comunicarse a las criaturas en la misma proporción en que les hace

partícipes del ser y les mantiene en el ser. La hora y el momento crucial para que el hombre descubra *su puesto en el mundo*, su dignidad, no en sus potencias operativas del entendimiento ni de la voluntad, cuyas radicales expresiones condujeron, respectivamente, a la Conciencia Absoluta del idealismo alemán, y la Voluntad de Poder, sino en su rango ontológico de persona, en *su excelencia en el ser participado* respecto de toda criatura material, en su potencia de amar, potencia activa del ser participado, "alguien delante de Dios",[35] libremente decidido así por su Creador.

Quizá sea el tiempo de reconocer humildemente que el camino recorrido por la Inmanencia y el *cogito* de Descartes, no ha sido un buen camino para el hombre y que la otra vía, la de los antiguos y los medievales, con Santo Tomás de Aquino a la cabeza, la del acto de ser como principio de todos los demás actos,[36] era la acertada. Quizá haya llegado el momento de volver a llamar a *la puerta de los sabios* y, con los ojos hacia el suelo, pedir perdón por haber salido dando un portazo. La hora de leer lo que los antiguos reflexionaron sobre el hombre, sin la ayuda del Cristianismo, en obras tan llenas de emoción como el *Fedón*, el *Banquete*, y el *Fedro* de Platón, y tan penetrantes como la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. E, incuestionablemente, la hora de leer el pensamiento racional que surgió a la Luz de la Revelación de Cristo, *Ecce Homo*, en sus vitales consideraciones sobre la realidad del hombre.[37] Y entre estas obras, una de rigurosa elaboración, las *Quaestiones Disputate de Anima* de Santo Tomás de Aquino.

Quizá estemos todavía a tiempo de asistir a una nueva Edad del Mundo. La Edad de los que volvieron a creer en el Amor y en la capacidad de amar del hombre; la de aquéllos cuyas drásticas resoluciones sacaron al hombre de su agónica postración; la de quiénes devolvieron a la persona humana su dignidad ontológica en una especie de hallazgo arqueológico del acto de ser participado, cubierto éste por tres siglos de ensimismamiento especulativo, de un *regressus ad infinitum*, en la conciencia de la conciencia humana, encadenada a una esclavizante Voluntad de Poder:

> En la nueva Edad del mundo volverá la Iglesia a hablar del amor. Y aparecerán de nuevo los santos, los poetas, los soñadores, los olvidados de sí mismos, los pobres y todos los demás verdaderos amadores. Será la nueva Edad en la que los hombres, cansados de hablar entre sí y consigo mismos, volverán otra vez a hablar con Dios. La vida habrá encontrado su sentido, y el mundo recordará, por fin, aquello para lo que fue creado. Entonces la esposa volverá a oír la voz del Esposo, y reanudará con Él su diálogo de amor. Mientras que las otras cosas creadas, gozosas y envidiosas a la vez,

entonarán un cántico que a algunos parecerá queja amorosa y a otros un himno de alabanza:

En el hablar callado
de la noche serena, las estrellas
quejáronse al Amado:
que quiso hacerlas bellas,
pero nunca morir de amor por ellas.[38]

[1] Platón, *República*, 472 d: "Nosotros estamos empeñados en la construcción verbal del modelo de una ciudad buena". Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por J.M. Pabón y M.F. Galiano, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1981, 3 vols.

[2] La bibliografía sobre el tema de si Platón creyó en que era posible poner en práctica su teoría Política pese al fracaso de Sicilia o no, es abundantísima: entre los que niegan el carácter práctico, J.H. Randall, *Plato, Dramatist of the Life of Reason*, Nueva York 1970, p. 162 ss.; W. Jaeger, *Paideia: The Ideas of Greek Culture*, Oxford 1945, II, cap. 9, p. 576; L. Versényi, "Plato and his Liberal Opponents", *Philosophy*, 1971, pp. 222-237. Entre los que piensan que Platón creía en su posibilidad fáctica, K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. I, *The Spell of Plato*, Londres 1966, p. 153; R.H.S. Crossman, *Plato Today*, Londres 1937; F.M. Cornford, *The Unwritten Philosophy*, Cambridge 1950.

[3] Platón, *República*, 519, *op. cit.*

[4] A. Gálvez, *Comentarios al Cantar de los Cantares*, vol. II, Shoreless Lake Press, New Jersey 2000, p. 411.

[5] F.W. Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal. Preludio de una Filosofía del Futuro*, Alianza Editorial, Madrid 1979, traducción de A. Sánchez, a. 203. Cf. C. Cardona, *Olvido y Memoria del Ser*, Eunsa, Pamplona 1997, p. 191.

[6] E. Gilson, *Etudes sur le Rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*, J. Vrin, Madrid 1967.

[7] C. Cardona, *Metafísica de la Opción Intelectual*, Rialp, Madrid 1973.

[8] "En la Filosofía moderna el problema del alma va desapareciendo y cede el paso al de la "conciencia", poniéndose en dependencia de él". Cf. C. Fabro, *Introducción al Problema del Hombre*, Rialp, Madrid 1982, p. 280.

[9] C. Cardona, *Metafísica de la Opción Intelectual*, *op. cit.*

[10] M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, Neske, 1961, p. 129. Cf. C. Cardona, *Olvido y Memoria del Ser*, Eunsa, Pamplona 1997, pp. 246-247.

[11] Un interesantísimo estudio, fruto de una abnegada labor histórica y de un pensamiento integral, de la teoría sobre el hombre en el s. XIX, y su aplicación práctica en el XX, es el realizado por J.L. Comellas, *El Último Cambio de Siglo*, Ariel, Barcelona 2000.

[12] El mejor estudio de este tema es el realizado por C. Cardona, tanto en su obra *Metafísica de la Opción Intelectual*, *op. cit.*, como en la *Metafísica del Bien y del Mal*, Eunsa, Pamplona 1987, así como en su póstumo libro *Olvido y Memoria del Ser*, *op. cit.*, 1997.

[13] La obra del prestigioso historiador J.L. Comellas, *El Último Cambio de Siglo*, *op. cit.* es un profundo análisis, en todos los campos de la cultura, sobre lo sucedido en el periodo del s. XIX al s. XX. De igual modo, P. Johnson, *Tiempos Modernos*, *op. cit.*

[14] M. Heidegger, *Kant y el Problema de la Metafísica*, FCE, México 1954, p. 175.

[15] "Con los presupuestos de la inmanencia, Dios ha quedado excluido de la Filosofía". Cf. C. Cardona, *Olvido y Memoria del Ser*, *op. cit.*, p. 123.

[16] L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Anthropologischer Materialismus*, en Ausgewählte Schriften, I, ed. A. Schmidt, Frankfut am Main 1967, pp. 100-101. Cf. C. Cardona, *Olvido y Memoria del Ser*, *op. cit.*, p. 128.

[17] A. Gálvez, *Comentarios al Cantar de los Cantares*, vol. I, *op. cit.*, pp. 170-171.

[18] F.W. Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. IV parte, "Del Hombre Superior", § 2, Alianza Editorial, Madrid 1984. Introducción, traducción y notas por A. Sánchez. Cf. C. Cardona, *Olvido y Memoria del Ser*, *op. cit.*, p. 237.

[19] F.W. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, Alianza Editorial, Madrid 1977, § 15.

[20] F.W. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, *op. cit.*, § 343. Cf. C. Cardona, *Olvido y Memoria del Ser*, *op. cit.*, p. 175.

[21] F.W. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, *op. cit.*, § 15. Cf. C. Cardona, *Olvido y Memoria del Ser*, *op. cit.*, p. 174.

[22] F.W. Nietzsche, *La Voluntad de Poder*, n. 30, Obras Completas, vol. IX, Aguilar, Buenos Aires 1949. Cf. C. Cardona, *Olvido y Memoria del Ser*, p. 209.

[23] F.W. Nietzsche, en los proyectos de Zaratustra, según aparece en la obra de Heidegger, *Nietzsche*, *op. cit.*, I, 290. Cf. C. Cardona, *Olvido y Memoria del Ser*, *op. cit.*, p. 211.

[24] F.W. Nietzsche, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, München 1933, (XIV, 24). Cf. C. Cardona, *Olvido y Memoria del Ser*, *op. cit.*, p. 195.

[25] F.W. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, I, "Del Arbol de la Montaña", p. 73. Cf. C.Cardona, *Olvido y Memoria del Ser*, *op. cit.*, p. 179.

[26] F.W. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, II, "De los Doctos", p. 185. Cf. C. Cardona, *Olvido y Memoria del Ser*, *op. cit.*, p. 181.

[27] F.W. Nietzsche, *La Voluntad de Poder*, *op. cit.*, II, 52. Cf. C. Cardona, *Olvido y Memoria del Ser*, *op. cit.*, p. 238.

[28] "Nietzsche tiene la virtud de explicitar lo implícito, de desenmascarar lo enmascarado. Como es sabido, la táctica diabólica consiste en inducir primero al pecado como si fuese nada, y – lograda la seducción primera – hacer ver sin piedad el horror que resulta, para impedir toda salida, para inducir a la desesperación, que es lo que Kierkegaard llamaba la verdadera "enfermedad mortal"". Cf. C. Cardona, *Olvido y Memoria del Ser*, *op. cit.*, p. 245.

[29] A. Gálvez, *Comentarios al Cantar de los Cantares*, vol. II, pp. 409-410.

[30] F.W. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, *op. cit.*, XIV, 262. Cf. C. Cardona, *Olvido y Memoria del Ser*, *op. cit.*, p. 207.

[31] F.W. Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal*, *op. cit.*, a. 54, pp. 79-80. Cf. C. Cardona, *Olvido y Memoria del Ser*, *op. cit.*, p. 187.

[32] Platón, *Fedón*, *op. cit.*, 64 a.

[33] J. Aranguren, *Resistir en el Bien. Razones de la Virtud de la Fortaleza en Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2000.

[34] "Volverse de espaldas a la verdad no es otra cosa, por lo tanto, que volverse de espaldas a Dios, y viceversa. Eso explica el hecho de que cuando los hombres rechazan a Dios ya no reconocen la verdad, sino solamente su verdad, que es la que cada uno de ellos se fabrica para sí mismo. Realmente, si no hay más Dios que el hombre, es lógico que cada uno pueda fabricarse su propia verdad. Con lo cual se llega al subjetivismo moral de hoy, según el cual solamente es verdad aquello que cada uno decide por sí mismo. Dando un paso más, puesto que el pensamiento humano no puede escapar a las leyes de la pura lógica, se llega a una conclusión angustiosa: la de que ni siquiera eso puede ser una verdad para todos, sino solamente para aquél que así lo decida. Que es lo mismo que decir que no

existe la verdad como tal y que nadie puede pretender poseerla; un callejón sin salida al que ha ido a parar nuestro mundo". Cf. A. Gálvez, *El Amigo Inoportuno*, Shoreless Lake Press, New Jersey 1995, cap. II, "El Amor a la Verdad", p. 67.

[35] C. Cardona, *Metafísica del Bien y del Mal*, *op. cit.*, p. 73.

[36] "Primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitus virtualiter in se omnia praehabens, ut dicit Dionysius. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius". Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 5, ad. 1.

[37] "Con la ayuda de la Revelación, la metafísica natural llegó a Dios, al Dios personal, que es Amor. Y entonces se nos iluminó metafísicamente la creación entera, manifestando su íntima verdad. Y es entonces también cuando se llegó a la comprensión de la persona creada (que es mucho más que el fáctico *Dasein*), como participación del Acto Personal de Ser divino, y a Él referida. El hombre sabe ya con su inteligencia discursiva natural quién es, de dónde viene, a dónde va, y sabe que para "ir" debe querer: sabe que es una empresa de retorno confiada a su libertad". Cf. C. Cardona, *Olvido y Memoria del Ser*, *op. cit.*, p. 160.

[38] A. Gálvez, *Comentarios al Cantar de los Cantares*, vol. I, *op. cit.*, p. 141.

AMOR DIVINO – AMOR HUMANO
REFLEXIONES DESDE EL HUMANISMO CRISTIANO SOBRE LA FAMILIA

MARÍA LACALLE NORIEGA

The article reflects on the importance of family – understood as the union of man and woman that gives life and unity to children – in spite of the crises and assaults that this natural institution undergoes today. Human family is related to Divine Family – the Trinitarian Mystery – from whose Love it derives its own reality and consistency. From this point of view the roles of children and parents and their final human and transcendental meanings are analysed. The article concludes with the need to recover a human conception of family based on the correct conception of God's Love.

Una de las características de la postmodernidad es el rechazo de Dios. El hombre postmoderno ha desterrado a Dios, ha decidido construir su vida de espaldas a Dios, como si Dios no fuera más que un estorbo y una cortapisa a su libertad y a su felicidad. Debido a este rechazo, el hombre ha quedado como perdido, desconcertado. No sabe nada. No puede responder a ninguna de las preguntas fundamentales sobre el ser humano. Nada tiene sentido. Y no es feliz.

¿Por qué se ha producido este rechazo? Se podrían apuntar múltiples causas: filosóficas, ideológicas, políticas, económicas, incluso eclesiales. Todas ellas han contribuido, en mayor o menor medida, a alejar al hombre de Dios. Sin embargo, es preciso reparar en una causa de esta crisis religiosa que tiene una enorme importancia, y de la que se habla poco. Se trata de la crisis de la familia.

La inmensa mayoría de los cristianos han recibido la fe de su familia, de sus padres. Ahora la familia está en crisis. En muchas familias no se transmite la fe a los hijos. En otras, ni siquiera se transmiten los valores y actitudes básicos para poder vivir en plenitud la fe cristiana: el amor verdadero, incondicional, gratuito, irrevocable y exigente; la gratitud, la obediencia, la comunión y entrega. Para poder creer hay que aprender a amar.

Y esto se aprende, principalmente, en la familia: "La familia recibe la misión de custodiar, revelar y comunicar el amor, como reflejo y participación real del amor de Dios por la humanidad y del amor de Cristo por la Iglesia, su esposa".[1] Dios es Amor. Y todo amor auténtico es un reflejo de Dios. Y conduce a Dios.

La experiencia elemental de la familia introduce a los seres humanos en el misterio de Dios que es Amor, porque "la familia misma es el gran misterio de Dios".[2] Jesucristo ha revelado que Dios es Trinidad, es una familia: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Tres Personas que se conocen y se aman eterna e infinitamente. La vida del Padre, principio y fuente, se desborda en el Hijo; y del Padre y del Hijo se comunica, por vía de amor, al Espíritu Santo. "Nuestro Dios en su misterio más íntimo no es una soledad, sino una familia, puesto que lleva en sí mismo paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor".[3] Por eso la experiencia humana de la filiación, de la paternidad y del amor familiar predispone al ser humano a la experiencia de la filiación, paternidad y amor divinos.

Filiación

Todos los seres humanos son "hijos". Todos han recibido el ser de unos padres. Nadie se ha dado el ser a sí mismo. El hijo, siendo generado, no puede concebirse como "creador" del propio yo ni como fuente de la realidad, pues ha llegado a la existencia gracias al amor de sus padres: les "debe" la vida.

La respuesta ante el reconocimiento de este don tan grande es la gratitud. "Con todo tu corazón honra a tu padre, y no olvides los dolores de tu madre. Recuerda que por ellos has nacido, ¿cómo les pagarás lo que contigo han hecho?" (*Si* 7, 27-28). Evidentemente, es imposible "pagar" a los padres por el don de la vida. La respuesta de los hijos debe ser de gratitud inmensa ante este regalo, fruto de la generosidad y del amor de sus padres.

Los padres no sólo dan lugar al hijo en cuanto origen, sino que lo sostienen continuamente en el camino de la vida, lo alimentan, lo educan, lo preparan y lo conducen hacia la madurez. Y, en el caso de los padres cristianos, le transmiten la fe.[4] Los padres sostienen y guían al niño en los primeros años de su vida, enseñándole el camino de la verdad. Representan el principio de autoridad. Y los hijos deben responer con docilidad y obediencia verdaderas.[5]

Santo Tomás habla de la piedad como la virtud que debe presidir las relaciones de los hijos con los padres, y la describe como: "el hábito o virtud sobrenatural que nos inclina a tributar a los padres … el honor y servicio

debidos".[6] También el cuarto mandamiento indica a los hijos los deberes que han de cumplir: "Honra a tu padre y a tu madre" (*Ex* 20, 12). El cuarto mandamiento encabeza la segunda tabla de la Ley: después de honrarle a Él mismo, Dios manda honrar a los padres que son los transmisores de la vida.

Cuando se ha vivido en toda su profundidad y de manera gratificante la experiencia de la filiación humana, la experiencia de la filiación divina penetra en el hombre de forma natural. El ser hijo, es decir, ser originado, permite comprender el misterio de la creación y la condición creatural del ser humano. Todos los seres humanos proceden de Dios, dependen de Dios y son amados personalmente por Dios. Cada hombre y cada mujer ha sido y es querido por Dios de una manera única y completamente personal. La respuesta ante esta realidad debería ser de amor, gratitud y obediencia. Sin embargo, qué difícil le resulta al ser humano el reconocimiento de Dios como Creador y Señor de todo lo que existe. Por eso la tentación primera y mayor es la que aparece en el Génesis: "seréis como dioses" (*Gn* 3, 5).

El pecado fundamental del hombre ha consistido siempre en el rechazo de su condición de criatura, en su rechazo a reconocer a Dios como Padre y Señor. El hombre rechaza a Dios porque no quiere reconocer su autoridad, no quiere sujetarse a Él. También rechaza su amor, por desconfianza: no quiere aceptar que Dios, que sólo Él es Bueno, conoce perfectamente lo que es bueno para el hombre, y en virtud de su mismo amor se lo propone.[7]

El problema, hoy, es que debido a la crisis de la familia los hijos crecen sin sentir ninguna gratitud hacia sus padres y sin reconocer en ellos autoridad ninguna. Los hijos no se sienten "hijos", con todo lo que ello implica, de sus propios padres. Luego es muy difícil que hagan la experiencia de sentirse hijos de Dios. Esto es debido, fundamentalmente, a la "ausencia" de la figura del padre en la vida de los hijos.

En la estresante y complicada sociedad actual muchos padres están haciendo dejación de sus funciones, están literalmente desapareciendo de la vida de sus hijos. Son muy frecuentes los hogares en los que los dos progenitores trabajan con extensas jornadas que en ocasiones no les permiten ver a sus hijos en toda la semana. Y cuando están en casa están demasiado cansados como para interesarse por ellos. Los niños crecen sin la presencia amorosa y vigilante de sus padres. Crecen sin autoridad y, muchas veces, sin amor. Crecen sin tener que obedecer ni agradecer nada.

La obediencia es algo que hoy no está en absoluto de moda. A todo el mundo le gusta ser dueño de su propia vida y no tener que dar cuentas a nadie. Los términos "autoridad" y "obediencia" están cayendo poco a poco en el desuso, incluso en el ámbito familiar y en el escolar. Los padres no se

atreven a imponer nada a sus hijos, y tampoco los profesores. Los niños crecen sin sujetarse a autoridad alguna y sin que la palabra "obediencia" forme parte de su vocabulario. Para quien no ha obedecido nunca, ni siquiera a sus padres y maestros, resulta más difícil aceptar que el único camino hacia el Padre pasa por el cumplimiento de su voluntad: "No todo el que dice '¡Señor, Señor!' entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre" (*Mt* 7, 21).

La obediencia es uno de los rasgos más sobresalientes en la vida de Jesús, el Hijo de Dios hecho hombre. Jesús se pasó la vida obedeciendo. Obedeció a José y a María, a quienes dice el Evangelio que les "estaba sujeto" (*Lc* 2, 51). Y obedeció siempre a su Padre, hasta el punto de que Él mismo dice que la obediencia es su alimento (*Jn* 4, 34), y que Él ha venido al mundo a obedecer, a cumplir una misión que el Padre le ha encomendado (*Jn* 5, 30). Jesús, el Hijo de Dios, hace de la obediencia el motor de su vida.

Es importante tener en cuenta que Jesús se presenta ante el mundo como el Hijo. Luego, "para creer en el Hijo de Dios es preciso encontrarlo como Hijo de Dios".[8] Como el Hijo predilecto. Como el Hijo amado que entrega su vida voluntariamente por amor al Padre y por amor a los hombres que el Padre ama. Como el Hijo siempre obediente.

El Hijo vive en una actitud de dependencia radical respecto del Padre, siempre orientado hacia el Padre. El Hijo es obediente en todo al Padre, pero no es su esclavo. Escucha todo lo que le dice el Padre, pero esto no le convierte en su criado. Hace todo lo que le dice el Padre que haga, pero es completamente libre. Lo da todo y lo recibe todo. El Hijo no se siente en absoluto humillado por esa perpetua dependencia, sino que recibe su Ser como fruto de la alegría y del amor del Padre. Para conocer a Jesús hay que tener presente que es el Hijo, y que todo lo que hace lo hace por amor al Padre.

Por otra parte, no hay que olvidar la afirmación de Jesucristo: "Nadie va al Padre si no es por mí" (*Jn* 14, 6). Nadie va al Padre si no es por el Hijo. Y porque Jesús es el Hijo, Dios puede ser reconocido como Padre.[9]

Cristo se presenta como el Hijo, y para llegar a Él hay que reconocerle como Hijo, luego es importante haber vivido la experiencia de la filiación. Y el Hijo conduce al Padre, por lo que la experiencia de la paternidad humana es decisiva en el encuentro con Dios.

Paternidad

Los padres son cooperadores del amor de Dios Creador[10] y representantes de Dios ante sus hijos.[11] Aquí hay que ver la grandeza de su misión y

también su inmensa responsabilidad. Ellos son el primer nexo de unión entre sus hijos y Dios, y la experiencia de su amor paternal-maternal será muy importante en la vida espiritual de sus hijos.

Muchos autores han señalado la pérdida del sentido de Dios como Padre como una de las causas del ateísmo moderno.[12] Resulta muy difícil dirigirse a Dios como Padre y reconocer su bondad gratuita cuando no se ha tenido una experiencia positiva de la paternidad humana. Se puede citar como ejemplo el caso de Sartre, que nunca pudo ver a Dios como Padre porque nunca vivió la experiencia fundamental de la paternidad humana.[13] Los padres cristianos deberían sentir en toda su profundidad la responsabilidad que tienen en este sentido ante sus hijos: son los representantes de Dios en su paternidad y los primeros en transmitirles la experiencia de un amor incondicionado, gratuito e irrevocable, que permita a los hijos responder con gratitud y obediencia.

La experiencia del amor gratuito de los padres conduce a la experiencia del amor gratuito de Dios. El amor del Padre a sus criaturas es un amor completamente gratuito, es un amor incondicional. Pues el amor no tiene ninguna razón distinta de sí mismo para amar, sino que, como explica San Bernardo, ama porque ama, ama por amar.[14] A partir de aquí se puede entender lo que es el amor desinteresado, el amor que no está sujeto a condiciones, el amor que no busca el propio provecho sino el bien del amado.

El amor del Padre hacia los hombres no depende de la actitud de éstos hacia Él. De ahí la predilección por el hijo pródigo. Un hijo siempre es hijo de su padre: por muy mal que se porte, por muy ingrato que sea, nunca deja de ser hijo de su padre. Dios es Padre de todos los hombres, y nunca deja de serlo, aunque le vuelvan la espalda. El hombre puede rechazar a Dios pero no puede impedir que le siga amando. La bondad gratuita de Dios es el centro del Evangelio, y el amor incondicional de los padres debe ser el cauce que permita a los hijos descubrirla.

Jesucristo ha revelado que Dios es Padre y que ama a los seres humanos con un amor incondicional. Y el Espíritu que envía el Hijo permite a los hombres decir: ¡Abba, Padre! (*Rm* 8, 15). La respuesta adecuada al amor del Padre es el espíritu de infancia, pues la infancia es la edad en que se tiene una conciencia espontánea y muy clara de la gratuidad del amor. El niño sabe que sus padres le aman, le cuidan y le protegen y que, pase lo que pase y haga lo que haga, no van a dejar de quererle. ¿Por qué? Sencillamente, porque son sus padres. El que ha vivido esa pertenencia amorosa a sus padres está mejor preparado para vivir en esa pertenencia amorosa al Padre. El que no ha sido querido por sus propios padres tendrá

grandes dificultades para dirigirse a Dios como Padre y ser consciente de su amor. Y lo peor que le puede suceder a un hombre es no ser consciente del amor infinito que Dios le tiene.

El amor de Dios representa, principalmente, la idea de amor misericordioso, pero también la de exigencia. El amor es siempre exigente porque no se resigna al mal del amado. Hay mucha gente que identifica el amor de Dios con la mera condescendencia. Más que un padre, les gustaría tener un abuelo en el cielo, "una benevolencia senil que disfruta viendo a sus criaturas pasándolo en grande, un Dios que dijera de todo cuanto nos gustaría hacer: '¿qué importa lo que hagan, si están contentos?'".[15] Pero el amor de Dios no es así, sencillamente porque el amor verdadero no es así. El amor es exigente.

La gran belleza del amor está precisamente en el hecho de ser exigente, porque de este modo constituye el verdadero bien del hombre y lo irradia a los demás.[16] Un amor exigente es siempre una fuente fecundísima de enriquecimiento de la persona.

Un amor que no es exigente no es amor. Los padres son exigentes porque aman. Obviamente, tiene que ser una exigencia razonable y adecuada, pero el amor verdadero siempre tiene que ser exigente. Unos padres que consienten todos los caprichos, que no exigen nada, que no tratan de sacar lo mejor de sus hijos, no les aman realmente. Han optado por la postura más cómoda, no por el amor verdadero. Sólo educando con un amor exigente se puede engrandecer a los hijos y conducirlos hacia la madurez. El amor blando es un amor superficial, que no busca el verdadero bien de la persona.

Y no hay que olvidar que tras la exigencia viene el perdón. Así debe ser el verdadero amor: el que ama de verdad exige porque quiere lo mejor para la persona amada, pero cuando esa persona comete un error, entonces perdona. El amor es "paciente", es "servicial", "todo lo soporta" (1 *Co* 3 13, 4.7). Es necesario que los hombres de hoy descubran ese amor porque en él está el fundamento verdaderamente sólido de la familia.[17] Además, ese amor conduce al amor de Dios, pues nadie ama a los seres humanos más que Él, nadie les exige más, y nadie les perdona más. Jesucristo amó a los hombres "hasta el extremo" (*Jn* 13, 1). Y puso muy alto el listón de su seguimiento: "Sed perfectos como mi Padre celestial es perfecto" (*Mt* 5, 48). Pero, al mismo tiempo, ofrece el perdón a todo aquél que se acerque a Él con humildad y arrepentimiento (*Lc* 7, 48).

Amor

Lo primero que hay que decir es que el amor siempre es fecundo en el más amplio sentido de la palabra, ya que siempre va más allá de sí mismo

y supone una entrega generosa. Dios es Amor, y por eso crea el mundo: para darse y comunicarse. El motivo fundamental de la creación es el amor desinteresado, ese amor que encontrará su expresión filosófica-teológica en la frase de Santo Tomás de Aquino: *Bonum est diffusivum sui.*[18] Dios crea no sólo porque es omnipotente, sino porque es Amor.[19]

Así Dios, movido de amor, crea al hombre. También el hombre, siguiendo el ejemplo del amor del Padre, "crea" nueva vida, es fecundo. Pues el amor de los esposos es una participación singular en el misterio de la vida y del amor de Dios mismo.[20] Por eso el amor conyugal lleva consigo, de forma natural, el deseo de prolongarse, de dar fruto, de dar la vida a otro ser humano. El amor conyugal no se agota dentro de la pareja, sino que hace a los cónyuges capaces de la máxima donación posible, por la cual se convierten en cooperadores de Dios en el don de la vida a una nueva persona humana. De este modo, los cónyuges, a la vez que se dan entre sí, dan, más allá de sí mismos, la realidad del hijo; reflejo viviente de su amor, signo permanente de la unidad conyugal y síntesis viva e inseparable del padre y de la madre.[21]

La fecundidad es un mandato claro de Dios al matrimonio – "sed fecundos y multiplicaos" (*Gn* 1, 28) – y es también una bendición. Por eso el cometido fundamental de la familia es el servicio a la vida, el realizar a lo largo de la historia la bendición original del Creador, transmitiendo en la generación la imagen divina de hombre a hombre.[22]

La realidad, hoy, es que impera una mentalidad *anti-life* que no ve la vida como una bendición, sino como un peligro del que hay que defenderse.[23] Se ha discutido mucho sobre las causas de la disminución del número de hijos. Se habla, sobre todo, del progreso económico y de los cambios de las condiciones de vida que ese progreso ha traído consigo. Miedo, angustia, egoísmo, ignorancia, todo esto ha contribuido al nacimiento de la mentalidad anti-vida que desconoce o rechaza la inmensa riqueza espiritual de la vida humana. Pero la razón última de esta mentalidad es, como dice Juan Pablo II, la ausencia de Dios en el corazón de los hombres, cuyo amor es más fuerte que todos los miedos del mundo juntos, y los puede vencer.[24]

La fecundidad es el fruto y el signo del amor conyugal, el testimonio vivo de la entrega plena y recíproca de los esposos.[25] Y el amor conyugal se muestra así como una participación del amor creador de Dios, que es esencialmente don, gratuidad.

El amor de Dios hacia los seres humanos es un amor incondicionado, y es siempre fiel. Dios no los necesita, y podía no haberlos creado, pero ha decidido libremente amarlos y crearlos y se ha comprometido con una alianza eterna a no retirar nunca su amor. En cierto sentido, se puede decir

que la alianza se establece al mismo tiempo que la creación. Y se establece por el mismo motivo fundamental: el amor desinteresado. El amor es motivo de la creación y el amor es motivo de la alianza. Todo está presidido por la "lógica del amor".[26]

También es irrevocable, aunque hoy en día son mayoría los que lo rechazan, el amor con el que un hombre y una mujer se entregan mutuamente en matrimonio. Efectivamente, el amor mutuo entre el hombre y la mujer es imagen del amor absoluto e indefectible con que Dios ama al hombre.[27] Entre el matrimonio y la alianza de amor de Dios y los hombres se da una analogía interior cuya revelación tiene lugar progresivamente hasta llegar a su plenitud de manera definitiva con Jesucristo.[28]

La Revelación presenta la historia de la salvación con una alianza de amor de Dios con Israel. El amor de Dios llega hasta tal extremo que se compromete para siempre con su pueblo y se obliga a sí mismo a permanecerle fiel, a pesar de la infidelidad y de la dureza de corazón de Israel. El amor de Dios por su pueblo se presenta muchas veces en la Biblia con imágenes conyugales: el mismo impulso que un esposo siente hacia su esposa; el mismo amor ardiente que un joven experimenta hacia una joven, así es el amor de Dios hacia Israel.[29]

La alianza nupcial entre Dios y su pueblo Israel había preparado la nueva y eterna alianza mediante la cual el Hijo de Dios, encarnándose y dando su vida, se unió en cierta manera a toda la humanidad salvada por Él,[30] preparando así las "bodas del Cordero": Cristo se desposa con la Iglesia (*Ap* 19, 9).[31]

Para el hombre y la mujer en el matrimonio "su vínculo de amor se convierte en imagen y símbolo de la alianza que une a Dios con su pueblo".[32] El matrimonio se funda en una alianza de amor y, por eso mismo, es señal de la antigua alianza, y, por la misma razón, es sacramento de la nueva alianza, es decir, significación de la unión en el amor del alma y del cuerpo entre Cristo y su Iglesia. Por eso dice San Pablo: "Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella" (*Ef* 5, 25).

Los esposos tienen en Cristo un punto de referencia y una ayuda imprescindible para su amor conyugal.

> ¿Acaso se puede imaginar el amor humano sin el Esposo y sin el amor con que Él amó primero hasta el extremo? Sólo si participan en este amor y en este 'gran misterio', los esposos pueden amar 'hasta el extremo': o se hacen partícipes del mismo, o bien no conocen verdaderamente lo que es el amor y la radicalidad de sus exigencias.[33]

El pacto o alianza conyugal es un acto de voluntad de los contrayentes por el que se entregan mutuamente para siempre. Entregarse equivale a

comprometer toda la vida para buscar el bien de otra persona, su perfección y su felicidad. Y, paralelamente, aceptar el amor de esa persona, dejarse querer por ella, pues se está entregando de igual modo. Ese acto de voluntad "es un compromiso de amor que convierte en comprometido al amor. Los amantes son los que se quieren, los esposos los que, además, se comprometen a quererse".[34]

Esta afirmación resulta incomprensible para todos aquellos que conciben la libertad como una fuerza indeterminada, desligada de cualquier obligación, fidelidad y compromiso, o como una fuerza autónoma de autoafirmación que no tiene en cuenta a los demás y sólo busca su propio bienestar egoísta.[35] Sin embargo, el compromiso conyugal no es una pérdida de libertad, sino el ejercicio más completo de la misma. Es la dimensión más profunda y grande de la libertad del hombre que, precisamente porque es libre, en el sentido de ser dueño de sí, puede entregarse totalmente a alguien y comprometer el amor como deuda conyugal.[36]

Muchos autores se han planteado la dificultad de hablar del amor en términos de deber. Así, Max Scheler considera que hablar del amor como un mandato sería una contradicción. Pero él se refiere al amor como algo espontáneo, puramente emotivo. Ciertamente, el amor-sentimiento puede desaparecer. Pero el amor conyugal no es sólo ni sobre todo sentimiento. Es esencialmente un compromiso con la otra persona que convierte el amor en amor debido: en deber de amarse, para siempre.

Este planteamiento no debería sorprender a una conciencia cristiana, pues el núcleo central de la moral cristiana está en el mandamiento del amor: amor a Dios y a los hombres. No es un ideal, ni una recomendación. Es un mandato: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente … Amarás a tu prójimo como a ti mismo" (*Mt* 22, 37-39). Es una enseñanza constante del Evangelio que el amor se manifiesta precisamente como una decisión de la voluntad que se plasma en el cumplimiento del deber. Esto no significa que todo cumplimiento del deber sea fruto del amor. Significa que el amor va siempre acompañado del cumplimiento del deber. Por eso dice Jesús: "si me amáis, cumpliréis mis mandamientos" (*Jn* 14, 15).[37]

Los mejores y más altos amores se pueden expresar en términos de deber y de compromiso. Así es el amor de Dios por los hombres. Y, salvando las distancias, así es el amor de los padres hacia sus hijos. ¿Por qué quieren los padres a sus hijos? Nadie en sus cabales podrá decir que los padres quieren a sus hijos por lo listos, lo guapos o lo simpáticos que son. Les quieren, sencillamente, porque son sus hijos, y no necesitan otro motivo para amarles.

El amor no es un mero sentimiento. El amor es apertura a los demás, es comunicación, apertura, don, entrega. Una de las principales aportaciones de la familia es la experiencia de comunión y participación que debe caracterizar su vida diaria.[38] La familia es una comunidad de personas unidas en el amor. Desde esta perspectiva es fácil comprender que el modelo originario de la familia hay que buscarlo en Dios mismo, en el misterio trinitario de su vida.[39]

El hombre y la mujer sólo pueden encontrar su propia plenitud en la entrega sincera[40] porque han sido creados a imagen de Dios que es Amor.

> Dios es Amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata de todo ser humano.[41]

En Jesús se descubre el modelo del "hombre para los otros", es decir, del hombre que se realiza no en el cierre egoísta del propio individualismo, sino en el don generoso de sí mismo. Conforme a la paradoja evangélica, la vida es para entregarla. Jesucristo lo enseñó con sus palabras y con su ejemplo: "habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo" (*Jn* 13, 1) y se entregó a sí mismo por ellos. Jesucristo enseña y proclama que la vida encuentra su centro, su sentido y su plenitud cuando se entrega.[42]

El ser humano que viva y asuma el amor familiar y reconozca los valores personales y el don pertenecientes a dicho amor estará predispuesto a comprender las enseñanzas de Cristo y a llevarlas a la práctica.

El mundo necesita de Dios

Alcanzar un mundo mejor, más humano y humanizador, es de todo punto imposible sin Dios porque el ser humano necesita absolutamente a Dios. La fe en Dios es necesaria para descubrir y desarrollar la entera humanidad del hombre. Y la familia es el lugar privilegiado para la transmisión de la fe porque es el lugar privilegiado para vivir y experimentar el amor auténtico: es la primera escuela de amor.

Vivir así la familia no siempre resulta fácil. La experiencia demuestra que a consecuencia del pecado todo resulta trabajoso, y especialmente las relaciones interpersonales. La herida del pecado aparece especialmente en el amor conyugal, que vive amenazado por el egoísmo, el espíritu de dominio, infidelidad, celos y conflictos que pueden conducir hasta el odio y la ruptura.[43]

El pecado supone, ciertamente, un obstáculo de la inteligencia, un endurecimiento de la voluntad, una fijación de las pasiones. Esta es la raíz escondida de muchos de los factores de la fragilidad del amor. Con mucha frecuencia el deber de fidelidad resulta difícil, y aparecen muchos motivos que incitan a dejarlo, y muchos obstáculos que dificultan su realización. La vida matrimonial y familiar es dura, y el entorno cultural actual no resulta precisamente una ayuda para superar los problemas que se presentan. El mensaje que proclama la sociedad es más bien de signo contrario: si tienes problemas, no te esfuerces, ¡déjalo! ¡abandona!

Sin la ayuda de Dios el hombre y la mujer no pueden vivir la verdad de la familia. Su auxilio es necesario. El amor es la verdadera fuente de unidad y fuerza del matrimonio y de la familia.[44] Y para hacer posible el amor auténtico es preciso recurrir a Dios con la certeza de recibir su ayuda. Porque el amor verdadero y "hermoso" es don de Dios.[45] El amor sólo puede ser vivido con profundidad por el Amor, aquel Amor que es "derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (*Rm* 5, 5).

La familia necesita a Dios para poder vivir el amor en toda su autenticidad, y se podría decir que Dios "necesita" a las familias para atraer más fácilmente a los hombres hacia sí. La experiencia de la filiación, de la paternidad, del amor incondicional y gratuito, permiten insertarse en el misterio de Dios que es Amor, porque "la familia misma es el gran misterio de Dios".[46]

[1] Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio,* 17.

[2] Juan Pablo II, Carta a las familias *Gratissimam sane*, 19.

[3] Juan Pablo II, *Homilía*, 28 de enero de 1979, en CELAM, Puebla, Edica, Madrid 1979, pp. 46-47.

[4] *Catecismo de la Iglesia Católica,* 2220.

[5] *Ibid*., 2216.

[6] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* II-II, q. 101, a. 3.

[7] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Veritatis splendor,* 41.

[8] Durwell, F.X., *Il Padre. Dio nel suo mistero,* Roma 1998 (2ª ed.), p. 20. Cf. Scola, Angelo, *Hombre-mujer. El misterio nupcial,* Encuentro, Madrid 2001, p. 312.

[9] Scola, Angelo, *op. cit.*, p. 314.

[10] Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, 28; Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes,* 50.

[11] Juan Pablo II, Carta a las familias *Gratissimam sane,* 15.

[12] Cf. p. ej., Vives, Josep, *Creer el Credo,* Sal Terrae, Santander 1986, pp. 27 ss.; Scola, Angelo, *op. cit.*, pp. 307 ss.

[13] Cf. Sartre, Jean Paul, *Les mots,* Paris 1964. Cf. Scola, Angelo, *op. cit.*, pp. 307 y ss.

[14] Cf. Baldeón-Santiago, Alfonso, *Las páginas más bellas de San Bernardo,* Monte Carmelo, Burgos 2000, p. 79.

[15] Lewis, C.S., *El problema del dolor,* Rialp, Madrid 1999, p. 47.

[16] Juan Pablo II, Carta a las familias *Gratissimam sane,* 14.

[17] Juan Pablo II, Carta a las familias *Gratissimam sane,* 14.

[18] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* I, q. 5, a. 4 ad 2, BAC, Madrid 1964 (3ª ed.), tomo I, p. 377.

[19] Cf. Wojtyla, Karol, *Signo de contradicción,* BAC, Madrid 1979 (3ª ed.), pp 26 ss.

[20] Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, 29.

[21] *Ibid*., 14.

[22] *Ibid*., 28.

[23] *Ibid*., 6.

[24] *Ibid*., 30.

[25] *Ibid*., 28.

[26] Wojtyla, Karol, *Signo de contradicción*, BAC, Madrid 1979 (3ª ed.), pp. 26 ss.

[27] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1604.

[28] Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes,* 48.

[29] Cf., p. ej., *Cantar de los cantares*, *Os* 2, 21*; Jer* 6, 13*; Is* 54.

[30] Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes,* 22.

[31] *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1612.

[32] Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, 12.

[33] Juan Pablo II, Carta a las familias *Gratissimam sane,* 19.

[34] Viladrich, Pedro Juan, *El pacto conyugal,* Rialp, Madrid 2002, p. 25.

[35] Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, 6.

[36] Cf. Juan Pablo II, Discurso al Tribunal de la Rota Romana, 21-I-1999, n. 5.

[37] No hacerlo es siempre un engaño, como observa San Juan de Ávila: algunos son tan ofuscados que "creen que si el corazón los mueve a cualquier obra, la deben hacer aunque sea contraria a los mandamientos de Dios; dicen amarlo tanto que, aun infringiendo sus mandatos, no pierden su amor. Olvidan de esta manera que el Hijo de Dios predicó con la propia boca exactamente lo contrario: *el que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama* (*Jn* 14, 21); *si alguno me ama, guardará mi Palabra* (*Jn* 14, 23). *Y el que no me ama no guarda mis palabras".* Consejo Pontificio para la Familia, *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en familia,* n. 20.

[38] Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, 43.

[39] Juan Pablo II, Carta a las familias *Gratissimam sane*, 6.

[40] Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, 13; Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes,* 24.

[41] Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, 11.

[42] Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, 51.

[43] *Catecismo de la Iglesia Católica,* 1606.

[44] Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, 20.

[45] Juan Pablo II, Carta a las familias *Gratissimam sane,* 20.

[46] *Ibid*., 19.

LA METAFÍSICA COMO ÚNICO MODO DE VUELTA AL HUMANISMO CRISTIANO EN EL TERCER MILENIO

ANA Mª SÁNCHEZ-CABEZUDO RODRÍGUEZ
MIGUEL ORTEGA DE LA FUENTE

The lack of metaphysical reflection meant an involution in the openness towards reality. Modern man's philosophical method is based on subjectivism, on relativism, or even on pragmatism or sensism. All this fragments reality, which is broken into so many pieces as thinkers or moments to think that those thinkers have. From this new perspective, which I dare to name anti-metaphysics, real science cannot be maintained. One cannot speak about science or thought when there is no truth that maintains them. That truth is reality, and the only way reach it properly is through metaphysics. Openness towards metaphysical reality also takes us to meet a new reality, the transcendent. So to be able to get from philosophical reflection to Christian humanism it is necessary to carry out a new reading of St Thomas's works and recover its metaphysics as a way to rational salvation.

La modernidad destaca seguramente en el mundo de la reflexión filosófica por el abandono de la ciencia metafísica, o peor aún por tratar de demostrar su imposibilidad como ciencia. Desde luego si entendemos como ciencia sólo aquello que admite como principio de investigación o metodológico el método galileano, entonces podemos decir que efectivamente la metafísica no es ciencia, pero tampoco la filosofía, ni la pedagogía, ni la psicología, ni otras muchas. La ausencia de la metafísica supone precisamente la "liberación del pensamiento". Liberación en sentido de un pensamiento que es capaz de saltarse las leyes que el mismo tiene y por tanto capaz de confundir su verdad con la verdad y desde allí acometer todo un cúmulo de pensamientos sin una base científica sino avalados por la propia creencia cosa, en principio contraria al propio método que se proclama como válido.

En consonancia se pierde la reflexión sobre aquellas realidades no materiales, es decir sobre lo que llamaríamos propiamente realidades metafísicas. Una de estas pérdidas es el sentido de reflexión sobre el hombre como

persona, se puede hablar del hombre como individuo, pero difícilmente se acepta con sentido la plenitud del término persona. Dejando paso al paradigma del sensismo o del relativismo, es evidente que la persona no es algo concreto sino solamente una generalización. En este sentido carece de un contenido teórico fuerte. Cuando se pierde la reflexión profunda sobre la persona se pierde el humanismo. No se puede hablar de humanismo, se oye decir, hablemos de humanismos. Claro hablar de humanismos, en sentido amplio es un absurdo, puedo hablar de lo que yo creo que es el hombre, de lo que siento al ver un hombre del contenido psicológico y social o cultural que eso tiene, de lo que reciben mis sentidos, pero no creemos que a esto se le pueda llamar propiamente filosofía, sino más bien impresión. No hay filosofía si no hay una reflexión racional posterior sobre esos contenidos, que son necesarios pero que hay que procesar desde el intelecto. Cuando en el pensamiento moderno y aún más en la Postmodernidad, el hombre reconoce que su razón no es capaz de elevarse y se queda en el pesimismo a-filosófico, enredado en sus impresiones y sentimientos sin atreverse a romper ese cerco, no se puede hablar de una filosofía.

La falta de filosofía supone por tanto la falta de humanismo y no pensemos ya en el humanismo cristiano, que además de una metodología racional abierta, es tan sincero que se abre incluso al mundo trascendente y a la Divina Revelación. Claro está que esto rechina aún más en los cerebros de los que no son capaces ni siquiera de aceptar la verdad de los objetos de este mundo en los que sólo ven objetos distintos a mí sin atreverse a decir si son también objetos distintos de otro o sólo impresiones propias. El no admitir la trascendentalidad del pensamiento humano sino su singularidad no deja de ser el modo de llegar a cumplir lo del "Seréis como dioses" cada uno con su propio mundo con un pensamiento propio, incomunicable, carente de verdad y transido únicamente por mi verdad y mi experiencia en la cerrazón de un mundo propio.

Son muchos los intentos que se hacen para salir de este mundo intelectual plano o de pensamiento débil o único. Nos parece que la mejor manera de volver a un panorama lógico, donde la importancia de la razón y del conocimiento vuelva a estar en el centro desde una postura realista pero crítica es la vuelta a los grandes pensadores. En este sentido la obra Tomista puede o es de hecho de gran importancia. Puede posiblemente haber otras formas de retomar la metafísica, pero la que proponemos por ser la más enriquecedora, ya recorrida y experimentada es la de la metafísica tomista, compendio o síntesis de lo anterior.

Así nos atrevemos a proponer que la metafísica tomista es el camino más fácil para promover la vuelta al humanismo y el humanismo si lo es de

veras es siempre cristiano, pues entiende al hombre en su todo y lo verá también desde la perspectiva espiritual y por ende de criatura.

En la comunicación que hoy nos ocupa trataremos de explicar o ejemplificar nuestra hipótesis desde un ángulo que nos parece interesante. Ángulo, por otra parte ya tratado de manera interesante y cautivadora por Abelardo Lobato. Se trata del camino de la belleza para llegar al ser y por tanto de la reflexión sobre la belleza para descubrir la metafísica como camino válido hacia el encuentro con el humanismo cristiano.

Una visión a la realidad general y al tiempo en que nos toca vivir, nos hará ver que el mundo de hoy siente una gran preocupación por la belleza. Basta ver la cantidad de publicidad gastada en productos de estética corporal, o en el diseño de las cosas más variopintas, desde una batidora a un coche de lujo. Esta pasión por lo bello se puede decir que es una de las características de nuestra actualidad hasta tal punto, que la apariencia externa de los objetos y también de las personas tiene un valor que no se pone en duda.

¿Qué hay detrás de esta idea de belleza? Si nos ponemos a razonar un poco y a pensar como es el panorama de las ideas en este momento, podremos ver con cierta facilidad el por qué de la importancia, a veces desmedida, de esa belleza. El hombre moderno se considera a sí mismo un ser autónomo, en cierto modo sin raíces, libre para pensar lo que quiera y alejado conscientemente del concepto de verdad. Es el mismo quien se considera único patrón de verdad. Cuando este hombre busca las raíces de sí mismo, de sus propias actuaciones y de su propio conocimiento, no puede encontrar unas bases sólidas puesto que es incapaz de salir de sí mismo y no puede evitar tener la experiencia de que es débil, se equivoca, y no es perfecto, en definitiva es un ser menesteroso. Necesita de algo fuera de él que le de sentido pues no es capaz de agotar todas sus respuestas en él mismo. Ante esta opción solo quedan tres salidas: la de la desesperación, la del conformismo y la de la búsqueda. Pero precisamente ésta última, la de la búsqueda, se ve cercenada porque supone una postura de humildad y de reconocer que las respuestas que hasta ese momento tenemos no son suficientes. En las otras dos respuestas, la desesperación o el conformismo, el hombre se vuelca y se centra en sí mismo pero no pudiendo llegar a lo profundo y a respuestas totales, busca la manera de volcarse sobre lo exterior. Cuando no hay mucho fondo, por lo menos tendremos que arreglar la forma, como si con esto pudiéramos subsanar nuestra falta de forma.

La cultura moderna por tanto, cansada de intentar por la vía racional basada en el propio hombre, (vía racionalista), sin ser capaz de proyectarse más allá, se centra sobre ella misma buscando la apariencia formal; lan-

zándose así a la espiral de la belleza externa y olvidando el verdadero sentido de lo que significa belleza.

Es por esto que nuestra cultura es una cultura de belleza exterior que refleja lo superficial y lo fatuo del propio pensamiento moderno. No quiere esto ser una crítica absoluta al concepto de belleza, puesto que este puede ser un camino de encuentro con la metafísica, pero sí una valoración de un concepto que, como el de belleza en el mundo moderno se ve sólo desde una perspectiva superficial.

¿Tiene esto una solución? Evidentemente la solución está en la apertura del pensamiento, en no quedarnos encarcelados en nuestra propia mente y en nosotros mismos, sino en ser capaces de salir y ver la realidad tal como es y no tal como nosotros creemos que es. Este camino de apertura de la mente es precisamente el que hicieron los filósofos durante muchísimos siglos y que hace de una manera preclara Santo Tomás. La ciencia que nos puede ayudar de una manera más clara en este camino es la filosofía, y dentro de ella la metafísica como ciencia que abarca la realidad e intenta conocerla desde sus primeros y más generales aspectos.

Por el amplio camino de la metafísica, el pensamiento, el hombre es capaz de descubrir el ser y siguiendo a Tomás *el ser es acto y los entes participan del acto de ser*. Este amplio camino nos abre la mente a un cambio radical de perspectiva en lo que es el propio pensamiento, en lo que es la estructura de la realidad e incluso en lo que es la propia vida. Es verdad que yo no puedo obtener las respuestas a las últimas preguntas en mí mismo, por mi condición de ser limitado, pero mi pensamiento es capaz de superar esa limitación cuando encuentra un sentido racional que estructura la propia mente y la realidad de las cosas. Así la distinción metafísica entre acto y potencia nos lleva con total racionalidad a una escala de seres, cada uno de los cuales posee su propia estructura, su propia perfección y su propia manera de ser. Esto nos lleva de una manera sencilla, y siempre que haya una apertura, a la idea de un ser que no tiene la limitación de la potencia y que es todo acto por tanto, todo perfección. Y al ser perfecto necesariamente es plenitud de la belleza. Nótese aquí el cambio del pensamiento moderno normalmente restringido, frente a esta nueva autopista del razonamiento que nos da la metafísica donde el término belleza está unido al acto, al ser, a la plenitud y por tanto no se queda sólo en la belleza exterior, sino que le une a ella la interior. No sólo no degradando la belleza externa, sino además añadiendo y dotándola de sentido.

Si ese ser primero, acto puro, es plenamente bello y nosotros somos seres y participamos del acto de ser, somos también necesariamente bellos

interna y externamente así pues podríamos defender también desde la metafísica una preocupación por la belleza externa, pero basada sobre todo en que se vea la plenitud de lo que hay dentro, y por supuesto dentro de unos contenidos racionales adecuados. Pero al igual que los humanos, todos los seres participan también de esta belleza. Se puede decir por tanto que vivimos en un mundo donde todo es bello, porque todo *es* y donde lo feo es una cualidad prácticamente inexistente para el que mira con visión metafísica. Así podemos comprender mejor el pensamiento de Aristóteles cuando afirma: *¿Qué es belleza? Esta pregunta solo pueden hacerla los ciegos*.

De esta manera puede defenderse también la búsqueda de nuevas formas estéticas de nuevos diseños que vayan en consonancia con lo que las cosas son en sí mismas, o que puedan hacer ver con mayor claridad la belleza interna que tienen los seres. Así estamos en un mundo en que todo lo que *es*, es bello y podemos afirmar por tanto que la belleza es algo que trasciende a cada uno de esos seres, es por tanto un trascendental al igual que la verdad, la bondad y la unidad. Añade algo, que visto con profundidad agrada a la voluntad, a la bondad. Lo bello sigue a la plenitud de la vista. Pero además el tema de la belleza es un tema que une necesariamente la verdad y la bondad, de tal manera que podemos afirmar que algo que es verdadero y es bueno es necesariamente bello.

Hemos llegado al punto en el que la belleza va mucho más allá que la simple e inmediata captación externa de la misma, como dice la canción central de *La bella y la bestia*: "la belleza está en el interior". Cuando el hombre encuentra y se adentra en este camino metafísico de búsqueda profunda del ser, no puede caer en la desesperación ni en el conformismo, se convierte necesariamente en buscador, en buscador ilusionado, en buscador optimista, en buscador generoso con la realidad, en buscador que disfruta de la verdad, de la bondad y sobre todo de la belleza que le llevará a encontrarse con el SER, que le hará ver la plenitud de la realidad.

Mientras el mundo y el pensamiento moderno se inhabilite o incapacite para salir de sí mismo y encontrar a la realidad; para salir de sí mismo y encontrar al otro; para salir de sí mismo y encontrarse con el SER, no podrá descubrir lo que es la belleza y se tendrá que consolar a modo de holograma con la belleza externa que muchas veces puede ser hipócrita o incluso falsa.

Hemos experimentado con el estudio de la obra de Tomás y de la disciplina de metafísica una vuelta al pensamiento profundo y hemos descubierto en la relectura de Santo Tomás, uno de los caminos más adecuados para descubrir esta nueva manera de ver la realidad y de ser coherente con ella. Al final el camino de la metafísica nos lleva necesariamente a un Dios

creador y providente, era el punto de partida y también el de llegada de Santo Tomás, también desde aquí, es fácil, muy fácil descubrir la belleza, basta abrir los ojos y contemplar el mar, o un paisaje, o una flor, basta ver "las obras de sus manos" como dice el salmo. Basta contemplar una noche estrellada donde según los estudiosos sólo en nuestra galaxia hay 100.000 millones de estrellas y en el universo unas 200.000 millones de galaxias, todo para la admiración y contemplación del hombre ¿no nos lleva a pensar que es una jaula demasiado grande para un pájaro tan pequeño? *¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él?* Desde esta perspectiva de creación por amor, y por tanto dotada necesariamente de verdad, bondad y de belleza es fácil descubrir el puesto del hombre en la misma y desde allí interpretarlo todo de una manera nueva: como hijo de Dios que está llamado a participar de la creación también desde la verdad, desde la bondad y desde la belleza en una doble perspectiva, la primera como persona que irradia estos valores o trascendentales y la segunda como artífice creando cosas haciendo experiencias llevando adelante misiones, en las que debe traslucirse así mismo esa bondad, verdad y belleza.

Por tanto la reflexión sobre la belleza, como es el caso que nos ocupa, pero en general sobre lo que es el ser o lo que las cosas son, nos lleva a un apasionante mundo de trascendencias metafísicas que nos abre la puerta a una ciencia que está más allá del método de medir o matematizar la realidad. Este nuevo método racional, nuevo para los que ahora se encierran en el científico-matemático, se puede aprender con facilidad en la Obra de Santo Tomás. Es verdad que para acercarse a la maravillosa obra del Aquinate hay que estar abiertos, pero ¿puede ser un verdadero pensador, o mejor un verdadero filósofo, el que no está abierto al ser ya la verdad? Aquí tenemos una respuesta, no se trata de asumirla y defenderla, se trata de caminar por ella de hacer la experiencia de vivirla. Hoy se habla mucho contra la fe, se desprestigia como irracional. Pero ¿se ha intentado llegar allí desde la razón? Pues esa es una ventaja del pensamiento tomista que nos abre de una manera natural también al encuentro del Otro. Convirtiéndose en este sentido en camino de salvación racional. Es importante matizar esto: una cosa es el encuentro racional con una realidad divina y otra cosa es reconocer en esa realidad un Dios personal. El camino de la metafísica nos abre de manera apasionante el camino al encuentro con el dios de los filósofos, con el ordenador de este mundo con el primer creador. Pero sólo la experiencia interior y la búsqueda personal pueden llevarnos al encuentro con un Dios personal que es la verdadera salvación. Lo que si vemos es que esa primera "salvación racio-

nal", puede ser el gran trampolín para impulsarnos en la gran aventura del espíritu y llegar a la salvación total.

Al concluir este trabajo, vemos con claridad dos cuestiones que nos parece necesario resaltar. La primera es que la perspectiva del pensamiento profundo, del pensamiento metafísico, de descubrir la realidad de las cosas tal cual son, es o puede hacerse mucho más fácilmente desde el mundo de la fe que desde una postura agnóstica, por no decir atea. Esto además supone para el creyente la segunda de las conclusiones: primero un compromiso con el propio pensamiento, con la reflexión y la contemplación de la realidad, así como con la formación personal; y en segundo lugar, una postura apostólica desde el punto de vista cultural y desde luego de la vivencia personal para con nuestro entorno. Precisamente la preocupación por la belleza que tiene nuestro mundo actual puede ser un campo de trabajo donde más fácilmente el hombre moderno pueda dar el paso *de la belleza sin ser, al ser belleza*.

LA MENTE INMATERIAL EN TOMÁS DE AQUINO

JUAN JOSÉ SANGUINETI

The principle of supervenience proposed in the current philosophy of mind implies the rejection of Cartesianism, but it is close to materialism. This paper proposes an interpretation of the Thomistic account of the immaterial mind that is, nonetheless, compatible with the principle of supervenience. An understanding of the mind's immateriality and its intrinsic relationship with experience and language provides a philosophical view which is neither dualistic nor monistic.

1. Planteamiento del problema

El debate sobre el pensamiento que se ha desarrollado en los últimos decenios en el ámbito de la filosofía de la mente se inclina fuertemente hacia el materialismo. El motivo de esta tendencia es el rechazo casi unánime de la concepción cartesiana de la mente. El dualismo ontológico y gnoseológico de Descartes aparece hoy como inadecuado ante el tratamiento científico de los procesos mentales. Así como el behaviorismo fue superado desde los años 60 por la nueva orientación funcionalista promovida por Putnam y Fodor, una orientación nacida de las sugerencias epistemológicas brindadas por la ciencia computacional, en los últimos diez años el funcionalismo está a su vez siendo superado por el impacto de la neurociencia y el conexionismo. La consecuencia es que la filosofía cognitiva materialista, predominante en la cultura anglosajona, hoy se siente segura, se sistematiza y a veces ostenta no sin cierto orgullo el título de *materialista*. Es ésta la situación actual en la que ha desembocado el debate "cuerpo-mente" iniciado por la filosofía analítica (Wittgenstein, Ryle).

Valgan como ejemplo los tres principios de una filosofía de la mente cercana al reduccionismo materialista expuestos por Jaegwon Kim al inicio de su manual de la materia en cuanto "genuinamente" anticartesianos:[1]

1. *Principio de la superveniencia mente-cuerpo*: "Lo mental superviene a lo físico, en el sentido de que dos cosas cualesquiera (objetos, eventos, orga-

nismos, personas, etc.) que sean exactamente iguales en todas sus propiedades físicas, no pueden diferir en sus propiedades mentales. Es decir, la indiscernibilidad física implica la indiscernibilidad mental".[2]

2. *Principio anticartesiano*: "No puede haber seres puramente mentales (por ejemplo, almas cartesianas). Es decir, nada puede tener una propiedad mental sin que tenga alguna propiedad física y por tanto si no es una cosa física".[3]

3. *Principio de la dependencia mente-cuerpo*: "Las propiedades mentales de una cosa dada dependen y están determinadas por sus propiedades físicas. Es decir, el carácter psicológico de una cosa está totalmente determinado por su carácter físico".[4]

Estos tres principios en el fondo se reducen a dos, el 1 y el 3: lo "mental" (léase "psíquico", sea un dolor o un pensamiento), aunque mantenga alguna distinción con lo físico: 1) no se da sin una estricta correspondencia física, y 2) depende de la base física. Se trata de una hipótesis basada en la confianza de que cualquier situación psíquica de una persona tendrá siempre un correlato neuronal, hasta el punto de que bastaría provocar en ella tal evento neuronal para que de inmediato se produzca la correspondiente situación psíquica. Este último punto es más fuerte que el primero, pues implica no sólo la correspondencia biunívoca entre lo mental y lo físico, sino que añade el aspecto causal, en el sentido de que lo que produce la "superveniencia" de la propiedad mental es la modificación física, y no es posible, al contrario, que un evento mental cause una modificación física (esta última hipótesis implicaría el mentalismo cartesiano interaccionista). De aquí se deduce el principio n. 2: no tiene sentido un evento mental puro o subsistente. La superveniencia se parece al modo en que las propiedades superiores aparecen según el emergentismo y el epifenomenismo, pero de por sí tiene menos implicaciones ontológicas. Establece sólo una correlación, aunque a la vez pone la relación causal de abajo hacia arriba, dejando abierta la puerta al reductivismo y al no-reductivismo, aunque Kim al final de su libro se inclina hacia el reductivismo (es decir, hacia el materialismo).

El principal modelo que se sigue en los principios indicados es el del dolor físico. Si nos atenemos a él, los tres presupuestos son muy claros: no hay dolor sin una excitación neuronal, que causa el dolor psíquico (y no al revés), y por eso no tiene sentido pensar en un "dolor subsistente de un alma", sin una base nerviosa. Contra estos axiomas no vale el principio putnamiano de la "realizabilidad múltiple", según el cual una propiedad mental puede realizarse en múltiples soportes materiales, así como una canción puede grabarse en un CD o en los viejos discos de plástico. Si el dolor apa-

rece en otros tipos de sistemas nerviosos, tendrá otras características doloríficas, pero no tiene sentido que el dolor pueda realizarse sin más en cualquier tipo de soporte material.

No cabe decir lo mismo, en cambio, si extendemos esos principios a las cualidades intelectuales o morales. Según el alegado principio de superveniencia, habría que decir que "si Sócrates es una buena persona, entonces cualquiera que sea exactamente como él respecto a todas sus propiedades descriptivas y no éticas (por ej., el mismo carácter y rasgos personales, disposiciones de comportamiento, etc.) debe ser también una buena persona".[5] En este caso, hasta un robot hipotéticamente igual a Sócrates podría ser una buena persona. No sin cierta astucia, el ejemplo aducido no recurre ya a la neurología, sino al comportamiento, aproximándose así al behaviorismo para sostenerse. Si alguien en lo exterior se comportara exactamente como Sócrates y fuera igual a él en su figura física, sería "moralmente" e "intelectualmente" como Sócrates, con lo que se deduce que las propiedades morales "supervienen" sobre las propiedades no-morales, de modo análogo a como el dolor psíquico "superviene" sobre la base física nerviosa. Otro ejemplo es el de la obra de arte: si dos obras de arte son físicamente indiscernibles, serán estéticamente indiscernibles.[6] De este modo, si fijamos las características físicas de la obra de arte, o las alteramos, con esto mismo estamos fijando o alterando sus características estéticas. El cambio físico determina las modificaciones mentales, morales, estéticas, y no al revés.

2. La vía tomista hacia el espíritu

El problema que ahora deseo presentar es el siguiente. ¿Existe en Tomás de Aquino una respuesta no cartesiana ante el materialismo al que los principios mencionados se vinculan, por ejemplo el principio de superveniencia? ¿Qué comentaría Santo Tomás ante lo que acabo de exponer?

Pienso que en la filosofía del Aquinate hay elementos suficientes para elaborar una teoría de lo mental como espiritual que no cae en el cartesianismo y cuya base fundamental no es el principio de la conciencia como clave para el acceso del espíritu, como sucede en Descartes, sino el principio de que el conocimiento comporta siempre alguna inmaterialidad. A partir de tal principio ontológico, que supone la tesis hilemórfica como criterio de interpretación de la realidad material, Santo Tomás puede llegar a una concepción adecuada del espíritu, visto como "lo inmaterial en absoluto" y no como "lo consciente". Y esta concepción puede dar alguna cuen-

ta del "principio de superveniencia", si se interpreta de alguna forma, en conformidad con su doctrina de la unión substancial del alma con el cuerpo, sin por eso caer en el monismo materialista.

2.1. *Inmaterialidad y conocimiento*

Aunque hablemos de la existencia de cosas materiales, nosotros no sabemos de modo directo qué es la materia. Para el sentido común, los objetos materiales son los que se trasladan de un lado a otro y son captables por los sentidos, y en este sentido una ley física, una prohibición o el significado de una palabra no son materiales. Llegamos por una vía negativa, entonces, a captar aspectos y realidades que llamamos *inmateriales*, en la medida en que no responden a los criterios de sentido común de lo que son las cosas materiales. A partir de aquí se elabora la teoría tomista de lo inmaterial, que conduce a la captación de lo espiritual. El método cartesiano es diverso. En Descartes, lo primario es la conciencia, que se manifiesta directamente como espiritual, pues no es una entidad dimensiva y local. Descartes pretende llegar así súbito a lo espiritual, por experiencia interior. Lo interior consciente es no corpóreo de por sí, y lo corpóreo es lo que puede ser descrito en términos mecánicos o de las ciencias físicas. Ha llegado a lo espiritual por una vía epistemológica drástica. Una consecuencia indeseable de este criterio es que, según él, el dolor y las demás sensaciones físicas son espirituales. A una concepción unívoca del espíritu corresponde una concepción igualmente unívoca de la cosa física. Por tanto, no hay lugar para situaciones intermedias, y entre lo espiritual y lo físico no caben ni mezclas ni situaciones intermedias. La filosofía analítica rechaza el cartesianismo porque cuestiona, como ya hizo Wittgenstein, la validez de la experiencia de la conciencia privada e indubitable.

En Santo Tomás, en cambio, vemos ante todo cosas físicas, que caen bajo los sentidos, como invariablemente compuestas de aspectos *materiales* y *formales*. Lo físico es siempre hilemórfico. Nada es materia pura ni forma pura, sino una *forma-de-materia* o una *materia informada*. El vaso es una estructura de cristal, el cristal es una estructura de otros materiales, y así siguiendo. Aunque podamos decir que las cosas son dimensivas y sensibles, no por eso se definen por estas características. La *dimensión* es una formalidad que nunca falta, pero no es exclusiva. Lo *sensible* implica la manifestación de las cosas físicas a sujetos dotados de sensibilidad. Y las cualidades sensibles son también formalidades.

Así podemos advertir que conocemos en la medida en que una formalidad externa se revela a un sujeto cognoscente *en tanto que separada de su materialidad*. Vemos cosas rojas, pero el color rojo *sentido*, siendo intencional, pues remite a la cosa real hilemórfica, no es un acto hilemórfico (no supone poseer la formalidad rojo de modo natural), sino un objeto intencional suprahilemórfico, un contenido que Tomás, siguiendo a Aristóteles, considera inmaterial pero que no por eso es no espiritual. Estamos en la esfera de *lo psíquico*, que en el tomismo no se contrapone a lo material, en cuanto es una forma nueva de ser de lo material. Los seres materiales, cuando son cognoscitivos, *sienten* y no solamente *son* las propiedades físicas. Sienten a los cuerpos intencionalmente (no de modo vivencial) y sienten su propio cuerpo vivencialmente, lo cual es *una manera de ser* (intencional sólo cuando no es vivencial) y no es meramente el hecho de recibir una información. "Esta es la diferencia entre los animales y las demás cosas naturales – escribe Santo Tomás –, que las otras cosas naturales, en cuanto están constituidas por lo que les corresponde según su naturaleza, no lo sienten. Pero los animales lo sienten (*animalia hoc sentiunt*)".[7]

Este sentir *es completamente material*, pero dando un sentido más alto a material que el de las cosas puramente mecánicas u inorgánicas. Y a la vez, Santo Tomás *lo considera inmaterial*, no al modo platónico o cartesiano, sino porque en la sensación el acto formal es más alto que la materia a la que actualiza. Podríamos decir, en este caso, no sólo que la organiza mejor, lo que es propio de la vida orgánica, sino que "sobreabunda" sobre ella al sentirla, por lo que se abre también a recibir las formas de otros cuerpos, incorporándolas a su propia vida sensible y a la vez con intencionalidad, es decir, en el sentido de apertura real a las demás cosas y no para encerrarse en su corporalidad sentida.

Las palabras faltan para expresar estos aspectos. La filosofía tomista se apoya en el sentido común pero a la vez lo trasciende. Nada más físico que un dolor o un placer, o que la sensación de hambre o de sed. Y sin embargo estos actos, en cuanto incluyen conocimiento – aunque propiamente sean apetitivos –, implican alguna inmaterialidad, es decir, aquí la unidad acto-materia o forma-materia no es la misma que la que se da en una piedra. La piedra es hilemórfica, pero si la piedra sintiera su ser-piedra, sería hilemórfica en un sentido más alto, que arriba he llamado, a falta de otras palabras, suprahilemórfica. El movimiento de mi brazo es hilemórfico, pero además yo lo siento, y esto es suprahilemórfico. Naturalmente aquí se ha distinguir entre la sensación de los cuerpos externos y la del propio cuerpo, que son heterogéneas, pues la primera, como he dicho, es intencional y no

vivencial, mientras que la segunda es vivencial y no intencional. Pero no voy a detenerme aquí en este punto, que no está tematizado en Santo Tomás.

Lo que acabo de presentar se resume en el principio tomista de que *la inmaterialidad es la clave para entender el conocimiento*. Ésta es la vía tomista hacia el espíritu, desde el punto de vista del conocimiento. Es una vía ontológica y no puramente gnoseológica, como la cartesiana. Está formulada en este conocido texto tomista:

> La inmaterialidad de una cosa es la razón por la que es cognoscitiva, y el modo de la inmaterialidad determina el modo del conocimiento. Por eso se dice en el libro II del *De Anima* que las plantas no conocen a causa de su materialidad. El sentido es cognoscitivo, porque es receptivo de especies sin materia. Y el intelecto es más cognoscitivo, porque está separado de la materia y es inmezclado, como se dice en el libro III del *De Anima*.[8]

En lo que resta de mi comunicación glosaré las últimas líneas de este texto. Por ahora me he referido tan sólo a la sensación, acto material con un elemento de inmaterialidad más alto que el de las cosas no cognoscentes, que por otra parte también tienen aspectos formales, pues nada en el mundo físico es puramente material. Todo en la naturaleza física es material-formal, y éste es el primer presupuesto para comprender la inmaterialidad y el primer paso para superar adecuadamente el materialismo (un paso muy distinto de la vía cartesiana).

Deseo hacer notar que en el plano del conocimiento sensible el principio de superveniencia antes mencionado es plenamente aceptable. Tomemos como ejemplo nuevamente el caso del dolor. La sensación dolorosa es un único acto, no dos actos. En rigor incluso es inexacto distinguir en ella una "parte" psíquica y otra "parte" física, salvo por análisis, debido a nuestras diversas vías cognoscitivas. Los actos psicofísicos para Santo Tomás son *un único acto* del compuesto hilemórfico, no dos actos, uno del alma y otro del cuerpo, o uno de la facultad y otro del órgano.[9] Ver es acto del ojo (o de la retina y de las áreas visivas cerebrales) en cuanto informado por la sensibilidad. Reducir el dolor a su base nerviosa sería como reducir un vaso de cristal al cristal (aunque el acto sensitivo es algo más que la estructura de una materia organizada).

Por eso todo lo visto sobre la superveniencia se aplica muy bien al acto sensitivo. Adoptando un modo de expresarnos analítico, podemos decir que hay "correspondencia" entre el lado psíquico y el lado neuronal del dolor o de las sensaciones de ver, oír, etc., y que toda alteración física adecuada "produce" la correspondiente modificación psíquica. Hablando más estric-

tamente este lenguaje "interaccionista" no es del todo adecuado y podría crear pseudo-problemas. Sería mejor adoptar aquí una teoría de la *identidad elevada*, según la cual lo psíquico=lo físico elevado. No se trata de que una activación neuronal "produzca dolor", sino que *es* dolor. Por supuesto, la única causa de los actos sensoriales no es el propio cuerpo-elevado (elevado al psiquismo animal), sino que también pueden serlo eventos de cuerpos externos, en tanto que inciden adecuadamente sobre el agente sensorial. El perro se "enfurece" si percibe una agresión hacia él. La causa de su movimiento pasional es un evento externo físico que él, en tanto que agente sensible, capta como agresión con su cuerpo-sensibilizado. No hace falta postular que un acto externo "suscita" en él pasiones que "moverían" a su vez a su cuerpo (interaccionismo dualista).

La distinción entre lenguaje psíquico, comportamental y neurológico es adecuada desde el punto de vista de nuestro conocimiento. "Indignación" no es traducible a "rojez de la cara con ciertas muecas" ni a "activación de ciertos centros cerebrales", aun cuando la indignación pueda suponer la unidad simultánea de esos aspectos, de un modo contingente, en el sentido de que los aspectos materiales de las formalidades superiores admiten con cierta flexibilidad realizarse de un modo múltiple, pero sólo con ciertos límites. El hecho de que la vista pueda realizarse de muchos modos no implica que sea independiente del sistema visivo físico. Un robot no puede ver, y si actúa de modo semejante al que ve, su "visión" se dice de modo equívoco.

2.2. *La inmaterialidad intelectual*

Pasemos ahora al intelecto. La filosofía contemporánea de la mente no suele contar con la distinción clásica entre conocimiento sensible e intelectual, poniendo con frecuencia todo a la vez en el mismo saco de "lo mental", lo que introduce cierta confusión en las argumentaciones.[10] En Santo Tomás el acto cognoscitivo intelectual referido a las cosas externas *separa completamente* la forma de la materia. Esta separación – la abstracción – no capta ya formalidades corpóreas, sino modos universales y significativos *de ser*, corpóreos o no, antes los cuales la experiencia sensitiva es completamente ciega. Así y sólo así entendemos las cosas, formando contenidos inmateriales, no imaginables, que remiten intencionalmente a las cosas entendidas. Esta separación cognoscitiva opera en un nivel completamente inmaterial, y una prueba de ello es que el contenido entendido abstractivamente es infinitamente universal, es decir, puede realizarse en cualquier tipo de entidades, sin límites. La inteligencia nos abre así al mundo infinito del ser, tam-

bién en sus posibilidades, y nos libera de la limitación a las cosas materiales dadas, a su contingencia y variabilidad. Podemos entender el ser de la "relación" por encima de sus indefinidas posibles realizaciones concretas.

Esta apertura cognoscitiva a formalidades completamente inmateriales da lugar a tres ámbitos, que en cierto modo son los "3 mundos" de Popper:

a. El ámbito de las *formalidades entendidas*, que en cuanto se expresan lingüísticamente son los "contenidos proposicionales" de la filosofía analítica. A él corresponden los dos siguientes textos tomistas, de sabor platónico: a) "las formas de las cosas sensibles tienen un ser más perfecto en el intelecto que el que se da en las cosas sensibles. En efecto, son más simples y universales";[11] b) [las formas de las cosas en la mente] "son inteligibles en acto en cuanto son inmateriales, universales y por eso incorruptibles".[12] Se trata de los objetos inmateriales, caracterizados por cierta idealización que se descubre cuando se reflexiona sobre ellos, como hace la lógica o la gnoseología.

Platón, como es sabido, otorgó el sentido más fuerte y primario del ser a los objetos *inteligibles en acto*. Aristóteles, en cambio, introdujo la distinción entre la lógica y la metafísica, sin proyectar una trascendencia ontológica a lo pensado según el modo en que lo pensamos. El *modus essendi* ◊ *modus cognoscendi*.[13] "Aunque la verdad exija que el conocimiento responda a la cosa real, no hace falta que el modo de conocer sea idéntico al modo de ser de la cosa".[14] Por otra parte, según Santo Tomás no podemos entender la realidad sino iluminando la experiencia para que en ella resplandezcan los inteligibles en acto, que son medios para conocer las cosas y no objetos conocidos primariamente. Aún así, podemos llamarlos propiamente *objetos*, pues son resultado de nuestra operación objetivadora o abstractiva, formadora de un verbo mental. "Lo que es entendido, o la cosa entendida, es como algo constituido o formado por la operación intelectual, sea la esencia simple o la composición y división proposicional".[15]

La intencionalidad es la propiedad por la que los contenidos abstractos remiten de por sí a la realidad extramental. Tenemos discernimiento preverbal de tal intencionalidad, gracias a lo cual discernimos entre nuestras ideas y las cosas intencionadas por las ideas. Discernimos naturalmente, sin necesidad de una mediación racional, entre el objeto pensado "la mañana precede a la noche" y la realidad directamente intencionada por esta proposición. En el verbo mental, como si fuera un espejo, el intelecto "ve la naturaleza de la cosa entendida".[16]

b. En segundo lugar, tenemos el ámbito de las *cosas reales físicas*, cuyas formas son *inteligibles en potencia*, al estar en situación hilemórfica.

Conocemos las cosas físicas gracias a la intencionalidad de los contenidos inmateriales de nuestra mente. Y es precisamente tal inmaterialidad total la que permite la comprensión del ser de las cosas, que en su estatuto abstracto se vuelve transparente al intelecto, es decir, cobra una *inteligibilidad actual*. Esta inteligibilidad reducida al acto implica un sentido fuerte del ser. De ahí la tentación platónica de decir que las esencias entendidas son subsistentes según su mismo ser. Se cae en esta tentación no sólo cuando se separan vistosamente las Ideas, sino también cuando se cree, de modo "hiperrealista" (es el llamado "realismo exagerado") que las cosas mismas materiales son inteligibles en acto, o que su esencia está en ellas con inteligibilidad en acto, tal como las entendemos, como si la esencia "silla" en la que pensamos fuera sin más igual a la esencia extramental de la silla.

c. Y en tercer término, llegamos al ámbito de la *mente inmaterial*, que es el objeto de esta comunicación. Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, llega a la inmaterialidad total de la mente gracias a la advertencia de la inmaterialidad total de los objetos pensados o de las objetivaciones abstractas. Este es el modo más adecuado de llegar cognitivamente al espíritu, sin peligro de dualismo ni de monismo. No hay aquí lugar para un dualismo absoluto, pues el mundo físico tiene que ver con la inteligencia, ya que es inteligible. Sin embargo, es sólo *inteligible en potencia*, y si fuera inteligible en acto, habría que concluir que es inteligente, posición "panpsiquista" de tendencia monista, de la que hay trazos en Leibniz y Spinoza, o modernamente en autores como Chalmers.[17] El monismo asigna inteligencia al mundo, al confundir la inteligibilidad en acto con el estatuto ontológico del mundo, lo que equivale a igualar el ser al pensar, como ya hizo Parménides. El dualismo, en cambio, priva al mundo de inteligibilidad, con lo que el conocimiento tiende a transformarse en una operación práctica o una función biológica o de otro tipo.

En Santo Tomás vale la ecuación *inmaterialidad total y en acto=inteligencia*, intrínsecamente relacionada con el hecho de que *lo material no puede ser inteligente*, es decir: 1) *si algo es inteligente, es inmaterial*; 2) *si algo es inmaterial, pertenece a una inteligencia*. Este punto no fue comprendido por Platón, que hipostatizó lo inmaterial sin reconducirlo a una mente, como hizo Aristóteles.

> Lo que es sin materia es inteligente. Un signo de ello es que las formas se comprenden en acto en la abstracción desde la materia ... Las formas comprendidas en acto se identifican con la inteligencia que comprende en acto.[18]

Este es el sentido de la célebre *identificación intencional entre lo entendido*

en acto y el entendimiento en acto, que está glosada en el siguiente texto tomista:

> La inteligencia en acto es lo entendido en acto, gracias a la semejanza de la cosa entendida, que es forma de la inteligencia en acto ... Es lo mismo decir que "en las realidades inmateriales, la inteligencia y lo entendido son idénticos", que decir "en las cosas entendidas en acto, la inteligencia es idéntica a lo entendido", dado que una cosa es entendida en acto en cuanto es inmaterial.[19]

Ciertamente el conocimiento no se agota en la pura intencionalidad en la que acontece tal identificación, pues desde ella se procede a la advertencia del propio acto de conocer y del sujeto inteligente, una advertencia preintencional o, si queremos, supraintencional, como lo es también la advertencia del ser extramental, por la que podemos discernir entre nuestras ideas y las cosas extramentales. En la filosofía de L. Polo tal advertencia pertenece a la modalidad habitual del conocimiento.[20]

2.3. *Superveniencia en lo intelectual. Dualidad sin dualismo*

¿No existe entonces ningún tipo de "superveniencia", tal como fue explicada antes, entre nuestros pensamientos inmateriales y nuestros actos corpóreos? Si así fuera, quizá habría motivos para recaer en algún tipo de dualismo, pues nuestra mente inmaterial poco tendría que ver con el cuerpo, y su relación con él sería a lo más extrínseca. Pero ha de recordarse, por una parte, que nuestro cuerpo no es meramente mecánico, físico-químico o eléctrico, sino que es un cuerpo orgánico sensibilizado, apto para recibir mensajes significativos del ambiente externo y para sentirse a sí mismo globalmente. En un cuerpo así, resulta más natural una fina continuidad del pensamiento con las experiencias sensitivas más elevadas. Nuestros pensamientos "sobreabundan" sobre el cuerpo, en una medida infinita (de lo contrario, no podríamos conocer a Dios, ni el ser de ninguna cosa), pero al mismo tiempo *necesitan expresarse* simbólicamente, no sólo para relacionarnos con otros, sino también para poder articular nuestros propios pensamientos. No podemos pensar bien sin un lenguaje adecuado y sin referencia a las experiencias, aunque el pensar sea metalingüístico y trascienda toda posible experiencia. Por tanto, como siempre que pensamos – o al menos, "casi siempre" – activamos algo de nuestro lenguaje y nos referimos a alguna experiencia (es la doctrina tomista de la *conversio* a las imágenes o a la sensibilidad superior),[21] es natural que siempre que pensamos algo, algo de nuestro cerebro se active.

Como la unión alma-cuerpo es substancial, tal activación no ha de entenderse de un modo causal, sobre todo si trabajamos con un concepto físico de la causalidad. El entender para Santo Tomás es una operación inmaterial, que no se actúa mediante un órgano corpóreo[22] y que como tal no tiene que ver con nada corpóreo (pensar en la "relación" nada tiene que ver con ningún cuerpo), pero a la vez es una operación que naturalmente *debe* expresarse en símbolos sensibles, que es suscitada sólo si usamos símbolos y en cualquier caso sólo si la sensibilidad superior está activada, y que debe referirse a la experiencia si se quiere acabar de conocer completamente a los seres singulares.[23] Nuestro conocimiento abstracto es insuficiente precisamente porque necesitamos volver a la experiencia y por tanto al cuerpo. Incluso la autoconciencia personal es imperfecta si no está acompañada y en cierto modo se fusiona con la conciencia de la propia corporalidad. Por tanto, *nuestra mente inmaterial está como materializada en el cuerpo*. Y esto no es más que una consecuencia de la tesis antropológica de la unidad substancial entre alma y cuerpo.

En este sentido, creo que cabe admitir cierta "superveniencia" de lo intelectual sobre lo corpóreo (por ejemplo, alguna correspondencia entre lo que Einstein piensa con sus fórmulas y ciertas activaciones correlativas de su cerebro), pero matizada. Y no matizada en general, sino según los criterios que ahora explicaré. Pensemos en una obra artística. Aquí la superveniencia es, desde luego, completa. Cualquier modificación física de una obra de arte la cambia formalmente. Sin embargo, sólo si la modificación se hace "desde arriba", es decir, con criterios artísticos, el cambio tendrá valor artístico. De lo contrario, probablemente la obra de arte se estropeará. Salvo que la modificación física "desde abajo" se haga con el propósito de salvaguardar la integridad física de la materia de la obra artística. Por consiguiente, sólo quien *sepa leer* la obra artística, al ver su materialidad, la podrá comprender como tal obra y no como un conjunto de combinaciones materiales sin significado.

Algo semejante puede suponerse para el problema de la relación pensamiento-cerebro. No sabemos si a cada uno de nuestros pensamientos, expresados verbalmente, les corresponde una activación neuronal compleja específica y diferenciable de otras. Probablemente no, pero supongamos que fuera así. Pues bien, ni siquiera en este caso habría motivos para el materialismo monista. Esa supuesta activación neuronal sería, en todo caso, una expresión o *revelación* del pensamiento, que lo contiene simbólicamente y a la vez lo rebasa, lo mismo que sucede en cualquier palabra o frase dicha con sentido. Y esa expresión sería entendida sólo por quien

supiera leerla. Estamos ante un *cuerpo-elevado, manifestativo del espíritu y personalizado* (lo será mucho más en los cuerpos resucitados, en los que resplandecerá la imagen de Dios propia de la persona glorificada). La "superveniencia" no se entiende con un concepto puramente químico o electrónico de cuerpo humano.

Este punto es congruente con la tesis tomista de que el cerebro es órgano de la cogitativa, facultad del pensamiento concreto o vuelto a la experiencia,[24] y con el principio ontológico según el cual el alma de cada persona no es para cualquier cuerpo (intercambiable), sino para un cuerpo propio, con el que se "conmensura".[25]

No hay motivos para el dualismo con la noción tomista de mente inmaterial, una mente que a la vez puede decirse corporalizada. Pero sí ha de mantenerse la *dualidad* alma-cuerpo, porque de lo contrario estaríamos en un monismo empobrecedor. La unidad íntima de esta dualidad está muy bien figurada en el concepto de persona. Señalo por último que la categoría de la causalidad me parece inapropiada para explicar las relaciones internas de la persona, sobre todo porque está demasiado teñida de una interpretación empirista en la filosofía contemporánea. Sí hay *dependencias internas*. Y resultan esclarecedoras las categorías de *manifestación* o *revelación*. El cuerpo humano es revelación de la persona, y el lenguaje es manifestativo del pensamiento.

[1] Cf. J. Kim, *Philosophy of Mind*, Westview Press, Boulder (Colorado) 1996.

[2] *Ibid*., p. 10. Traduzco como "superveniencia" (también podría ser "sobreveniencia") el término inglés *supervenience*.

[3] *Ibid*., p. 11.

[4] *Ibid*., p. 11.

[5] *Ibid*., p. 223.

[6] Cf. *ibid*., p. 222.

[7] *S.Th*., I-II, q. 31, a. 1.

[8] *S.Th.,* I, q. 14, a. 1.

[9] Cf. *S.Th*., I, q. 75, a. 3.

[10] Sin embargo, en cierto modo la filosofía analítica recoge tal distinción al hablar de las "actitudes proposicionales", como "creo que x", "deseo que x", "quiero que x", etc., en las que el sujeto cognoscente parece tener delante un objeto que se expresa proposicionalmente. Eso no sucede en las sensaciones. "Veo rojo" es sensación, mientras "creo que esto es rojo" es un juicio o un "contenido proposicional". Se suele reconocer que las actitudes proposicionales tienen la nota de la intencionalidad y se discute sobre su valor causal para la conducta humana ("quiero caminar" y, por tanto, camino).

[11] *S.c.G.*, II, 50, n. 1263 (edición Marietti).
[12] *S.c.G.*, II, 79, n. 1603.
[13] Cf. *S.Th.*, I, q. 85, a. 1, ad 2.
[14] *S.c.G.*, II, 75, n. 1551.
[15] *De Spiritualibus Creaturis*, q. un., a. 9.
[16] *De Differentia Verbi divini et humani*, n. 288.
[17] Cf. David J. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford Univ. Press, Oxford 1996.
[18] *S.c.G.*, I, 44, n. 376.
[19] *S.Th.*, I, q. 87, a. 1, ad 3. Cf. I, q. 55, a. 1, ad 2; *In III De Anima*, lect. 9, nn. 724-726, con relación a Aristóteles, libro III del *De Anima*, 430 a 2-5.
[20] Cf. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, 4 vol., Pamplona 1984-1996.
[21] Cf. *S.Th.*, I, q. 84, a. 7.
[22] Cf. *S.Th.*, I, q. 76, a. 1.
[23] Cf. *S.Th.*, I, q. 84, a. 7.
[24] Cf. *S.Th.*, I, q. 78, a. 4.
[25] Cf. *S.c.G.*, II, cap. 81, n. 1621.

BASES FILOSÓFICAS PARA UNA RECUPERACIÓN DEL CONCEPTO DE HUMANISMO

DAVOR SIMIC SUREDA, MARÍA LUISA SILVA CASTAÑO

St Thomas's structure of thought encompasses the unique foundation of a philosophically sound Humanism. This paper stresses the Aristotelian inspiration and further developments of Thomistic thought in the new (from a Greek point of view) context of Christianity as the framework from which Modernity has spread using structures of thought that, although paying lip service to their common Aristotelian and Christian background, are quite distant from Thomistic Aristotelianism and, in some cases, opposed to it. From a philosophical point of view, these deviated structures of thought are easily traceable back to their Scotistic and Occamistic sources and, what is more important, exert a continuous influence through Modern and Contemporary philosophical currents. This influence pervades present day thought in all the so called humanistic fields – namely moral, ethical, sociological or religious disciplines – contaminating any discussion about Humanism. This paper shows the difficulty perceived today when dealing with the problem of Humanism from within the aforementioned disciplines due to their implicit Scotistic and Occamistic structures of thought. Only by rethinking Man with the intellectual tools of Thomistic Aristotelianism will it be possible to break the apparent dead end in which modern humanistic disciplines have enclosed true Humanism.

Juan Blanco, *in memoriam*

La disolución del humanismo en la perspectiva contemporánea

Cualquiera que sea el valor que atribuyan al sujeto en la sociedad actual las distintas corrientes de pensamiento, existe la conciencia de una decreciente plausibilidad de las descripciones humanistas de la sociedad. Y no se trata solamente de explicar las paradojas de la intersubjetividad (cómo, desde el individualismo antropológico puede definirse una racionalidad vinculante para todos), sino la forma por la que la sociedad contemporánea renuncia abiertamente a establecer ningún tipo de determinación (natural o común) a la acción humana que no brote de la simple subjetividad del

deseo. En su versión más radical se llega a una situación en la que se considera socialmente inaceptable por discriminatoria toda jerarquía tanto si es de los "... gobernantes respecto a los gobernados, de los padres respecto a los hijos, del hombre respecto a la mujer, del maestro respecto al alumno ...",[1] que termina en la coexistencia "de facto" de todas las aspiraciones que propongan los distintos grupos sociales. La estabilidad de la sociedad consiste simplemente en regular (en una especie de Estado minimalista del liberalismo) las tendencias divergentes de los grupos sociales, asegurando su coexistencia pacífica. Estas éticas (mal llamadas postmodernas, pues no hacen sino extremar los presupuestos de la Modernidad, sin salirse de ellos) asumen como coartada teórica la existencia de un debate democrático susceptible de reactivar un consenso social básico, que sus proponentes (principalmente Habermas)[2] identifican con el hecho de que hay comunicación lingüística entre los hombres. Al desarticular toda axiología de las aspiraciones humanas (pues los deseos de los distintos grupos son igualmente lícitos según una neutralidad ideológica que los hace indiferentes moralmente) esta ética renuncia a establecer una filosofía moral digna de tal nombre, y sólo reconoce en las Constituciones de los Estados democráticos liberales la única estructura política válida que, finalmente, queda reducida a un simple marco de resolución de conflictos entre los ciudadanos. Partiendo de la constatación objetiva de una situación de debilidad moral y social de la humanidad, se busca estabilizar los conflictos y la razón de la "estabilidad" de la sociedad (en expresión de Rawls)[3] no es ética (como podría serlo la finalidad de los bienes o, incluso, la utilidad colectiva) sino que se busca integrar las irrenunciables tendencias opuestas mediante un debate democrático en el que no se pretende ni imponer ni validar posición alguna. El carácter bienintencionado de estos programas no debe, sin embargo, llevarnos a ignorar que, en muchos casos, sirven de coartada teórica frente a la verdadera intención de los Estados liberales en los que se multiplican las medidas coercitivas con la legitimidad de una "democracia procedimental",[4] que como Luhman ha señalado, permitirían explicar ese tránsito tantas veces constatado históricamente, desde ideales democráticos a ideales totalitarios. Si observamos más atentamente el juego de oposición de las distintas aspiraciones en el ámbito social, llama la atención que los actores no son sujetos humanos sino grupos sociales y las aspiraciones que se oponen entre sí proceden de una selección que también es ajena a los sujetos humanos. Y es que el riesgo de desintegración social, de un posible retorno al "estado de naturaleza hobbesiano" (esa amenaza agitada a modo de espantajo por las ideologías más conservadoras) está total-

mente conjurado por unos sistemas sociales[5] que son los verdaderos operadores en el ámbito de la acción. Sólo si comprendemos que la acción hoy día ya no es explicable en términos de sujeto y fin veremos con claridad que las distintas aspiraciones o tendencias que se contraponen en una sociedad democrática no son el ejercicio libre y responsable de sujetos racionales, sino distinciones elaboradas por los sistemas sociales para los cuales, en último término, no tiene cabida ni la noción de objeto ni la de sujeto humano. Ello trae como consecuencia que la "humanidad" del hombre queda desestructurada en múltiples actos de voluntad (decisiones o voliciones) que simplemente coexisten con las distinciones que elaboran los sistemas económico, jurídico, etc. que han ido emergiendo a lo largo de la historia de la Modernidad y que constituyen los únicos detentadores de sentido. Es fácil ver como, desde esta situación, no cabe reflexión alguna sobre el Humanismo, por cuanto el hombre no cuenta para establecer el sentido, ya que sus acciones y voliciones simplemente coexisten con las distinciones elaboradas por los sistemas y de las cuales recibirán el sentido.

Estructura de pensamiento de la Modernidad

Es importante apreciar que esta pérdida de sentido del hombre como sujeto de sus acciones (y la correspondiente subsunción del concepto de humanidad bajo las distinciones elaboradas por los sistemas sociales), a la que asistimos hoy día, obedece a la misma estructura de pensamiento que dio origen a la Modernidad. Es por ello que, para recuperar una reflexión sobre el Humanismo no resulta correcto contraponer al pensamiento contemporáneo cualesquiera corrientes filosóficas o ideológicas que participan de la misma estructura de pensamiento. Los autores de la tradición Moderna, tales como Hobbes, Spinoza, Rousseau, Kant, Stuart Mill, el socialismo, etc., a pesar de sus enormes diferencias, tienen en común la misma separación entre sujeto humano y sentido, si bien resuelven de manera diferente las uniones: sujeto cognoscente-objeto de conocimiento, o bien acción humana-fin, o bien cuerpo social-forma política. A estos efectos resulta ejemplar la noción de derecho natural desarrollada por los filósofos de la Modernidad. En tanto que filósofos de la idea clara y distinta (según la expresión de Descartes) consideran la realidad (de objetos de conocimiento o fines de la acción) no como ésta se da en el aristotelismo en el acto único del sujeto respectivamente cognoscente o deseante y el objeto conocido o amado,[6] sino la realidad en tanto que substituto intencional, como lo es la idea cartesiana. Con este instrumental teórico, la filo-

sofía del derecho natural moderno concibe un estado de naturaleza anterior a la constitución civil y que sirve para asegurar la racionalidad de un sistema deductivo de un derecho establecido mediante nociones a priori. Los distintos autores no son unánimes en la consideración de en qué debiera consistir el estado de naturaleza: así para Hobbes y Spinoza el derecho de cada uno se extiende hasta donde llega su poder, derecho subjetivo absoluto que, en un segundo momento, se verá alienado para ser transferido al Príncipe. Otros autores, temerosos quizá de definir al sujeto como voluntad absoluta e indeterminada, han preferido ver en la naturaleza humana una voluntad que es "impulso social natural" o "simpatía natural" (tal como Hutcheson y Adam Smith), por el que los hombres por definición no aceptarían una sociedad donde no se tuviera en cuenta los intereses del prójimo. Así, una sociedad bien organizada del Estado liberal occidental tiene por finalidad el bienestar del mayor número de sus individuos, a la estela del utilitarismo de Bentham para quien la utilidad de una cosa se identifica con su capacidad para aumentar el placer y la felicidad de los individuos.

Así es como se llega a un estado de opinión según el cual el hombre es visto como un ser egoísta y consumidor ávido de placer, y los bienes útiles se extienden a todo aquello que el progreso de la técnica permite producir en el contexto de la sociedad de consumo. Ésta resulta una percepción cruda del hombre contemporáneo, pero que permite desenmascarar las distintas coartadas que la Modernidad ha ido elaborando como, por ejemplo, la noción de unos Derechos Humanos que en la práctica resultan infinitamente flexibles; o la noción de "bien jurídico protegido", que si bien fue considerado como el indiscutible fundamento de la protección jurídico penal de las conductas, hoy esta en tela de juicio, por su fácil sustitución en la búsqueda de criterios legitimantes del Derecho Penal;[7] coartadas que reflejan la incapacidad de la sociedad moderna para proyectar su propia unidad.[8] No es difícil ver como resulta prácticamente imposible una reflexión sobre el Humanismo basada en las racionalidades parciales orientadoras de los sistemas funcionales de la sociedad ya que escamotean al principal sujeto del análisis que no puede ser otro que el hombre.

Contraste entre las estructuras de pensamiento de la Modernidad y el aristotelismo tomista

Todas estas corrientes de pensamiento que se han esbozado en el apartado anterior, por contradictorias que sean entre sí, provienen de un origen común que ha condicionado su estructura: despreciando la distinción que

Sto. Tomás elabora entre esencia y ser, entre quididad y ejercicio, entre substancia y acto (términos todos ellos cargados de significación en la filosofía aristotélica y considerados como principios irreductibles según el orden respectivo de la causalidad formal y final), reducen el ser a la quididad, la existencia a la esencia según la relación del accidente a la substancia, con lo que desaparece el dinamismo que en Sto. Tomás tenía el ser bajo la perspectiva de la causalidad final.

En este cambio resulta muy esclarecedor el papel jugado por Duns Scoto al elaborar la distinción formal *ex natura rei*, en la que se confunden la distinción real (que en Sto. Tomás distingue existencias) y la distinción de razón (que en Sto. Tomás separa razones formales distintas). Esta distinción formal escotista pasará a la filosofía moderna como el instrumento metodológico fundamental que, por ejemplo, permite en el ámbito de la filosofía moral establecer una noción de sujeto humano detentador de derechos y deberes definidos a priori, con total independencia de su ejercicio en el seno de una sociedad existente. Por el contrario, en una estructura de pensamiento aristotélico-tomista, hay una finalidad natural que debe ser conocida a partir del ejercicio de los hombres en sociedad.

Es así como la Modernidad, gracias a la distinción formal escotista, puede concebir unos sujetos humanos constituidos a priori como meras voluntades independientes de toda finalidad, a las cuales se sobrepone una forma política caracterizada (también a priori) por la soberanía absoluta de Príncipe como hace Hobbes. Nada más lejos de una estructura de pensamiento como la aristotélico-tomista, según la cual el sujeto humano está constituido por unas potencias ordenadas (según la causalidad final) a unos fines naturales, sean éstos propios o comunes, que la filosofía moral o política deben ser capaces de abstraer de la misma existencia del hombre en sociedad según formas políticas y jurídicas que, históricamente, se han ido constituyendo legítimamente por participación de la Providencia divina.

Y es en la noción providencial donde mejor se capta el origen de la fractura entre un humanismo de corte aristotélico-tomista y el impreciso humanismo de las tradiciones filosóficas emergidas a partir de la Modernidad. Por paradójico que pueda parecer hay una disputa de contenido estrictamente teológico en la base de la divergencia de estructuras de pensamiento que se está dilucidando aquí, repercutiendo en todos los aspectos filosóficos y, en particular, en la noción del humanismo. Dicha disputa se centra en determinar si (como explica Sto. Tomás) la causalidad omnipotente divina concurre con la causa creada, considerando tanto a Dios como a la criatura causas totales subordinadas en la producción del efecto.[9] En lo que se refie-

re al concurso causal considera Sto. Tomás, entre otras, dos modalidades:

– la *praemotio physica* o movimiento providencial, según el cual Dios causa el ejercicio de la criatura sin coartar su libertad sino, precisamente, fundamentando su autonomía en la libertad de ejercicio o libertad existencial;[10]

– el concurso simultáneo, según el cual cada una de las causas (creada y divina) son causas totales del único efecto, que es la existencia creada.

Esta manera de concebir la existencia creada choca frontalmente con la opinión de otra corriente teológica, perfectamente explicitada en Guillermo de Occam y de origen escotista, según la cual Dios y la criatura coexisten y concurren como dos causas parciales en la elaboración del efecto, pero la causalidad divina nunca causará el "poder de actuar" de la causa creada ya que ello anularía la autonomía de la criatura.

Para la adecuada comprensión de esta disputa hay que tener muy presente la diferencia entre una estructura de pensamiento aristotélica, como la que tiene Sto. Tomás cuando dice que, precisamente, es la Providencia divina la que garantiza la libertad de la criatura, y una estructura de pensamiento escotista (que relega la existencia al status de un mero accidente de la substancia) según la cual, si Dios causara la causalidad de la criatura, ésta sería un simple instrumento en manos de Dios, por lo que perdería toda su libertad. En la *Suma Contra Gentiles* ya Sto. Tomás refuta esta posición que, sin embargo será retomada por Scoto y Occam:

> ... si Dios ha comunicado a las restantes realidades su semejanza en cuanto al ser, puesto que las ha creado, también les habrá comunicado el poder de ejercer de suyo el actuar, de modo que las criaturas tendrán también acciones propias.[11]

Al reducir el ser a la forma o esencia, Scoto cierra a la comprensión el ejercicio de la existencia como resultado de la actuación de la doble causalidad total de la causa eficiente y causa final, quedando el ser limitado a la concurrencia parcial de las causas material y formal que, así, pierden todo su contenido aristotélico y la causalidad se desvanece en un ocasionalismo donde todas las esencias distinguidas por la distinción formal *ex natura rei* se superponen según el modo accidental de los accidentes de la substancia y no según el modo providencial de la relación de la materia aristotélica con la forma.

Un simple vistazo a la historia de la filosofía permite concluir que escotismo y occamismo fijarán la estructura de pensamiento de todas las tradiciones filosóficas desde la Modernidad. Y la propia teología, a la estela de Scoto y Occam, preferirá un Dios omnipotente que, de *potentia absoluta dei* puede substituirse a la acción de la causa creada para realizar el efecto,

frente a un Dios tomista cuya acción es una con la de la criatura, sin menoscabo de la omnipotencia de Uno y la autonomía de la otra, gracias a la distinción aristotélica entre quididad y ejercicio.

Estas consideraciones metafísicas tienen consecuencias inmediatas sobre la concepción que cualquier corriente de pensamiento puede hacerse sobre la acción práctica del hombre y, por tanto, sobre el humanismo. Así no será de extrañar que el escotismo diga que el hombre en la tierra *pro statu isto* no puede conocer de modo natural los fines de su acción;[12] que la Revelación consiste en un conjunto de reglas de alcance práctico destinadas a dar a conocer al hombre en este mundo su finalidad eminente (la Salvación); y que, por tanto, los actos prácticos se cualifican por su rectitud, que no es otra cosa que su conformidad con las normas de la Revelación. Queda así definida una doctrina de la intención según la cual la elección práctica del hombre viene medida por un valor moral independiente de los fines propios de la acción. Vemos como se consuma aquí la reducción del ejercicio a la quididad, y como el ser en general (y el hombre en particular) queda reducido a una superposición de formas quiditativas, cuyo ejercicio o existencia ya no es (como en el aristotelismo) una relación trascendental "agente-fin" donde el sujeto se comporta según las exigencias naturales de su potencia, sino que su potencia indeterminada vendrá limitada por unas formas externas a él, sea bajo el aspecto de reglas teológicas de la Revelación, sea como las leyes del Príncipe absoluto (Hobbes), sea finalmente según las normas de la democracia procedimental.

Hacia una revisión del humanismo en la perspectiva del aristotelismo tomista

Una vez establecido el hilo conductor común a las doctrinas salidas de la Modernidad y visto que conducen a un "impasse" en su reflexión sobre el humanismo, existe un camino para la reflexión filosófica que permite sortear la anulación del hombre en sus diversas modalidades (algunas de las cuales se han ilustrado más arriba) sin caer en el marasmo de las actitudes minimalistas del liberalismo contemporáneo. Para ello es necesario remontarse a la doctrina filosófica que analiza al sujeto humano bajo las perspectivas irreductibles de su substancia y su ejercicio. Así, substancialmente está constituido por un abanico de facultades (por ejemplo, intelecto y voluntad) ordenadas trascendentalmente a sus respectivos objetos (forma inteligible o fin deseable), de manera que facultad y objeto son causas totales recíprocas y no causas parciales concurrentes. Desde la pers-

pectiva de su ejercicio o actividad, el hombre descubre en el ejercicio espontáneo de sus actos, gracias al juicio práctico de su libre arbitrio, el bien verdadero que, de entre todas las cosas deseables mejor conviene a las exigencias naturales de su potencia vital (o las exigencias comunes de su "ser en sociedad") y, en cualquier caso, fines propios providencialmente establecidos. Y, desde una perspectiva teológica, la omnipotencia divina no tiene por que obstaculizar la libertad humana. De otro modo no podemos escapar de la falsa alternativa en la que escotismo y occamismo han encerrado a la filosofía, al obligarle tomar partido entre un Dios omnipotente y arbitrario (o por su sustituto contemporáneo: una instancia constitutiva de normas arbitrarias) y una libertad absoluta e indeterminada del hombre.

El aristotelismo tomista muestra como la libertad humana es movida providencialmente hacia sus propios fines, sin caer en la falsa alternativa que imposibilita la reflexión sobre el humanismo desde la Modernidad filosófica. Así cobra pleno sentido el conocido adagio paulino (*Carta a Filipenses*, 2, 12-13): "esforzaos en lograr vuestra salvación con temor y temblor, pues es Dios quien, más allá de vuestra buena disposición, realiza en vosotros el querer y el actuar".

[1] De Muralt A., *L'unité de la philosophie politique*, Vrin, Paris 2002, p. 59.

[2] Habermas J., "Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa" (1982), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid 1997, pp. 479-507.

[3] Ricoeur P., "Après *Theorie de la justice* de John Rawls", *Le juste*, Editions Esprit, 1995, pp. 99-120.

[4] Luhmann N., *La legitimation par la procedure*, Les presses de l'Université Laval, 2001.

[5] Luhmann N., *Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*, Universidad Iberoamericana, México D.F. 1996.

[6] *De anima*, 425 b, 26-27; 431 a, 1-2.

[7] Jakobs G., *Derecho Penal. Parte General. Fundamentos y Teoría de la Imputación*, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas S.A., Madrid 1995, p. 266 y 267.

[8] Luhmann N., *Observaciones de la modernidad*, Paidos Studio, Barcelona 1997.

[9] Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*; III, 70, 8. Traducción al francés de Vincent Aubin, GF Flammarion, Paris 1999.

[10] *Idem*, III, 69.

[11] *Idem*, III, 69, 14.

[12] Duns Scot, *La théologie comme science pratique*. Traducción al francés del prologo de la Lectura por Gerard Sondag, Vrin, Paris 1996.

LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRIMERA; LA PROPUESTA LEVINASIANA Y LA METAFÍSICA TOMISTA

ENEYDA SUÑER RIVAS

Emmanuel Lévinas' proposal of thinking of Ethics as the first Philosophy, substituting Ontology, has an enormous coincidence with Saint Thomas Aquinas's Metaphysics of *actus essendi*. The starting point of Lévinas' reflection is the being as an act, not in what it shows us, but in what it points out without manifesting it: the Infinite. The construction of a humanism which truly responds to what man is cannot overlook the alternative that Lévinas offers us, alternative that is also a possibility from a Metaphysics that considers being as an act, as the core of reality. Perhaps Ethics, as it is presented by Lévinas, is the other face of this Metaphysics.

La noción tomista de esse *es la última por definición ...*
el fundamento de una metafísica para todos los tiempos.
Etienne Gilson

Emmanuel Lévinas es un filósofo judío contemporáneo que desarrolla su pensamiento en un diálogo constante con la filosofía antigua, moderna y contemporánea, pero que prácticamente desconoce el pensamiento medieval, y concretamente el pensamiento de Tomás de Aquino. Sin embargo, se escuchan resonancias de la metafísica tomista del *actus essendi* a lo largo de sus obras, en su constante crítica a la ontología, y en la alternativa que plantea al proponer a la ética como Filosofía primera.

Más que resonancias, podemos decir que hay consonancias, puntos de encuentro fundamentales que nos pueden ayudar a recuperar otra vertiente del ser, no del ser que se manifiesta y que puede ser apresado como verdad, sino del ser que se nos escapa y que – al hacerlo – nos pone en nuestro lugar, ya que

> la ciencia y la investigación progresiva del misterio del ser encuentran su justificación si se parte del reconocimiento fundamental de la zona de misterio del ser, donde cuando más elevado es el nivel del ser,

> tanto más profundo y compacto deviene su misterio, pues, al aumentar la zona iluminada aumenta también la zona de obscuridad.[1]

En el nuevo pensamiento judío, donde podemos ubicar el pensamiento levinasiano, nos encontramos con una fuerte crítica al *logos* de occidente, pues se considera que éste, en su afán de transparencia, se ha venido desarrollando – desde Jonia hasta Jena, diría Rosenzweig – de tal manera que ha culminado con el inmanentismo en la primacía del yo, y del yo egoísta y violento.

A este *logos,* el nuevo pensamiento judío opone el *audire,* la escucha de la Palabra con mayúscula, la escucha y la obediencia al Absoluto que – de manera privilegiada – se me manifiesta en el rostro del otro.

Desde el tomismo, la ciencia primera y fundante es la metafísica; con base en ella podemos hacer una antropología, que a su vez nos sustente una ética. Por ello, lo primero que debemos hacer es conocer la estructura de los entes en general; en un segundo momento, y utilizando las categorías anteriores, la estructura del ser humano; y en un tercer momento la del deber ser de lo humano. Sin embargo, Lévinas sostiene que la metafísica es en sí misma una ética.

Esto es precisamente lo que nos propone, propuesta que no está muy alejada de la metafísica tomista, ya que "la recordada distinción de *essentia – existentia,* se encuentra ... al centro de la determinación de la relación del hombre con la libertad y del fundamento último de ésta".[2]

Lévinas sostiene que la relación ética por excelencia sólo se puede instaurar en el seno de una metafísica o, mejor dicho, que "la metafísica se desenvuelve en las relaciones éticas",[3] porque la metafísica es la relación con la exterioridad, entendida como superioridad, como Infinito.

Según el lituano, la metafísica no es el estudio del ser. El ser, entendido como lo que puede ser comprendido, iluminado por la inteligencia y, por lo mismo, absorbido por el yo, es objeto de la ontología. Y éste es un estudio que debe hacerse y cuya necesidad y conveniencia no está sujeta a discusión. Lo que si es discutible es el primado de la ontología, entendido como la reducción del mundo a conceptos, primado de lo formal sobre lo real y que ha permeado a la filosofía occidental, sobre todo a partir de la modernidad.

Lo grave del asunto es que, al interpretar la realidad como concepto, a la larga terminamos siendo más fieles al concepto que a lo real, al grado de subordinar lo real al concepto. De esta manera dejamos abierta la posibilidad de toda clase de violencia a lo real, en nombre de cualquier ideología. Después de todo, el reino de la esencia abstracta es el reino de toda posibilidad. Aquí no hay ética; todo lo pensable es posible y, por lo

mismo, *puede ser* sin consideración alguna sobre el *deber ser;* lo único no considerado es lo absurdo.

Lévinas parece entender el ser como esencia, como concepto, como un contenido que – en el caso del ser humano – absorbe todos los otros contenidos que terminan siendo parte de la estructura del yo y anulan cualquier alteridad. A esto lo llama pensamiento egológico. Esto es muy importante: el ser es esencia y la esencia es algo que sólo se realiza esclareciéndose, manifestándose, estableciendo con el mundo relaciones de poder. Ella puede en el mundo, se lo posesiona, establece en él su morada, se alimenta de él, y se da a conocer en él.

El pensar egológico es natural al hombre, y este pensar encerrado en sí mismo sólo puede ser abierto desde fuera, por el otro. Sólo el rostro del otro puede sacarme de mi ensimismamiento. Esto es así por la simple y sencilla razón de que yo no puedo sobre el otro. Hay algo en el otro, que precisamente lo constituye como otro, su interioridad, que escapa a mi poder. Yo no puedo absorber al otro; el otro se me impone en su alteridad, se me impone como lo no abarcable, como lo no asumible por el yo.

El otro "es la revelación de una resistencia a mis poderes, que no los hace fracasar, como fuerza mayor, sino que cuestiona el derecho ingenuo de mis poderes, mi gloriosa espontaneidad de viviente".[4] El otro no me ofrece una resistencia violenta y, cuando lo hace, es siempre dominable por una mayor violencia. La resistencia del otro consiste en su inapresibilidad, en ser la manifestación de una grandeza mayor que mi yo.

En este punto son particularmente evidentes las coincidencias con la metafísica tomista, sólo que tenemos que liberar al ser levinasiano de su conceptualización, la cual Lévinas recibe de sus coetáneos y que denuncia como reduccionista del hombre. Tenemos que rescatar al *actus essendi*, al ser como acto intensivo de lo real ya que "el ser mismo es lo más perfecto de todo porque se compara con todo, como un acto; pues ningún ser tiene actualidad sino en tanto que es. De donde se deduce que el ser es la actualidad de todas las cosas".[5]

El ser es lo que hace ser a los entes. Los entes son algo determinado, tienen un modo específico de ser, pero su modo de ser es lo que llamamos "esencia" y ésta no es lo mismo que su acto de ser. De ser así las cosas, éstas serían por esencia, serían eternas y esto no es así. La esencia me da unas posibilidades concretas de ser, pero el acto de ser realiza esas posibilidades porque la esencia que no tiene un acto de ser, es nada. El acto de ser realiza las perfecciones que la criatura concreta puede desarrollar según su esencia, es un acto intensivo, permea o mejor dicho, sostiene y desarrolla todo lo que el ente es.

Lo primero que el acto de ser hace con las esencias es que existan. No es esto lo único que hace, pero sí lo más evidente, y precisamente por eso se ha llegado a confundir el acto de ser con la existencia. Pero aunque ser es efectivamente existir, ser es también vivir, entender, crecer, amar, y todas las perfecciones, todos los actos y las acciones de un ente, son un resultado de tener el ser.

De un tener el ser y no de un ser su ser, el ser se va manifestando en la realización de un ente, pero no se va agotando; permanece de alguna manera como la entraña misma de la realidad; como su motor, vemos el movimiento pero no el motor. Dice Santo Tomás de Aquino que

> Dios produce este efecto en las cosas, no sólo en el primer momento de su existencia, sino mientras tanto las conserva ... por lo tanto, *interín* una cosa tiene existencia, es preciso que Dios esté presente en ella, conforme a su modo de existir. Y, como el existir es lo que hay de más íntimo en cada cosa y lo más profundamente unido ... se deduce que Dios está en todas las cosas íntimamente,[6]

sosteniéndolas en su ser. Parafraseando a San Agustín, podemos decir que Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos; y, en ese sentido, hay algo de lo Infinito en el hombre, que le es más íntimo que su mismo yo: el ser del cual participa.

El ser creado de los entes permanece tan ignoto como su Creador y, en el caso concreto del hombre, es fuente permanente de novedad, de manifestaciones que desconocíamos. Cada hombre es una sorpresa del ser, porque cada hombre concreto es imagen del Ser por esencia, al que muestra y oculta simultáneamente.

Lévinas nos dirá que más allá de la significación de los conceptos, el hombre mismo es un signo para el otro, "no se interroga sobre el ente (sobre el ente humano) se le interroga, (y él) siempre nos da la cara".[7] El hombre mismo es el decir original anterior a todo lo dicho, ya que lo dicho siempre termina subordinándose a la coherencia y al tema. Y a este decir original yo no puedo dejar de responder. Yo soy responsable del otro, porque soy responsivo ante el otro, porque el rostro me significa y no puedo ignorarlo.

Pero el rostro del otro me significa sin ser absoluta transparencia; es la epifanía de lo Infinito, y en cuanto tal el otro se me presenta como superior (aunque él también sea un yo), dándose en la alteridad una especie de curvatura del espacio que es una distorsión de la lógica, y que hace que yo vea al otro como superior. Esto es un milagro, es la presencia de Dios en el otro.

Dios es el Infinito, lo indefinible por naturaleza y el rostro de los otros es el lugar privilegiado de su manifestación y, como ya señalábamos, de su

ausencia. "La suprema presencia del rostro es inseparable de esta suprema e irreversible ausencia que funda la eminencia misma de la visitación".[8] En este sentido, "la comprensión del ser en general no puede dominar la relación con el otro. Esta domina a aquella".[9] Nuestro acercamiento a los modos concretos de ser, a las esencias – a través de las ciencias particulares y de la ontología misma – debe estar subordinado a nuestro acercamiento al más alto grado de ser que encontramos en la realidad: el otro.

Hay una primacía de lo ético sobre todo lo demás, en el sentido de que la dignidad eminente del otro me impone una responsabilidad que es previa incluso a mi libertad. "Este modo de responder sin compromiso previo – responsabilidad para con el otro – es la propia fraternidad humana anterior a la libertad".[10] Independientemente de que yo asuma o no mi responsabilidad con el otro, ella está ahí, porque el rostro del otro está ahí como aquello que en su desnudez e indigencia me manifiesta su altura y la realeza de su origen.

De hecho, mi propia libertad se me manifiesta como causada por algo que es más que el mismo yo. Como seres encarnados que somos, sólo sobrevivimos satisfaciendo nuestras necesidades, que pueden hacer que renunciemos a lo específicamente humano. Por ellas (por el hambre, el frío, el deseo sexual), el hombre puede ser animalizado, embrutecido al grado de traicionarse a sí mismo.

Como entiende Lévinas la libertad, esta se encuentra precisamente en la capacidad humana de posponer la traición. El hombre puede sobreponerse a tal grado a sus necesidades que puede renunciar a sí mismo – a su propia vida, incluso – antes que embrutecerse. Y esta capacidad de posponer la traición sólo se puede explicar por algo que trasciende al hombre – ya que el hombre ha renunciado a sí, no puede reducirse a él la causa que le provoca esta renuncia – por algo que es más grande que su mismo yo, y que se le manifiesta en primer lugar en los otros. No hay nada en este mundo capaz de hacernos renunciar al yo, excepto el rostro del Otro en los otros.

El Infinito que me llama, que me posee y que me trasciende, sólo se me muestra en la alteridad. Aunque toda la creación proclame la grandeza del Creador, nadie la proclama mejor que mi prójimo, cuando lo descubro como tal, cuando callo al yo egológico para poder escuchar el decir del otro en su discurso, cuando me dejo enseñar por el otro. Cuando, como dice el Aquinate, lo amamos verdaderamente como a nosotros mismos y "así lo hacemos si lo amamos por él mismo, no por nosotros".[11]

Construir un verdadero humanismo no puede pensarse sin partir del hombre concreto, del hombre como ser finito y como destello del Infinito.

Es asumir mi responsabilidad para con el otro por esa mi libertad que sólo puede ser investida como tal, por el otro y no desde el pensar abstracto sino desde el querer concreto, ya que "la apetición volitiva pone en contacto con lo concreto e individual, porque se tiende a los objetos tal como son en sí mismos, sin reducción alguna en su manera de estar en la realidad".[12]

En la filosofía de Emmanuel Lévinas encontramos una alternativa a la visión reduccionista del hombre que es hija del racionalismo. Y dicha alternativa tiene mucho en común con una metafísica del ser como acto y no como mera abstracción ya que "como concepto el 'ser' es un pseudoconcepto, pero podría ser que el 'ser' escapara a la representación en virtud de su misma trascendencia".[13]

No sólo tiene mucho en común, sino que esta metafísica viene a darle fundamento a una propuesta ética que reacciona contra el inmanentismo y contra el formalismo del ser – de cuya violencia Lévinas y su pueblo han sido muy especialmente víctimas – fundamento metafísico que de alguna manera el lituano intuye en su aproximación a la entidad del otro, pero que no sabe explicitar con claridad, lo que hace de su ética una propuesta que parece quedarse en el aire, sin asidero.

Pensamos que Lévinas entrevé esta metafísica porque después de todo, el de otro modo que ser (entendido el ser como concepto), según Lévinas, está más allá de la esencia, y lo único que hay más allá de la esencia en la estructura de este mundo creado, es el acto de ser, que es la energía de lo real, y este acto "es el verdadero *mediante* metafísico entre el infinito y lo finito".[14]

Por todo esto nos atrevemos a afirmar que Tomás de Aquino ofrece la fundamentación metafísica a esta ética social, y la ofrece porque tiene el privilegio de pensar no sólo desde el *logos* de Atenas, que tanto preocupa al nuevo pensamiento judío, sino también desde el humilde *audire* de Jerusalén. Más aun, es este humilde *audire* al que Es por Esencia, el que guía y al que se subordina el *logos* de este cristiano que termina considerando su propio *logos* como paja, ante la Palabra del Infinito.

BIBLIOGRAFÍA

Fabro, C., F. Ócariz, C. Vansteenkiste, A. Livi, *Las razones del tomismo,* Ediciones Universidad de Navarra S.A., Pamplona 1980.

Forment, Eudaldo, *La Filosofía de santo Tomás de Aquino,* Ediciones Edicep, Valencia 2003.

Gilson, Etienne, *El ser y los filósofos,* Ediciones Universidad de Navarra S.A., Pamplona 1985.

Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito,* Ediciones Sígueme, Salamanca 1999.

Lévinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre,* Siglo XXI Editores, México 1993.

Lévinas, Emmanuel, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia,* Ediciones Sígueme, Salamanca 1995.

Santo Tomás de Aquino, *Los mandamientos,* Editorial Tradición, México 1983.

Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica,* Editorial Club de Lectores, Buenos Aires 1944.

Von Balthasar, Hans Urs, *Gloria, una estética teológica, Tomo I,* Ediciones Encuentro, Madrid 1985.

[1] Von Balthasar, Hans Urs, *Gloria, una estética teológica, Tomo I,* Ediciones Encuentro, Madrid 1985, pp. 397, 398.

[2] Fabro, C., F. Ócariz, C. Vansteenkiste, A. Livi, *Las razones del tomismo,* Ediciones Universidad de Navarra S. A., Pamplona 1980, p. 28.

[3] Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito,* Ediciones Sígueme, Salamanca 1999, p. 102

[4] Lévinas, *op. cit.* p. 107.

[5] *S.Th.,* I, q. 4, a. 1, ad. 3.

[6] *S.Th.,* I, q. 8, a. 1.

[7] Lévinas, Emmanuel, *op. cit.,* p. 71.

[8] Lévinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre,* Siglo XXI Editores, México 1993, p. 76.

[9] Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito,* Ediciones Sígueme, Salamanca 1999, p. 71.

[10] Lévinas, Emmanuel, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia,* Ediciones Sígueme, Salamanca 1995, p. 185.

[11] Santo Tomás de Aquino, *Los mandamientos*, editorial Tradición, México 1981, p. 53.

[12] Forment, Eudaldo, *La Filosofía de Santo Tomás de Aquino,* Ediciones Edicep, Valencia 2003, p. 181.

[13] Gilson, Étienne, *El ser y los filósofos,* Ediciones Universidad de Navarra S.A., Pamplona 1985, p. 263.

[14] Fabro, Cornelio, *et al., op. cit.,* p. 68.

L'ONTOLOGIA E LE IMPLICAZIONI DEL REALE

ITALO TAMPELLINI

Premessa

Da più parti si sente ripetere che si rende necessario uscire dagli schemi tradizionali; che ci vuole un salto qualitativo, una forma inedita di vita perché la storia possa continuare e l'umanità possa gestire la situazione in cui si è venuta a trovare. Si chiedono strumenti ancora inesistenti o embrionali: l'umanità è carente e in ritardo.

Ma cosa significa uscire dagli schemi tradizionali e immaginare una forma inedita di vita? Si tratta di una lettura teologica, filosofica, oppure, della realtà ontologica dell'essere?

Spesso si dice: viviamo in un'epoca di radicale svolta spirituale-culturale; è cambiato il nostro orizzonte del mondo e il nostro modo di comprendere. È effettivamente così. Ma ci conviene localizzare tale svolta con maggiore precisione e soprattutto qualificarla, perché ogni svolta culturale (anche se coinvolge tutta la nostra esperienza e tutto il nostro pensiero) resta sotto un certo aspetto abbastanza relativa. Possiamo infatti comprendere le immagini del mondo e le concezioni dell'uomo che a noi appaiono antiquate, come possiamo intendere anche lingue e culture straniere; è dunque possibile una comunicazione umana fondamentale fra uomini (o culture umane) tra i più lontani per segni, tracce ed espressioni di vita umana. L'orizzonte di comprensione e di esperienza estraneo non ci è mai totalmente estraneo. Quali sono le condizioni che rendono possibile ciò?

In tema di chiamata dell'uomo all'essere, oggetto di studio dell'ontologia, non si può ignorare che, nell'epoca delle comunicazioni globali, l'uomo contemporaneo è invitato a prendere posizione su problemi di ogni specie, che possiamo ben chiamare metafisici. Avviene così che nozioni metafisiche circolino fuori delle sfere in cui un tempo si pensava di doverle unicamente incontrare. È questo un bene o un male?

Non deve essere un male, perché la verità, e specialmente la verità sull'uomo, non potrebbe essere un articolo di lusso, né una riserva di caccia. Potrebbe essere un male se i problemi complessi fossero affrontati da uomini che ignorassero il senso esatto delle parole, il modo preciso con cui i problemi si sono posti nella storia e le regole indispensabili per un ragionamento corretto. Anche supponendo che, come si legge nell'introduzione all'*Ontologia* di Paul Bernard Grenet, professore presso l'Istituto Cattolico di Parigi,

> la filosofia contemporanea rappresenti un progresso di fronte alle forme tradizionali, sarebbe un controsenso cominciare di là di punto in bianco. È più urgente imparare a fare praticamente le quattro operazioni che a maneggiare una macchina calcolatrice: le macchine più moderne saranno presto sorpassate; le quattro operazioni, mai.

Per le quattro operazioni, naturalmente, questo resta una simbologia sulla necessità e presenza degli impianti teorici alla base di ogni ricerca e sviluppo che sono propri degli assunti logici e, in particolare, della presa di coscienza riflessiva dell'ulteriore. Un ulteriore che assume l'aspetto dell'ulteriore se si pensa a quella freccia pensante che ha caratterizzato l'universalità dell'esperienza umana e che ha avuto inizio all'atto dell'apparizione dell'uomo sulla terra. Universalità esperienziale che, in sede patristica, viene seguita e letta in termini di *translatio imperi* e *translatio studi*.

Al fine di giungere a proporre alcune risposte in merito all'ontologia intesa come chiamata dell'uomo all'essere nelle sue implicazioni con il reale, si è pensato di suddividere l'intera trattazione in due settori:

• con il primo sono state raccolte alcune tesi del pensiero di S. Tommaso in ordine alla natura dell'uomo: la natura umana nel suo realismo duale ma non dualistico fra anima e corpo; l'unione dell'anima e del corpo (o metafisica dell'uomo); la potenza e l'atto dell'essere;

• con il secondo, nel considerare come base di studio la rilevanza etica dell'unità sostanziale dell'uomo, si vuole aprire il discorso ontologico dell'armonia delle cose posto fra la natura della statica dell'essere e le dinamiche emergenti dalla *coscienza dell'ulteriore* nel cammino storico dell'esperienza umana.

Un discorso, cioè, tipicamente umano e proprio dell'umanesimo cristiano che si richiama alla simbologia delle due ali della fede e della ragione. La fede e la ragione, si legge nell'introduzione dell'Enciclica,

> sono come due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore del-

> l'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso.[1]

Anche se non è facile affrontare il cammino dell'esperienza umana in termini di unità sostanziale dell'etica, non si può ignorare che esiste una letteratura che è propria del progresso umano. Progresso tendenziale che, se in S. Tommaso viene definito come ricerca della perfezione estrema nell'ordine totale dell'universo (*De Veritate*, 2, 2, in c.), nell'ordine ed armonia delle cose, si richiama alla bellezza del bene che l'animo umano pone alla base di ogni suo desiderio d'essere anche se può apparire come *filosofia implicita*.

In *Fede e ragione* al p. 4 si legge

> È come se ci si trovassimo dinanzi a una *filosofia implicita* per cui ciascuno sente di possedere questi principi, anche se in forma generica e non riflessa. Queste conoscenze, proprio perché condivise in qualche misura da tutti, dovrebbero costituire come punto di riferimento delle diverse scuole filosofiche. Quando la ragione riesce a intuire e a formulare i principi primi e universali dell'essere e a far correttamente scaturire da queste conclusioni coerenti d'ordine logico e deontologico, allora può dirsi una ragione retta o, come la chiamavano gli antichi, *orthòs logos, recta ratio*.

Si può ancora aggiungere che la *filosofia implicita*, nel desiderio innato e naturale dell'essere umano, emerge dal continuo di una storia che, pur nel mutevole e nel molteplice, non ha mai avuto alcuna soluzione di continuità fin dall'apparire del primo uomo sulla terra. Una storia dell'umanesimo *dal volto umano* che, come è già stato accennato, viene indicata nelle sue tracce come "freccia pensante" e che la Patristica medioevale ha teorizzato e letto in termini di *translatio imperi* e *translatio studi*.

L'anima umana

Note tratte da Roger Verneaux "Psicologia" Filosofia dell'uomo. Paideia editrice Brescia. Anno 1966

L'anima umana è sussistente (S.Th., I, 75, I *e* 2*)*

(p. 215 del testo) Non è soltanto immateriale come ogni anima, ma è anche spirituale. Non soltanto non è un corpo, ma non *dipende* dal corpo quanto alla sua esistenza, *in esse*. Ciò esprime una perfezione, una pienez-

za o sufficienza di essere, resa meglio, forse, dal termine di sussistenza.

Per S. Tommaso l'anima umana, *est aliquid subsistens*, *quod per se existit*. Le facoltà sono soltanto accidenti, principi prossimi di operazioni. L'intelligenza ha un atto al quale il corpo non partecipa. "Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se cui non comunicat corpus. Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit".

Ammesso questo, si può dedurre a priori che l'anima è semplice e immortale.

L'unione dell'anima e del corpo (la metafisica dell'uomo)

(p. 221 del testo) L'unione dell'anima e del corpo è sostanziale. Si chiama sostanziale una unione di elementi tale che ne risulti una sola sostanza. L'unione sostanziale si oppone all'unione accidentale nella quale gli elementi rimangono estranei e sono semplicemente agglomerati. È così che si distinguono in chimica una sintesi e un miscuglio di corpi diversi. Ma non si può portare troppo in là il paragone, perché nella sintesi gli elementi sono delle sostanze che perdono la loro natura e le loro proprietà per costituire una nuova sostanza dotata di proprietà completamente diverse. L'uomo, invece, non è una sostanza costituita dalla sintesi di due sostanze preesistenti, e i suoi elementi rimangono *ontologicamente* distinti: l'anima non è il corpo. Tuttavia, secondo la tesi aristotelica, anima e corpo sono uniti sostanzialmente.

Tre esperienze convergenti possono bastare a stabilire che l'unione dell'anima e del corpo è sostanziale:

(p. 222 del testo) lo stesso uomo ha coscienza di pensare e di sentire, idem ipse homo est qui percipit se intelligere et sentire (*S.Th.*, I, 76). Benché la sensazione e il pensiero siano atti di natura diversa, compiuti l'una da un organo e l'altro senza organo, tuttavia appartengono allo stesso "io".

(p. 223 del testo) l'unità dell'uomo: e cioè che le varie attività, attività sensibile da un lato e intellettuale dall'altro, si oppongono l'una all'altra, si molestano, si ritardano e possono giungere fino a sopprimersi.

> Diversae vires quae non radicantur in un principio non impediunt se in vicem in agendo. Videmus autem quod diversae actiones (hominis) impediunt se: cum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur quod istae actiones, et vires quae sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium. (*S.c.G.*, II, 58).

(p. 223 del testo) le attività sensibili … possono avere un'azione comune quanto all'*effetto* prodotto, come vari uomini che tirano una barca, ma non un'attività unica quanto all'*agente* che l'esercita.

Ora l'anima ha realmente un'attività propria alla quale il corpo non partecipa. Ma vi sono anche nell'uomo delle attività proprie insieme del corpo e dell'anima, come sentire, aver paura, andare in collera. Queste attività psichiche comportano una modificazione fisica in una determinata parte del corpo.

> Haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis. Ex quo patet quod sunt simul animae et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum *fieri*, et quod non sint secundum esse diversa (*S.c.G.*, II, 57).

(p. 224) *L'uomo dunque non è né un corpo, né uno spirito, ma un tertium quid, un essere composto di un'anima e di un corpo. E quando si dice un essere, bisogna intendere l'espressione nel senso forte, un essere uno, una sostanza.*

L'atto puro è infinito, solo la potenza lo limita

S. Tommaso afferma:

> Ogni creatura è assolutamente parlando finita in quanto il suo essere non è assolutamente sussistente, ma è limitato alla natura che lo riceve. Ma nulla impedisce che una creatura possa essere infinita sotto un certo aspetto. Così le creature materiali sono infinite in quanto alla forma che è limitata dalla materia in cui è ricevuta. Invece le sostanze immateriali create sono finite quanto al loro essere, ma infinite quanto alle forme che non sono ricevute in altra cosa.
>
> Come se dicessimo che la bianchezza esistente separatamente è infinita in quanto bianchezza perché non è contratta alla misura di alcun soggetto; ma il suo essere sarebbe finito perché limitato ad una natura particolare.
>
> Per ciò è scritto nel libro *De Causis* che l'intelligenza è finita in alto in quanto cioè riceve l'essere da un principio che le è superiore, e infinita in basso in quanto non è ricevuta in una materia. (*S.Th.*, I, 50, art. 2 ad 4).

La dottrina dell'astrazione

Note tratte da Carlo Giacon S.J. "La seconda scolastica" pubblicata a cura della Facoltà di Filosofia dell'Istituto Aloisiamum S.J. Anno 1943

(p. 92 del testo) Una delle questioni in parola è quella che riguarda la dottrina dell'astrazione. Se altre mai, essa è certo una dottrina genuinamente scolastica. Eppure è stato detto che essa è l'equivalente scolastico della teoria kantiana degli schemi dell'immaginazione. Anch'essa cioè si è proposta di risolvere l'incontro della passività con l'attività, del molteplice con l'uno, del senso con l'intelletto.

Nota:

Paul-Bernard Grenet in *Ontologia*[2] a p. 295 riporta la seguente tesi:

> S. Tommaso, nei suoi commenti in causa finale della dinamica dell'essere, afferma: 'Ogni azione appartiene ad una potenza o attiva o passiva. L'oggetto poi si riferisce all'atto di una potenza passiva, come a principio e causa agente: il colore in quanto muove la facoltà di vedere è principio della visione.
> Ma in rapporto all'atto di una potenza attiva, l'oggetto è come un termine o un fine: così l'oggetto della facoltà di crescere è una data quantità perfetta, che è il fine della crescita. Da queste due cose dunque l'azione riceve la sua specie, cioè dal principio o dal fine o termine (*S.Th.*, I, 77, 3)'.

(p. 93 del testo) È una questione che interessa vivamente l'uomo, perché lo tocca nel punto più misterioso: i rapporti tra lo spirito e il corpo, l'incontro tra la sensazione e il pensiero, la sussunzione del dato particolare sotto il valore universale. In tutte le filosofie, anche in quelle che considerano indipendente dalla cognizione sensibile la cognizione intellettuale, anche in quelle che considerano quest'ultima del tutto apriori, sorge a un certo momento il problema della possibilità di un giudizio particolare: quest'essere è un uomo.

Nota:

Paul-Bernard Grenet in *Ontologia*[3] a p. 131 riporta la seguente tesi:

> S. Tommaso afferma: 'le nature intellettuali hanno con il Tutto una affinità maggiore che le altre nature: infatti ogni sostanza intellet-

tuale è in qualche modo tutto, in quanto può comprendere con l'intelligenza tutto l'essere; ogni sostanza ha solo una partecipazione limitata dell'essere (*S.c.G.*, III, 112)'.

L'oggetto dell'ontologia

La coscienza del continuo come amore per la verità

L'ontologia, come è già stato enunciato in premessa, ha per oggetto di studio la chiamata dell'uomo all'essere in una sua continua interazione spazio-temporale che lo pone di fronte al problema delle attinenze reali nella loro duplice caratteristica di mobilità e di diversità. Due momenti che, se come mobilità e diversità rivelano la *struttura interna* delle realtà mobili, cosa questa che comporta la ripartizione degli esseri in alcune grandi classi ed una loro elaborazione che permetta di pensarli tutti in una soluzione unica, gli esseri così costituiti, non potrebbero realizzarsi senza l'intervento di *fattori esterni* che costituiscono l'oggetto della dinamica dell'essere.

Una chiamata dell'uomo all'essere che, nella continua interazione spazio-temporale può anche essere intesa come "desiderio infinito" dell'uomo ad amare la verità del creato nella bellezza estrema ed armonia delle sue forme. Ovvero a raggiungere, come afferma S. Tommaso in *De Veritate*, 2, 2, c., la perfezione estrema della conoscenza nell'ordine totale dell'universo e delle sue cause.

Come desiderio infinito d'amore verso la perfezione, in sede di psicologia cognitiva si è portati a parlare, ad esempio, di "Gestalt" e di "Weltanschauung". S. Tommaso, dal canto suo, usa il termine *collatio* (*S.Th.*, I, 78, 4 ad 5) per trarre una regola empirica d'azione o *ratio particularis* nel senso umano della parola e non nel senso scientifico, sia come forma emergente o futuro immaginato della funzione estimativa in causa fiendi (*reflexio*), sia in causa essendi (*reditio*) come cognizione di causa e fonte dell'esperienza umana.

Un discorso questo che si richiama ad una analisi più ampia ed approfondita dell'impianto teorico dell'"oggetto dell'intelligenza" nel suo divenire come sviluppo dell'esperienza storica con il succedersi dei tempi ordinari (*chronoi*) e dei movimenti di transizione (*kairoi*) nell'ordine già citato del progresso umano. Progresso inteso come ricerca della perfezione estrema nell'ordine totale dell'universo (*De Veritate*, 2, 2, in c.) che ciascuno sente di possedere come *filosofia implicita* anche se in forma gene-

rica e non riflessa. Una conoscenza cioè, come si legge al p. 4 dell'Enciclica *Fede e ragione*, che, proprio perché condivisa in qualche misura da tutti, dovrebbe costituire il punto di riferimento delle diverse scuole filosofiche e divenire materia per lo studio di un umanesimo integrale a partire dall'uomo, ovvero, dalla rilevanza etica dell'unità sostanziale dell'uomo, oggi all'inizio del terzo millennio.

Ma ritornando alle interazioni spazio-temporali, l'ontologia prende in considerazione:

• *La statica dell'essere* come:

– contatto diretto delle attinenze reali in essere che rivelano la *struttura interna* delle realtà mobili;

– la presa di coscienza riflessiva della nozione di essere. Ovvero, come la mobilità e la diversità non può realizzarsi senza l'intervento di *fattori esterni*.

• *La dinamica dell'essere*

In questa sede, l'elaborazione che ci permette di pensare la diversità e la mobilità degli esseri in una nozione unica si apre al discorso della *coscienza del continuo* che, nel richiamarsi al "cogito ergo sum" di S. Tommaso, si pone come vitalità umana dei fattori esterni.

La coscienza del continuo e la precomprensione

Data la vastità del discorso ontologico, limitarsi alla sola analisi della *coscienza del continuo* significa richiamarsi all'immagine dinamica dell'*homo viator*. Di un uomo, cioè, che cammina da sempre verso lo svelamento del suo essere nel mondo del visibile e, questo, a partire dall'atto della sua prima apparizione sulla Terra. Come è già stato accennato in premessa, non si può ignorare che nell'epoca delle comunicazioni globali, l'uomo contemporaneo è invitato a prendere posizione su problemi di ogni specie, che possiamo ben chiamare metafisici. Avviene così che nozioni metafisiche circolino fuori delle sfere in cui un tempo si pensava di doverle unicamente incontrare. È questo un bene o un male?

In premessa è stato fatto osservare ancora che non deve essere un male, perché la verità, e specialmente la verità sull'uomo, non potrebbe essere un articolo di lusso, né una riserva di caccia. Potrebbe essere un male se i problemi complessi fossero affrontati da uomini che ignorassero il senso esatto delle parole, il modo preciso con cui i problemi si sono posti nella storia e le regole indispensabili per un ragionamento corretto.

Come si legge in Inos Biffi, *La Teologia e un Teologo – S. Tommaso d'Aquino*,[4] una determinata comprensione delle cose fondata su di una relazione, soprattutto in una analisi che ci proviene dal nostro passato storico, è dunque sempre presupposta, e pertanto nessuna esegesi è senza presupposti. Chiamiamo questa comprensione la *precomprensione* (Vorverstandnis). Essa non costituisce un pregiudizio, come non lo costituisce la scelta di una certa prospettiva.

L'immagine storica, prosegue Biffi, risulterebbe falsata solo nel caso in cui l'esegeta ritenesse la sua precomprensione come una comprensione definitiva. La relazione vitale però è autentica solo quando essa è in movimento, cioè quando le cose di cui si tratta ci riguardano personalmente, sono dei problemi per noi stessi. Se interroghiamo la storia allorché siamo toccati dai problemi, essa comincia allora realmente a parlarci. Il passato diventa vivo nel dialogo che intavoliamo con esso, e con la storia impariamo a conoscere il nostro stesso presente; la conoscenza storica è nello stesso tempo conoscenza di se stessi. La comprensione nella storia è possibile solo a colui che non sta di fronte ad essa come uno spettatore neutrale, senza partecipazione, ma è inserito nella storia e prende parte alla responsabilità nei suoi confronti. Chiariamo questo incontro con la storia, sgorgato dalla nostra propria storicità, l'incontro esistenziale. Lo storico vi prende parte con tutta quanta la sua esistenza.[5]

Senza riprendere i termini ben noti nel pensiero del profetismo moderno: cito, ad esempio il gesuita Teilhard de Chardin, Augusto Conti caposcuola dello spiritualismo toscano e Giacomo Balmes nella letteratura catalana, la *coscienza dell'ulteriore* può essere intesa secondo due direttrici di sviluppo:

• quella che a partire dal fenomeno umano e dalla vita cosmica, si apre a considerare lo scenario offerto dalla struttura portante dell'oggetto dell'intelligenza;

• l'incidenza della funzione estimativa come creatività del pensiero umano nel corso dei secoli, riassunta in patristica come *translatio imperi* e *translatio studi*.

Il realismo che nasce dall'attività del pensiero umano

Non è certo questa la sede per approfondire l'infinito offerto dalla vitalità della coscienza dell'ulteriore, sia come cultura dell'interiorità che come cultura dell'esteriorità, per cui, tralasciando lo scenario offerto dalla struttura portante dell'*oggetto dell'intelligenza*, l'attività del pensiero

umano, inteso come vitalità della funzione estimativa in *ratio particularis* (che nel linguaggio speculativo viene assunto nei termini di creatività), può certamente offrire una visione unitaria rispetto alle varie dispersioni predicamentali oggi in essere.

Si ha infatti che la *ratio particularis*, come prerogativa singolare della vitalità originaria della natura umana, viene continuamente sollecitata dal desiderio infinito di contemplare ed amare la bellezza del creato nella perfezione ed armonia delle sue forme. Un desiderio infinito che poi noi riscontriamo in termini di ricerca della verità nello splendore delle sue essenze, da cui nasce che, questa ricerca della verità, porta a far sì che l'intelletto venga considerato come la più rara e la più preziosa delle qualità umane. Infatti, proprio la facoltà di pensare e di esprimere il pensiero per mezzo del linguaggio – cioè la facoltà di accumulare e di trasmettere idee ed esperienze – ha consentito all'uomo di intervenire nel suo mondo, sia dal punto di vista fisico (modificando l'ambiente in cui vive), sia dal punto di vista intellettuale (creando un sistema di pensiero in cui inserirsi).

Si ha infatti che l'incastellatura di idee da cui dipende la civiltà stessa sorge dalla continua interazione fra gli eventi storici, le nuove situazioni sociali e le nuove scoperte da una parte, e le qualità razionali e immaginative delle menti più dotate dall'altra. È infatti raro che idee completamente nuove sboccino di colpo dalle menti dei singoli individui, per quanto dotati possano essere: in realtà le idee si evolvono lentamente e attraverso esperimenti, e gli individui più dotati, che noi tendiamo a ritenere creatori di tali idee, sono di norma soprattutto dei chiarificatori delle stesse.

Se tutto ciò vale come *translatio studi*, per la *translatio imperi*, qui assunta meglio come "transazione storica" delle varie forme ed attinenze dei sistemi informativi o di gestione temporale, l'oggetto dell'indagine può essere quasi tutto ciò che esiste in natura: mari e montagne, uccelli e mammiferi, i corpi celesti, dalle stelle ai pianeti. Ma, usando il termine storia, ci si limita alle domande che riguardano il passato dell'uomo. È un soggetto immenso, poiché non comprende soltanto la vita e le vicende degli innumerevoli milioni di uomini e donne che sono vissuti su questa terra, ma anche tutto ciò che essi hanno fatto e appreso, tutto ciò che hanno creato e distrutto. La religione e la politica, l'economia e le guerre, l'arte e la letteratura, le città e gli imperi, le scienze e la medicina: tutto ciò fa parte della storia nella sua accezione più propria e rigorosa, in quanto creazione dell'attività dell'uomo.

All'indagine storica si oppone una limitazione d'ordine pratico o, in altre parole, una condizione in difetto della quale l'indagine non è possibile. Ci è dato analizzare il passato di un gruppo umano, sia che si tratti degli antichi egiziani, sia che si tratti dei nostri nonni, solo a patto che quel gruppo ci abbia tramandato dei documenti, scritti o di altro genere.

L'ontologia e le attinenza reali

A questo punto si apre un altro settore d'indagine che può essere assunto nelle seguenti sintesi:

– la necessità di giungere ad una sintesi organica che tenga conto degli assi portanti che ci pervengono dal retaggio storico inteso come *translatio imperi* (o assunti logici formalizzati nei vari momenti teorici del pensiero razionale) e *translatio studi* come sviluppo dei *fondamenti ontologici dell'età patristica*;

– la necessità di giungere a formulare delle ipotesi per una metodologia operativa che, a partire dall'analisi delle relazioni costanti, ci possa portare a definire i *fondamenti direzionali della conoscenza* in età moderna;

– la necessità di giungere ad approfondire il ruolo del *pensiero spontaneo* così come, nella vitalità dell'operare dell'intelligenza umana (o cuore pulsante), si ritrova nelle tracce lasciate nel corso dei secoli, e così come queste vengono lette ed interpretate nel corso degli avvenimenti storici;

– la necessità di giungere alla comprensione di una *architettura d'ordine universale*, ancorché implicita, in cui, comunque, questa architettura possa essere colta nei suoi diversi approcci letterari, le ragioni primordiali mescolano le loro tensioni evolutive nell'asse e freccia ontologica della storia del genere umano a partire da uno stato primordiale in Alfa per giungere alla piena realizzazione dei fini ultimi in Omega.

Note sullo stato attuale in tema di coscienza dell'ulteriore

Da più parti si sente ripetere che:

– si rende necessario uscire dagli schemi tradizionali; che ci vuole un salto qualitativo, una forma inedita di vita perché la storia possa continuare e l'umanità possa gestire la situazione in cui si è venuta a trovare. Si chiedono strumenti ancora inesistenti o embrionali: l'umanità è carente e in ritardo;

– quali sono le domande che il profetismo moderno pone alla nostra attenzione?

– in che modo i modelli della classicità aristotelica possono essere rivisitati ed integrati con la visione più ampia della trasformazione creatrice?

Il dialogo e la sapienza come comprensione delle cose

I sapienti dell'età arcaica, si legge in Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*,[6] p. 97,

> intendevano la ragione come un 'discorso' sul qualcos'altro, un 'logos' che appunto 'dice' soltanto, esprime una cosa differente, eterogenea; aiuta a comprendere le cose più che a risolverle. In seguito tale spinta originaria della ragione è stata dimenticata, non si è più compresa questa sua funzione allusiva, il fatto che a essa toccasse esprimere un distacco metafisico, si è considerato il 'discorso' come se avesse una propria autonomia, fosse un semplice specchio di un oggetto indipendente senza sfondi, chiamato razionale, o addirittura fosse esso stesso una sostanza.

La metafisica e le implicazioni del reale

Come il biologo materialista, scrive Teilhard de Chardin, *L'inno dell'universo*,[7] p. 56,

> s'illude di sopprimere l'anima col decomporre i meccanismi fisiochimici della cellula vivente, così certi naturalistici sono immaginati d'aver resa inutile la Causa Prima scoprendo un po' meglio la struttura generale della sua opera. È ora di lasciar definitivamente da parte il problema impostato così male. No, a rigor di termini, il trasformismo scientifico non dimostra nulla pro e contro Dio. Semplicemente, constata l'esistenza d'una concatenazione in seno al Reale. Ci presenta un'anatomia della vita, e per nulla una ragione ultima di quella. Afferma: 'Qualche cosa si è organizzato, qualche cosa si è sviluppato'. Ma non è in grado di distinguere le condizioni finali di tale crescita. Decidere se il moto evolutivo sia intelligibile in sé o se esiga dalla parte d'un primo Motore una creazione progressiva e continua è un problema che riguarda la metafisica.

[1] Cf. *Es* 33, 18; *Sal* 27<26>, 8-9; 63<62>, 2-3; *Gv* 14, 8; 1 *Gv* 3, 2.

[2] Paideia editrice, Brescia 1967.

[3] Paideia editrice, Brescia 1967.

[4] Edizioni Piemme, Casale Monferrato (AL) 1984.

[5] Bultmann fa qui eco alla concezione espressa da M. Heidegger in *Essere e tempo* secondo la quale il tema centrale della storia è sempre la possibilità dell'esistenza. Il vero rapporto con la storia è perciò solo quello di un dialogo con essa, dialogo nel quale l'esistenza stessa dello storico sta in gioco.

[6] Adelphi, Milano 1978.

[7] Queriniana, Brescia 1992.

ON A REJECTION OF ESSENTIONALISM

PAWEŁ TARASIEWICZ

The main purpose of this article is to provide a solution to the following problem: why did St Thomas Aquinas reject all the ideas of being that were well-known in 13th century? To answer such a question one must either analyse in depth all the ante-Thomas conceptions one by one, or indicate such a common feature of theirs that would be a sufficient motive to reject all of them and undertake the necessary steps to work out a very new idea of being. The second variant seems to be more acceptable not only because of an amount of historical material that exceeds the limited capacity of this article, but rather for an obvious defect of all the ante-Thomas formulations of the being as the principal object of philosophy. Their common defect is what we can qualify as 'essentionalism', i.e. concentration on the essentional aspect of being, meanwhile overlooking its existentional aspect. As a consequence, the above question can be reformulated into: why did St Thomas reject essentionalism?

The purpose undertaken is approached in three stages. The first part of the answer starts with a presentation of the reasons why ancient metaphysics had to be essentional (or rather pre-essentional), and then indicates an origin of inspiration for the philosophical comprehension of the being with regard to its existence. The second part is to characterize essentionalism through a presentation of its two typical models, which have been called there: 'Greek model' and 'Semitic model'. The third part of the answer presents these defects of essentionalism, which reasonably order the rejection of both of its model types.

It is a basic purpose of all philosophical considerations to understand reality's nature that is given in a sensual experience.[1] To achieve it, a philosopher enters a face-to-face contact with the world of numerous individual beings, and afterwards tries to express his understanding of them within his language. Saying 'something is', he confirms his affirmation of the existence of some object. Proceeding then and saying 'a human being is', 'a man is', 'John is', he step by step makes this 'something' that 'exists' more clarified, regarding a correlation of the essence and its existence. That is how a process that distinguishes the philosophical object – called 'being', begins. However the philosophical cognition of the being was not always identified

with a proportional apprehension of the essence and its existence. Its turning point took place barely in the 13th century with St Thomas Aquinas, who was an originator of the existentional theory of the being.

The main purpose of the present article is to provide a solution to the following problem: why was St Thomas's theory of being an alternative one, in other words why did Aquinas reject all the ideas of being that were well-known in 13th century? To answer such a question one must either analyse in depth all the ante-Thomas conceptions one by one, or indicate such a common feature of theirs that would be a sufficient motive to reject all of them and undertake the necessary steps to work out a very new idea of being. The second variant seems to be more acceptable not only because of an amount of historical material that exceeds the limited capacity of this article, but rather for an obvious defect of all the ante-Thomas formulations of the being as an object of philosophy. Their common defect is what we can qualify as an 'essentionalism', i.e. a concentration on the essentional aspect of the being, meanwhile overlooking its existentional aspect.[2] As a consequence the above question can be reformulated into: why did St Thomas reject essentionalism?

The following attempt to answer this question refers to the scientific works of M.A. Krąpiec as one of the most outstanding present-day Polish philosophers, and an expert and commentator of St Thomas Aquinas's thought. The first part of the answer starts with a presentation of the reasons why ancient metaphysics had to be essentional (or rather pre-essentional), and then indicates an origin of the inspiration for the philosophical comprehension of the being with regard to its existence.[3] The second part characterizes essentionalism through a presentation of its two typical models, which have been called here: '*Greek* model' and '*Semitic* model'. The third part of the answer presents these defects of essentionalism, which reasonably order the rejection of both of its model types.

1. Origin of Essentionalism

What is determined as 'essentionalism' by the contemporary philosophy of being has actually been present since the very beginning of metaphysical thought. Prof. Krąpiec writes:

> At a closer look one notices that actually no historically well-known solution passes or disappears for ever, but all of them remain and acquire new forms throughout the changing contexts of history.[4]

So either the essentional idea of being is something originally new in St Thomas's times – and it would thus be a mistake to use time and place for a fruitless exploration of its history, that has been about to start – or, on the contrary, the conception that reduces an apprehension of being only to an essentional aspect has its pre-conceptions in the history of philosophy. Therefore the purpose of this part of the article is to deliver a justification for that second option by indicating ancient sources both of pre-essentional metaphysics and the problem of existence in the philosophy of being as well.

1.1. *Exclusiveness of the essence problem*

The ancient Greek thinkers, undertaking a rational effort to understand themselves and the world, remained not only in a cognitive relation with an object of their interest, but also in a personal engagement with a wide context of their cultural environment. That is why, together with their scientific fervour, they carried into philosophy many extra-rational opinions, which became a foundation of the whole building of their contemporary knowledge.[5] For example, the eternity of the world was one such opinion that came from non-philosophical areas of culture.[6] Prof. Krąpiec characterizes one of the Hellenic metaphysics founders[7] against a background of the mentality of the society of his generation in the following words:

> Aristotle had the mind of the natural historian (physicist) and he was interested in an understanding of the real world as an object of the everyday spontaneous experience. In Aristotle's opinion, this world was – also in accordance with the opinions of other thinkers and astronomers – a world that existed originlessly. Aristotle did not recognize any mythological tale about the beginning of the world as created by gods or demiurgos. The world had to exist originlessly, which was to be confirmed by a movement of the first heavens, i.e. the sphere of constant stars.[8]

There are at least three conclusions that come from that quotation. The first one refers to the relation between the science that was cultivated by Aristotle and the mythology that worked in Greek culture. Firstly, metaphysics has to be rational, which places it in disjunctive (i.e. separable) opposition to all the spheres of human imagination and extra-rational opinions. The second conclusion characterizes the founder of the school of Athens himself, showing his aspirations to synthetize the extra-philosophical tradition that was validated by the scientific authorities, with *strict* philosophical achievements. The third conclusion that is the most impor-

tant for our considerations reveals that a common opinion about the originlessness of beings as the *universum* becomes the base for all philosophy. Therefore the most eminent student of Plato had no problem with the existence of the world, because he accepted the mythological faith of his neighbour countrymen there. It seemed to have been quite an exceptional case, for he skipped without any sentiment all the other 'truths' of the Hellenic myth in favour of the scientific theory of the cosmos. That was how Aristotle became a philosopher of science; however, his intention to part from the religious (mythological) doctrine was not accomplished successfully, considering the uncritical starting-point that the world had always existed. But did the Philosopher belittle the matter of existence completely? Prof. Krąpiec answers:

> According to Aristotle, before we undertake a study of the nature of things, we should first know whether this thing exists at all. If a thing did not exist, our study of the nature of this non-existing thing would be a vain and useless effort.[9]

The author of *Metaphysics* recognized the world that was given in a sensual experience, as a real world, as he expressed his aspiration to explain things that existed. However, according to him, essence itself was a necessary and sufficient factor to an interpretation of the being that really existed.[10] He did not take into his consideration existence as an ontological element that could explain the world. By the way, it must be underlined that 'world' in the ancient parlance meant the *totum ens universale*, i.e. a sum of all the beings that really existed. The individual beings, that composed the world, were all accidental, they appeared and disappeared, they had their own beginning and their end. However considering the material that all the individual beings were made of, the world was unchangeable, without any beginning or any end. This subtle axiom about the originlessness of universe, lying at the base of ancient philosophy, explicitly determined the consistent development of metaphysics towards the essentional interpretation of the being.[11]

1.2. *Discovery of the existence problem*

As ancient metaphysics was subjected to a wider cultural context that actively co-produced philosophical interpretations of the world, it could be expected that, together with a modification of the subject itself, its attributes would be transformed as well. Indeed, a change of relation to the world in an aspect of its origin occurred to be a sufficient motive to modify the Greek culture, a particular signal to verify all its branches, philosophy included. It was

all inspired by a meeting of two cultures: the Greek and the Semitic.[12] Prof. Krąpiec says: 'There was however ... a non-philosophical but religious thought, a Jewish one, that created a revolution in philosophical thinking within the time'.[13] What was that revolution like? Firstly, the point was that every single philosopher who reflected on the first cause and principle of the world, and accepted a Jewish God as the real God, necessarily had to identify Him with his highest philosophical cause, with the philosophical Absolute. That necessity resulted from an original biblical idea of God Himself, which had its intercultural carrier in a Greek expression taken from *Septuaginta*. According to that translation of the Bible, God appeared to Moses as '*the one who is*', so as the Personal Being-Existence. Speaking more precisely, God revealed himself to the man as '*pure personal existence*'.[14] It leads to the conclusion that everything beyond God, what was created by Him, is a being that has existence, however is not existence. Therefore a second reason that created a reconstruction of metaphysics, and as important as God's revelation itself, was a new conception of the relation between God the Creator and the world. It produced a new status of the world. It would not infringe any of the standards of the old-Greek thought, if there was not a new look at the world that suddenly 'ceased to be' an originlessly existing one, but 'existed' thanks to its Reason, thanks to its own Creator, who was giving it existence. So in the light of the Hebrew Bible the world appeared as very different from the one that was accepted by Aristotle and many others: the world was real, because God the Person produced it to existence *ex nihilo*.[15] Such an opinion was unfamiliar both to Greek mythology, which represented an absolute existential autonomism of the gods and the world, and also to metaphysics, which accepted a fact of the real world, but for non-philosophical reasons it skipped existence as a rule that could explain the universe.

On account of the domination of essentional options among philosophers, assimilation of this religious advantage into metaphysics was not done automatically. Nevertheless, as Prof. Krąpiec writes, 'a problem of existence gradually percolated into the mental constructions that explained the world'.[16] As a consequence there was a more and more vivid need to differentiate the essentional understanding of the being from the existentional one.[17]

2. Models of essentionalism

Following the evolving human thought from its very beginning to the times of St Thomas, some characteristic approaches to the question of the

world's realism should be indicated. The present article contains two of them and they have both been formulated as models that include two elements each.[18] The first element always corresponds to a central metaphysical problem of antiquity, i.e. to the problem of the relation between the Absolute and a multitude of beings.[19] The second element appears as a background of the first one, and concentrates directly on a mistake of essentionalism, i.e. on the relation between essence and existence in an accidental being.

2.1. Greek *essentionalism*[20]

In a sense this model unites the Platonian thought with the Aristotelian one. As a feature of the former there is a specific Plato-like conception of the relation between the world of gods and the world of all the accidental beings. And as an Aristotelian token there is a terminology that is used to resolve all the detailed questions.

As a justification of the relation between the Absolute and a plurality of beings that could be found in the metaphysical considerations of that time, it is to be said openly that the *Greek* doctrine is very hardly legible. The first element of that relation is an uncomposite and simple one, a pure form, and so it is the Absolute, whereas the second element is a composition of matter and form, and so it is mobile and numerous. However, though the determination of the relation's ends themselves is quite reasonable, but the correlation of these ends seems to exceed the intellectual possibility of the human being, their ontological autonomy appears to be unquestionable, though – considering the possibility of their correlation – an undefined dependence and assignment of the accidental beings to the Absolute being is always being mentioned.[21] This doctrine is aware of and recognizes the real world, but it is not yet in a position to 'discover' existence as a philosophical principle that can explain the world and the relation of the Absolute to the other beings. All its explanation consists in an engagement of the formal order and a composition of the formal elements.

The second question, i.e. a determination of the relation between existence and essence in a really existing being, is undertaken in a similar way. Prof. Krąpiec, presenting one of the theoreticians of that correlation, writes: 'Boethius connects, like Aristotle does, the reality of the thing with its form; therefore *to have a form* means for him nothing else but *to exist*'.[22] These words contain a definition of the real being. So, every being – both numerous, mobile and composite one, and individual, immobile and simple one –

is a real one not because of anything else, but because of its form. This is how existence that actually decides about a reality of the world has become one (if not the only one) of the constitutive elements of being. However it is not existence that conditions a form, but it is the form that conditions existence. The form is a necessary and sufficient factor that makes existing all legitimate elements of the real beings' collection. Therefore it can be said that the *Greek* model of essentionalism reduces the existence of the being to its essence.[23]

2.2. Semitic *essentionalism*[24]

In this case the problem of relation between the Absolute and the multitude of beings has its religious inspirations. The Muslim *Allach*, who was identified with the Jewish God, was also an equivalent of the philosophical Absolute. Here the latter has the status of necessary being, i.e. such a being that does not possess any reason of its own existence outside himself, that has existence from his own nature. So the necessary being is perfectly one, the only one. If there are any other beings, they can be nothing more than possible ones only. A key feature of the Absolute is his causal character towards all the other beings that are outside of him. On the other hand, as a fundamental characteristic of the latter there is their derivativeness. None of the possible beings can fail to be a result of other beings' activity. All they are able to be is to be not necessary, but possible ones. So all possible beings, if they are in reality, owe their existence to some external cause. And considering a relation between the possible beings and the necessary being, it is to be said that the latter causes (creates) the possible ones.[25] They seem to become really existing beings just because of creation.

However having analysed a notion of the possible being, there is the conclusion that it would not exist without any possibility of existence *in se*. In other words, every possible being – whatever it would be – has to be possible to get existence before it becomes really existing. So it could be ascertained that it is not a derivativeness, but the possibility of existence that constitutes the main feature of real beings. This feature is assigned to the Absolute, which – having at his disposal the possibility of the things' existence – can (or rather has to) give such existence to them. What is the value of the existence given to a possible being? Prof. Krąpiec replies that 'it is an accidence for the possible being as its subject'.[26] There, existence does not belong to the constitutive elements of the being. Neither is it reduced to essence, because both essence and existence are separate from each other

in all the really existing concretes. However their determinative power remains completely incompatible. While essence is the only factor that constitutes the being, existence is satisfied by the status of accidence.[27]

3. Mistake of Essentionalism

Both models of essentionalism that have just been introduced consistently have found their various developments and interpretations. When a problem of the relation between the Absolute and the accidental beings, as well as a problem of the essence-existence correlation in actual things, gets a more radical presentation, then it becomes far more possible to indicate the most evident incorrectness of the essentionalistical consequences.[28]

3.1. *Mistake of the* Greek *essentionalism*

Let us take it for granted that – firstly – all this model depends on a notion of the Absolute as an uncomposite being, whose nature consists of a pure form that simultaneously determines the existence, and – secondly – on a notion of the accidental being as composed of matter and form, where the form is also – as in the Absolute case – a warrant of its existence. Thus, existence was reduced to essence, which led to an identification of the being's existence with its essence: to exist meant to have a form, or more generally to have an essence. Prof. Krąpiec says:

> And existence, that here is an essence of the being, is an independent existence, an existence that comes from *the inside* of each particular being, an existence of the definition, of the necessity, a non-caused existence, the unique existence, namely: the Absolute.[29]

The consequence of these words can easily surprise: the being, that has been supposed to be an accidental one so far, appears as an 'Absolute' now. Not only does the hitherto idea of the philosophical Absolute decline here, but the religious notion of the only God follows it as well. In the *Greek* essentionalism doctrine especially all the immaterial beings have to be divine ones.[30] Certainly it is always possible to reply that God does not need to be comprehended as a being where existence has necessarily to be identical with the essence, but as – for instance – an infinite being. Unfortunately such an answer cannot satisfy at all. Actually God as an infinite being would differ from all the other beings only on the level of his perfection. Then the accidental beings would be finite in their perfection, while

a perfection of God would be infinite. Thus a new notion of God would be produced: God as similar to the other beings essentionally, with a difference in his perfection. Generally the nature of God and of all the other beings would be the same. Every being would simply be a 'god'. Consequently there is an inevitable absurdity about becoming, that consists in a real existence of the numerous absolute beings (then the whole world would be full of 'absolutes'), or a seeming existence of the plurality of beings (the existence of two 'absolutes' would have to be a seeming existence of both, or of one of them at least). This model of being implies another philosophically important consequence. Prof. Krąpiec continues: 'If ... existence was identical with essence in a being, such a being would be infinite'.[31] In this way the conception of the accidental being as a finite one would collapse. According to such a theory, the fact of two or more infinite beings would be acceptable, which would be an evident contradiction.

In short, it is to be said that the acceptance of essentionalism in its *Greek* model version finally leads to extreme ontological individualism, which appears as a lack of any relation between 'absolutes', or to questioning the accidental beings' finiteness.[32]

3.2. *Mistake of* Semitic *essentionalism*

First of all, a problem of *Semitic* essentionalism consists in a controversial conception of the being as such. Its doctrine does not reduce itself to the things that really exist, nor to the notions of these things, but to the notions as such, i.e. to the general notions. Very numerous misunderstandings start there, and generate some incorrect consequences.

The actual being (thing that really exists) as an object of the considerations of the philosopher (the realist one at least) comes into being in a final part of the essentional speculation of this type. So, it is not a starting-point, but an ending-point, and that is why it is usually subordinated to some extra-philosophical pre-conceptions. At the basis of the discourse there is a religious problem, the problem of God-Allach. This is his mysterious reality that becomes a necessary means to any understanding of all reality, which the human being participates in. Allach is to be a necessary being, who is the only one from his nature. He who is a necessity of existence can only be the origin of all existence and nothing else, and so he is to be recognized as a genetic cause of all the other beings. Whom or what does God-Allach give existence to? Prof. Krąpiec says: 'Existence – NECESSE ESSE (ALLACH) flows out of himself, so he gives himself to the possible beings

(*natura tertia*) that fill his intellect'.[33] It implies that actually Allach does not create anything at all, but is determined and forced by the possible beings to give them an existence – moreover to share his own existence with them. Every fact of the coming into actual being depends on a perfection of the possible beings that live in the Absolute's intellect. When such an intellectual being gets a possibility of existence, then Allach cannot skip it, and has to give a portion of existence to it. In this moment the idea of the *Semitic* essentionalism achieves its finial in a kind of the panentheism. Firstly, Allach not only holds the beings up in their existence, but he is a part of theirs, their existence, their accidence as well. Secondly, the Absolute, giving existence to some concrete thought, acquires it for himself. In other words, he 'fills himself up' with another new element of his essence, or actually becomes this concrete being, which would be an evidence that the Absolute is imperfect and needs to improve himself.

In spite of all the alleged power of this explanatory hypothesis, it is to be underlined that it works on the basis of non-philosophical suppositions. So the acceptance of this doctrine would mean saving its a priori foundations, and producing new hypotheses.[34]

Instead of a summary

At the end there is another question, whether St Thomas was conscious of this, whether he was conscious of fatal consequences for philosophy that came from the incorrectness of essentionalism. Prof. Krąpiec answers:

> *A little mistake at the beginning is a great one at the end* ... young Thomas Aquinas repeats after Aristotle ..., realizing the importance and consequence of a *starting-point* in the philosophical cognition of the world. The history of philosophy's experiences were, already in Middle Ages, so rich that they led to notice a value of the first steps in the field of philosophy.[35]

It is an evidence that Aquinas did not avoid a historical reflection on philosophical thought, that he undertook his attempts of reaching the truth through the mediation of the earlier thinkers, that he did not usurp any exclusive right to the ultimate solutions. So, he had a consciousness of essentionalism's mistakes as well as the originality of his own existentionalistic conception of being.[36] It can easily be testified by the fact that he undertook numerous discussions with the essentionalism of Averroists, or Augustinists.[37]

The undertaken attempt of an answer to the question 'why did Aquinas reject all the ideas of the being that were well-known in 13th century', and consequently 'why did he not accept essentionalism' – arrives at two main conclusions. Directly it can justify a cognitive insufficiency of all the theories of being until the 13th century that reduced the object of philosophy to an essentional aspect only.[38] Indirectly it can indicate a necessity of the existentional aspect in the philosopher's work. Only the apprehension of essence and existence in their real proportions can be a warranty of the proper cognition of being. Deprived of it philosophy's object is excellent material to become nothing but a mental construct, and philosophy itself – a kind of mythology, ideology, or utopia.

[1] M.A. Krąpiec, "Przedmiot filozoficznych docieka?", *Roczniki Filozoficzne* 33 (1:1985), pp. 5-54.

[2] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2002, "esencjalizm".

[3] Pre-essentionalism characterizes an option that apprehends the being (its essence) without any regard to its existence, while essentionalism stands for an option of a primacy of the essence over the existence. Cf. *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, "esencjalizm".

[4] M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, p. 47.

[5] E. Gilson, *Bóg i ateizm* (trans. into Polish by M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków 1996), pp. 23-44.

[6] Krąpiec, *O rozumienie filozofii* (*op. cit.*), p. 187.

[7] On the founders of the Hellenic metaphysics cf. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej* (vol. II, trans. into Polish by E.I. Zieliński, Lublin 1997), pp. 29-33.

[8] M.A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia? Rozumieć rzeczywistość świata i człowieka*, Warszawa 1997, p. 81.

[9] M.A. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1995, p. 331.

[10] Cf. M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995, p. 343.

[11] Cf. S. Swieżawski and M. Jaworski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961, pp. 167-172.

[12] Cf. Gilson, *Bóg i ateizm* (*op. cit.*), pp. 45-48.

[13] Krąpiec, *Struktura bytu* (*op. cit.*), p. 336.

[14] Cf. Krąpiec, *O rozumienie filozofii* (*op. cit.*), p. 187.

[15] Cf. A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki*, vol. III, Lublin 1999, pp. 33-76.

[16] Krąpiec, *Struktura bytu* (*op. cit.*), p. 338.

[17] Cf. Swieżawski and Jaworski, *Byt* (*op. cit.*), pp. 172-176.

[18] On a criterion of the distinction of those two elements cf. M.A. Krąpiec, *Metafizyka* (*op. cit.*), p. 101.

[19] Cf. M. Gogacz, *Punkt wyjścia analizy filozoficznej w głównych odmianach metafizyki XIII wieku*, Wrocław 1974, p. 144.

[20] E.g. Boethius and Averroes.

[21] M.A. Krąpiec, *Struktura bytu* (*op. cit.*), p. 345.

[22] M.A. Krąpiec, *Struktura bytu* (*op. cit.*), p. 343.

[23] Cf. E. Gilson, *Byt i istota* (trans. into Polish by P. Lubicz and J. Nowak, Warszawa 1963), pp. 55-68.

[24] E.g. Alfarabi and Avicenna from the Arab tradition, and Moses Majmonides from the Jewish one.

[25] Cf. M.A. Krąpiec, *Metafizyka* (*op. cit.*), pp. 384-387.

[26]M.A. Krąpiec, *Struktura bytu* (*op. cit.*), p. 349.

[27] Cf. M.A. Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia?* (*op. cit.*), p. 112. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii* (trans. into Polish by J. Rybałt, Warszawa 1998), pp. 51-53. Gilson, *Byt i istota* (*op. cit.*), pp. 106-112.

[28] M.A. Krąpiec, "O realizm metafizyki", *Zeszyty Naukowe KUL* 48 (4:1969): 18. M.A. Krąpiec, "Dwie wizje świata realnego: monizm – pluralizm", *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, ed. Z.J. Zdybicka, Lublin 1992, pp. 30-44.

[29] M.A. Krąpiec, *Struktura bytu* (*op. cit.*), p. 377.

[30] Cf. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, 672.

[31] M.A. Krąpiec, *Struktura bytu* (*op. cit.*), p. 379.

[32] Cf. S. Swieżawski and Jaworski, *Byt* (*op. cit.*), pp. 181-183. M. Gogacz, "Czym jest rzeczywistość?", *Życie i Myśl* 271 (1:1977), p. 69.

[33] Krąpiec, *Filozofia co wyjaśnia?* (*op. cit.*), p. 104.

[34] Cf. M.A. Krąpiec, *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia" – przekład i komentarz*, Lublin 1994, pp. 167-238.

[35] M.A. Krąpiec, *Byt i istota* (*op. cit.*), p. 51.

[36] Cf. S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica* (Lublin 1993), p. 66.

[37] Cf. J.A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło* (trans. into Polish by Cz. Wesołowski, Poznań 1985), pp. 342-365.

[38] Cf. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, pp. 78-79.

HUMANISMO Y TOMISMO
PROLEGÓMENOS PARA LA RE-FUNDACIÓN DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA

JOSÉ VEGA DELGADO

Our final thought about the Philosophy of Philosophy, or Metaphilosophy, is that Philosophy is, by its own Nature, Rational; Connatural, Religious; Supernatural; Christian. From this point of view, we will study two Items:

1. The break of the actual Humanism, like an antinomy between God and Man: Humanism versus Theism.

2. We thus arrive at a solution, with Theocentrical-Christian-Thomist Humanism, and its richest consequences in our world and contemporary culture.

Therefore, man in the Third Christian Millennium must learn the Philosophy of Saint Thomas Aquinas.

> Christlich nennen wir jede Philosophie, die von überzeugten Christen geschaffen wurde, die die Ordnungen des Wissens und des Glaubens unterscheidet, die ihre Sätze mit natürlichen Gründen beweist, die aber trotzdem in der christlichen Offenbarung eine wertvolle und in einem bestimmten Ausmaß sogar eine moralisch notwendige Hilfe für die Vernunft erblickt.[1]
>
> Cristiana – denominamos nosotros – aquella Filosofía que fue creada por auténticos Cristianos, la cual distingue los Ordenes del Saber y del Creer, demuestra sus Proposiciones con Fundamentos Naturales, Racionales, que, empero, a pesar de ello, descubre en la Revelación Cristiana una inapreciable y, en determinada medida, hasta una ayuda moral necesaria para la Razón.
>
> Böhner, Filoteo – Gilson, Étienne

> Es necesario al hombre aceptar por LA FE no sólo las verdades que exceden la razón natural, sino hasta las que pudiera conocer por ésta. Tres son los motivos. Primero, para llegar más prontamente al

> conocimiento de la Verdad Divina ... El segundo motivo, para que el conocimiento de Dios sea más difundido ... El tercero, a causa de la certeza. La razón humana en las cosas divinas es muy deficiente. Un signo claro es que los filósofos, que han investigado racionalmente las cosas humanas, han caído en multitud de errores y sentencias contradictorias en torno a Dios. Para que el hombre, pues, tuviese un conocimiento cierto y seguro sobre Dios, fue necesario que se le comunicaran las Verdades Divinas *por la fe*, como dichas por Dios, que no puede mentir.[2]
> ... fue necesario presentar a los hombres, *por via de fe*, una certeza fija y una verdad pura de las cosas divinas. La Divina Clemencia proveyó, pues, saludablemente al mandar aceptar como de FE verdades que la razón puede descubrir, para que todos puedan participar fácilmente del conocimiento de lo Divino sin ninguna duda o error.[3]
>
> Tomás de Aquino

Introducción

> La Filosofía es naturalmente Racional, connaturalmente Religiosa, sobrenaturalmente Cristiana. (J. Vega D.)

Vamos a tratar la apremiante y decisiva Cuestión de *el hombre*: *la antropología filosófica en el pensamiento de Tomás de Aquino*. Al interior de tal contexto mayor hemos focalizado, por nuestra parte, el estudio especial: "Humanismo y tomismo. Prolegómenos para la Re-fundamentación de la Filosofía Cristiana".

A una mejor intelección de este Ensayo-Tratado, ayudarán los siguientes Epígrafes:

– ¿Qué es eso, la Filosofía Cristiana?

– El Hombre y la Antropología Filosófica en el Sistema Tomista.

– La Crisis Contemporánea del Humanismo, como Antinomia entre Dios y el Hombre. *Humanismo vrs. Teísmo*.

– El Humanismo Teocéntrico-Cristiano-Tomista y sus Repercusiones en la Cultura, Hoy.[4]

La crisis contemporánea del Humanismo, como antinomia entre el Hombre y Dios. Humanismo vrs. Teísmo

El estructuralismo filosófico de nuestro siglo, se propuso dar Jaque Mate al Humanismo de cualquier clase que éste fuera; su criterio era sim-

ple: Si el Hombre no es comprensible sino por *la totalidad, el contexto, la estructura* en la cual se encuentra inmerso, el Humanismo que tiene por premisa mayor *el hombre como individuo* ya no tiene razón de ser...

Resulta claro y distinto que *el humanismo* desbancado por el Estructuralismo es aquél de *el existencialismo*; *L'existentialisme est un Humanisme*, lo había definido Jean-Paul Sartre en 1946.

Ha poco, Michel Foucault pasaría a defender *la muerte del hombre*, que no era otra cosa que la posibilidad de *la desaparición de las ciencias humanas*. Y, con un dejo de ironía trágica, el Tribunal que juzgó a Louis Althusser por el asesinato de su esposa, a medio camino entre la supuesta locura momentánea y la complicidad, al recluirle en un sanatorio donde la lucidez del filósofo-asesino se patentizó en su último libro autobiográfico: *L'avenir dure longtemps*, el Tribunal, digo, cohonestó *la muerte de la mujer*.

En una Época Postexistencialista e, incluso, ya Postestructuralista como la nuestra, las aguas se han calmado y la eterna Cuestión de *el Humanismo* ha vuelto a mostrar su rostro; ahora envuelta en la atmósfera de la disputa sobre *la Postmodernidad*.

Martin Heidegger, por su parte, en su conocida respuesta a Sartre – un año después de su escrito, en 1947 – *Brief über den 'Humanismus'* (*Carta sobre el 'Humanismo'*) dejó definitivamente religada *la cuestión antropológica* a *la cuestión metafísico-ontológica*, es decir, el hombre al Ser. Sobre esta única plataforma, sería posible el planteamiento de *la cuestión teológica o de Dios*; por lo cual Heidegger rechazaba, de plano, la clasificación sartreana de su pensamiento al interior de *El Existencialismo Ateo*.

El mérito mayor de Heidegger, en su aclaración y neta separación de Sartre, estriba – a nuestro juicio – no tanto en la disputa sobre *el existencialismo o no existencialismo heideggeriano* (es en la *Carta sobre el 'Humanismo'* donde el filósofo alemán ha negado, más rotundamente, su ninguna pertenencia a *La Existenzphilosophie*, bajo el argumento poco convincente de que su Pregunta Fundamental, es: por *el ser* y no por *el hombre*; cuando es bien sabido la Preeminencia del Dasein o Existente Humano en la Interrogación del Ser, tal como fuera desarrollada en *Sein und Zeit*, (*Ser y Tiempo*, 1927) sino en *la apertura metafísica*, desde la Analítica de la Existencia del Hombre, o lo que Heidegger tampoco quiere llamar *antropología filosófica* por un prurito de originalidad, *a la cuestión de Dios*. Cierto es que, en su Filosofía Postrera – cuyo mejor Pórtico lo constituye, precisamente, la *Carta sobre el 'Humanismo' – la cuestión del ser* queda librada a *un pensar post-metafísico*, y, hasta *post-filosófico*, al cual el mismo metafilósofo denominó *el pensar del ser*, empero, esto no anula sino antes bien

refuerza *la cuestión de Dios*; más aún con los motivos Poético-Místicos de el último Heidegger.

A pesar de que hay un notable avance desde *el ateismo de* Sartre, a la Ontología Fundamental de Heidegger y hasta *el pensar del ser* en su etapa final, el propio filósofo germano advirtió, en su *Carta sobre el 'Humanismo'*, de la imposibilidad de filiarlo al ateísmo o al teísmo, mientras no hubiera dado cabal respuesta a *la pregunta que interroga por el sentido del ser*. Verdad es que jamás dio Heidegger una respuesta taxativa e inequívoca sobre *la cuestión del ser*, tanto peor sobre *la cuestión de dios*, empero, si bien una Lectura de la Filosofía de Heidegger en Clave Ateísta resultaría evidentemente errónea, otra Lectura en Clave Teísta sólo podría significar una posibilidad; así la han desarrollado especialmente los teólogos católicos que se han ocupado del Pensamiento de Heidegger, como Karl Rahner y Bernhard Welte.

Si pasamos del uno al otro representante de la *Existenzphilosophie* en Alemania, esto es, a Karl Jaspers, *la cuestión de Dios* resulta más clara que en el anterior; sin embargo, a la hora de caracterizar *lo circunvalante* o *la transcendencia*, igualmente, no es fácil pronunciarse entre *el panteísmo* y *el teísmo*, tanto más cuanto que otra vez resulta falsa la clasificación de Sartre, al haberle colocado a Jaspers dentro del Existencialismo Cristiano. Gabriel Marcel sí resulta ser un Existencialista Cristiano y Teísta, pese a que él también ha rechazado el substantivo de Existencialista.

La cuestión de Dios, al interior de la Filosofía Contemporánea, ha recibido los más distintos tratamientos desde el Agnosticismo Aporético de Hartmann, hasta el Agnosticismo Lingüístico de Wittgenstein y el Antropoteísmo de nuevo cuño defendido por A.N. Whitehead, pasando por una larga serie de Ateísmos Militantes cual los de Nietzsche, Marx, Freud – los tres maestros de la Sospecha.

Tal parece como si el Pensamiento Moderno y Contemporáneo hubiese planteado, desde sus inicios cartesianos, una Irresoluble Antinomia: La Afirmación de Dios conlleva la Negación del Hombre, o, La Afirmación del Hombre conlleva la Negación de Dios: Lo que algunos filósofos modernos todavía pudieron conciliarlo: Descartes, Locke, Leibniz, Kant, el último Schelling... se fue perdiendo lenta y progresivamente: Spinoza, Hegel, Feuerbach...

La Filosofía del Siglo XX da la impresión de haber llegado a una irremediable conclusión: *todo humanismo ha de ser*, per definitionem, *un agnosticismo de dios* cuando menos, o, *un declarado ateismo* cuando más.

¿Qué piensa Tomás de Aquino a este respecto?

El Humanismo Teocentrico-Cristiano-Tomista y su repercusión en la cultura, hoy

A la muerte de Dios desde Feuerbach y Nietzsche, habría de seguir, a la vuelta de siglo, la muerte del Hombre con el Estructuralismo de Foucault y Althusser. ¿Es posible conciliar las dos instancias, aparentemente incongruas, de *Dios* y del *hombre*, devolviendo a nueva vida sus realidades respectivas, y, por ende, la de *un Humanismo auroral*?

El Pensamiento de Santo Tomás de Aquino recogiendo lo más logrado del *naturalismo griego*, lo supo armonizar con la Buena Nueva del Evangelio y su Mensaje: *el sobre-naturalismo cristiano*.

Lo que más llama la atención del *humanismo tomista*, es el modo de respetar *la jurisdicción ontológica del hombre* sin anular *la jurisdicción ontológica de Dios*, o, lo que es lo mismo desde el ángulo contrario: La defensa del estatuto teológico que no suprime, antes bien lo potencia, el estatuto antropológico.

He aquí otro punto, absolutamente tomista, el cual la Iglesia Católica de Roma ha sabido hacerlo suyo: Si bien el Hombre ha sido creado por Dios, como toda la Naturaleza, tal criatura está conformada por una existencia y una esencia de animal racional, tal como la define la fórmula aristotélica, al interior de cuya esencia se insertan una voluntad y una libertad.

El Hombre, a diferencia de lo que diría Lutero, goza según *la antropología filosófica tomista* de una naturaleza adornada de bienes, de allí que Tomás de Aquino está lejos del patetismo existencial de Pascal, Kierkegaard e incluso del vivido por San Agustín; su concepción del Hombre por lo optimista está de cara al *naturalismo griego*.

Pese a lo dicho, Tomás de Aquino como filósofo y teólogo cristiano que es, no sólo equidista de Lutero y su noción del todo pesimista y derrotista de *el hombre natural*, sino de su extremo opuesto que vendría representado por el monje Pelagio, quien ya en los tiempos del Obispo de Hipona, Aurelio Agustín, sostuvo la completa bondad de la naturaleza humana, dejando *la gracia o sobre-naturaleza* en segundo plano.

Es de *la esencia del tomismo* una muy rara virtud – la Virtud de las virtudes, diríamos por nuestra cuenta – cual la de *el equilibrio*, *Hè Sofrosyne* decían los griegos. E*l hombre natural* – dice Tomás de Aquino –, es bueno por naturaleza y así salió de las manos de Dios; hubiera permanecido en tal estado si no hubiera sido por *el pecado original*, que trastornó y corrompió *la naturaleza humana* haciéndola, desde entonces, proclive al Mal. En tal torcida situación, *el hombre natural* requiere de *la gracia sobrenatural* para la consecución de su Fin Último o Salvación.

Frente a *la antropología filosófica agustiniana*, resulta que *la antropología filosófica tomista* marca un avance y un retroceso, a la par. Para Agustín, aun para el acto del conocimiento natural necesitaba el Hombre una Iluminación Divina, con tanto mayor fuerza *la gracia santificante* o *sobrenaturaleza* venía en su ayuda, para nivelar su acto de voluntad y tornarlo de mal inclinado en inclinado al bien.

Tomás sostiene, en cambio, que el conocer es un acto propio de la naturaleza del Hombre, ejercerlo una función suya y hasta en sus más altos niveles como en la Ciencia Filosófica de la Metafísica y la Teología Natural. La Iluminación Divina será necesaria, sobre todo, en la zona visual de la Teología Revelada o en el campo de la Fe, para que la razón pueda esclarecer los Misterios hasta donde fuere posible, y, confirmarse en las Verdades Naturales. Dicho brevemente, la Razón Humana puede actuar sin la Luz de la Revelación en lo que es su objeto propio: La esencia abstraída de las cosas materiales, y, en los cotos específicos de las Ciencias Particulares. La Razón Humana, en tanto, requiere de la Revelación para el Conocimiento Completo y Seguro del Horizonte de sus Ultimidades – Postrimerías denomina la Doctrina Cristiana –, tanto como para la elaboración de la Ciencia Teológica Sobrenatural o Revelada.

Lo que es *la iluminación* de la Revelación Divina para la Ratio del Hombre, es *la gracia* para la Voluntas humana. *La fe* del creyente reúne, en un mismo acto, *la iluminación de la revelación divina* y *el contrapeso de la gracia*, no tanto por un esfuerzo propio del entendimiento y de la voluntad, sino por una mera apertura libre del Hombre a *un don de Dios que es su palabra*; no otra cosa es *la fe*.

Agustín de Hipona que experimentó, en carne propia, la necesidad agónica y existencial de *la gracia* para su personal conversión y salvación, puso un patético acento en el Lado Sobrenatural, sin negar tampoco el libre albedrío o estado de mala inclinación en el que quedó la Libertad Humana, luego del Pecado Original. Tomás de Aquino, en tanto, no tuvo que padecer los sinsabores del pecado y del extravío, sino que encontró desde su niñez en la Abadía Benedictina de Montecassino, *la gracia santificante*; de allí que se esmeró, por contraposición, en loar las bondades de *el hombre natural*, sin negar, desde luego tampoco, la urgencia de *la gracia* para la edificación de *el hombre sobre-natural*.

Da la impresión que, mientras *el agustinismo* se ha fijado en el Hombre, especialmente, después de la Caída Original, *el tomismo*, en cambio, ha relevado al mismo Hombre antes del Pecado Original.

Ya hablamos, también, de *la revaloración de la materia y del cuerpo* en la Antropología Filosófica Tomista, por respecto a la Antropología Filosófica Agustiniana del Hombre básicamente como *alma*, así como de las secuelas de cuidado temporal que se siguen de *la doctrina de la unión substancial entre cuerpo y alma*, a tenor de la Concepción Aristotélico-Tomista. En todo esto hay, sin duda, un avance notable de *la antropología filosófica* en la línea que lleva del *agustinismo* al *tomismo*.

Empero, Santo Tomás de Aquino no pudo superar del todo *el aristotelismo* como base filosófica de su propio pensamiento, y, el Punto más Crítico de *el aristotelismo-tomista* se reflejó en *el intelectualismo*, de raigambre helénica, que opuso *el Aquinate* a la tradición de *el voluntarismo*, característico de la Escuela Agustiniano-Bonaventurista-Escotista más acorde con las Fuentes Evangélicas y Escriturarias, antes que con los escritos de Aristóteles, el filósofo pagano.

Todo lo dicho no anula la contribución de Tomás de Aquino a *un humanismo teocentrico y cristiano*, cual antídoto óptimo para los devaneos del Hombre a la altura del año 2000 y del tercer milenio, en nuestra Era.

Se ha dicho y con razón, que el Hombre es el peor enemigo del Hombre; *mutatis mutandis* nosotros podríamos añadir: El Hombre abocado a su inmanencia sucumbe en el foso de sus propias miserias, sólo el Hombre con Dios es capaz de superarlas, y, en este itinerario, *el humanismo tomista* sigue siendo una salvaguarda para el Hombre, tal su actualidad y repercusión en la Cultura, hoy.

No perdamos de vista que el Papa Juan Pablo II ha añadido a Tomás de Aquino, el título honorífico de Doctor Humanitatis, debido a que: "Il suo vivissimo senso dell'uomo non viene mai meno in tutte le sue opere".[5]

Aún más, *el humanismo tomista* es no sólo *teocentrico* sino, fundamentalmente, *cristiano*. Dado que *el hombre* es el Microcosmos o la Síntesis de la Creación material y espiritual, temporal y eterna, no podía sino en la Naturaleza Humana producirse *la encarnación del logos*, y, – mediante *la persona del cristo, hombre/dios*, quien a su vez conjuga *todo lo humano* con *todo lo divino, – la redención del hombre y del universo*...

La Academia Pontificia Romana de Santo Tomás de Aquino, ha añadido un adjetivo al nuevo cognomento pontificio, designándole al Aquinate: *Sanctus Thomas de Aquino – Doctor Hodiernae Humanitatis*, Santo Tomás de Aquino – Doctor de la Humanidad de Hoy. Así hay que estudiarle y valorarle, no sólo como una curiosidad histórica e intelectual, sino, particularmente, por las soluciones prácticas de su Pensamiento y Doctrina.

[1] *Christliche Philosophie. Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Kues*, Philotheus Böhner – Étienne Gilson, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, Zweite, Neubearbeitete Auflage, Einleitung, Seite 1, Deutschland 1954.

Todas las Traducciones, mientras no se diga lo contrario, son del autor de esta Ponencia.

[2] *Suma Teológica*, II-II, q. 2. a. 4; Respuesta, edición bilingüe latín-castellano en XVI tomos, volumen VII, pp. 185-186, B.A.C., Madrid-España 1959.

[3] *Suma Contra los Gentiles*, libro I, capítulo I, edición bilingüe latín-castellano en II tomos, volumen I, p. 104, B.A.C., Madrid-España 1952.

[4] Para la presente comunicación hemos elegido sólo los epígrafes III y IV, de un ensayo-tratado en curso de publicación. Hemos corrido la numeración para los fines actuales.

[5] "Il metodo e la dottrina di S. Tommaso in dialogo con la cultura contemporanea", *Discorso alla Pontificia Accademia di S. Tommaso, alla conclusione dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale* (13 Sett. 1980), S.S. Giovanni Paolo II, *Atti del Congresso*, I, Città del Vaticano 1981, pp. 13-14; 17-18.

LA SUPERACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD ENTRE LA MEMORIA DEL ALMA Y EL HISTORICISMO POSTHUMANO

ALEJANDRO VERDÉS I RIBAS

This paper deals with the following questions: (1) Saint Thomas's thesis about the intellectual experience of the spiritual particular "*in hoc vel in illo tempore existens*" through the dynamic and existential self-conscience about his *actus essendi*, allows us to the develop an ontology with a historical meaning which would be based on the metaphysics of *mens* like *memoria sui*, (*notitia et amor*), *intelligentia* (*verbum cordis*) et *voluntas ut libertas*. (2) Canals Vidal observes that the thesis of *mens'* knowledge as memory of itself, which was forgotten in modern metaphysics of objective subjectivity, would have solved the Kantian dualism of transcendental conscience as personal experience: between the dynamic formalism of freedom and the inner temporary existence. (3) In my opinion, the historicist transformation of transcendental philosophy, from Hegel to Heidegger (Begriff-Dasein) is unable to maintain a remembering interpersonal thought from will to will for amity. According to me, the oblivion of *mens'* metaphysics as memory of itself involves the crisis of *logos* in immanent historicism. As a result, history is thought to be a totalitarian nihilist process. The most recent outcome of this would be the post-modern thesis about post history and post humanism.

Introducción. La modernidad subjetiva, sus aporías objetivistas y la caída dualista de la autoconciencia existencial íntima y presencial.

Si la modernidad se ha definido por el principio de la subjetividad, parece evidente que la postmodernidad se caracterizará por la superación de la subjetividad.

1. El principio de la subjetividad en la modernidad se refiere a la primacía de:

– La subjetividad metódica fundacional del pensamiento puro (¿desvinculado de la vida?);

– La subjetividad reconstructiva y sistemática del mundo desencantado;

– La subjetividad autonormativa de la libertad a realizar;

– La subjetividad autoconsciente según el modelo dual especular del sujeto que se pone como el objeto.

2. Estos diversos rasgos del principio de la subjetividad moderna permiten caracterizar así el espíritu moderno y sus diversas aporías "objetivistas".

– El humanismo autocreativo de la libertad a realizar a través de la ciencia "naturalista" objetivante, instrumental o cosificadora;

– La *Dialéctica de la Ilustración;*

– El antropocentrismo sin hombre;

– La gnoseologización reflexiva dualista subjetiva-objetiva de la autoconciencia pre-reflexionada en la ya unidad del ser de uno mismo.

3. Canals Vidal ha insistido siempre en la problemática fundamental "ontológica" de la filosofía moderna consistente en:

(1) La caída unilateral de la conciencia pensante del hombre singular en su dimensión subjetiva potencial finita (2) conforme al fenómeno gnoseológico de la intelección esencial como apertura intencional representativa, formal, que (3) conduce a dar la primacía a la *inteligibilidad abstractiva objetivante a través de la universalidad* de la "*ratio* entis".

Esta caída supone (1) el olvido de la conciencia pensante del hombre singular en su dimensión de subsistencia actual infinita (2) conforme al fenómeno gnoseológico de la propia autoconciencia existencial como captura íntima perceptiva dinámica que (3) permitiría restituir la primacía a la *inteligibilidad intrínseca presencial* por la inmaterialidad del *actus essendi* del ente.

1. La experiencia inteligible del hombre en su temporalidad como conocimiento del alma en cuanto memoria de sí

Según Canals Vidal sólo a través de la primacía de la subsistencia actual de la autoconciencia existencial o íntima conforme a su inteligibilidad intrínseca por la inmaterialidad de su *actus essendi*, se puede resolver adecuadamente el problema de la experiencia inteligible del hombre singular contingente conforme a su verdad trascendental en "todo lo histórico existencial y personal".[1]

Esta experiencia inteligible del hombre singular en su verdad trascendental y su historicidad existencial se encontraría presupuesta en la sistematización de Santo Tomás sobre la *cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo*,[2] conocimiento que cada hombre tiene de su alma e*n cuanto a lo que le es propio a cada uno*, como punto de partida al conoci-

miento del alma en cuanto a su esencia en tal naturaleza, el conocimiento que cada uno tiene del alma en lo común a toda alma. Recordemos estas tesis de Santo Tomás.

1.1. El conocimiento actual del alma en cuanto tiene ser en tal individuo por parte del hombre en lo que le es propio se ejerce por la autoconciencia existencial que cada hombre tiene de sus actos vitales intencionales, "per illud quod intelligit vel sentit",[3] en que percibe su acto de ser, pero por vía de su captura íntima según su inteligibilidad presencial. No se lleva a cabo en la dimensión aprehensiva del juicio sino en su dimensión asentiva, no porque caiga simultáneamente su esencia y su ser como una *verdad de razón* en la aprehensión que el hombre tiene de sí mismo, sino porque cada hombre percibe su ser como *verdad de hecho* en la aprehensión de todo ente: *nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim ipso quod cogitat aliquid percipit se esse*.[4]

1.2. La conciencia existencial del acto de entender. Experiencia singular temporal aún inteligible porque es acto inmaterial de la memoria de lo ya habitual.

Para nuestro tema es fundamental advertir que según el propio Santo Tomás la autoconciencia existencial que cada hombre tiene de su acto de entender en que percibe íntimamente su acto de ser de modo presencial es una experiencia de un singular contingente temporal pero que sigue siendo intelectual y no sensible porque la autoconciencia existencial del acto de entender es la autopresencia de un acto inmaterial.

Por otra parte, esta temporalidad en el nivel intelectual no se capta por la memoria sensible de un tiempo singular "ad id quod est praeteritum respectu huius nunc",[5] sino que se capta por la memoria intelectual como facultad de "omnis illud quod habitualiter in mente tenetur ut in actu non prodeat",[6] no sólo conservativa de las especies inteligibles en el entendimiento posible, sino como facultad de conciencia que el entendimiento tiene de toda noticia en cuanto ya previamente conocida, "et sic omnis notitia non de novo acepta potest dici memoria",[7] e incluso como facultad de autoconciencia de sí mismo del entendimiento en el horizonte temporal de sus propios actos en cuanto ya previamente realizados, "secundum quod intelligit se prius intellexisse".

> Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellective parte. Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum, ut praeteritum; memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Praeteritum enim, ut praete-

> ritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.[8]
> Quia intelligere animae nostrae est quidam particularis actus, in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc vel heri vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati: quia huiusmodi intelligere, quamvis sit quoddam particulare, tamen, est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est: et ideo sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus, ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus vel in praeterito vel in praesenti vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc quod est praeteritorum, in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse: non autem secundum quod intelligit praeteritum, prout est hic et nunc.[9]

1.3. *El poder habitual de la autoconciencia existencial por la esencia del alma: la subsistencia inmaterial*

El poder habitual del conocimiento actual del alma en sus actos en cuanto tiene ser en tal individuo se fundamenta en "hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens",[10] no sólo porque en sus actos la mente misma "ve" su esencia en cuanto a su ser entitativo sabiendo que existe (evidentemente, no porque vea su esencia en cuanto a su ser objetivo sabiendo su esencia), sino porque tal conocimiento actual del alma en cuanto tiene ser en tal individuo como acto de su autoconciencia existencial en sus actos intelectivos, es la "reditio ad essentiam suam"[11] que le corresponde al alma humana porque es *rem* que subsiste en sí misma conforme a la retención de su acto de ser con independencia de la materia, porque "illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore".[12]

1.4. *La memoria de sí que es la mente*

La retroferencia de (1) la experiencia inteligible del hombre singular como punto de partida de la Metafísica del alma en cuanto tiene ser en tal individuo conforme a (2) la verdad trascendental de la actualidad inteligible del ente por la participación inmaterial de su acto de ser tal y como en el alma humana es retenido en el nivel en que es mente inmaterial (3) mantiene todavía el horizonte personal de la historicidad existencial porque como San Agustín, Santo Tomás también caracteriza la mente inmaterial según la estructura trinitaria de memoria de sí, entendimiento y voluntad

en la cual la memoria es la cosa misma presente que es la mente en cuanto retiene habitualmente su noticia y amor.

Ya no como memoria sensible, ni como la sola memoria de la facultad del entendimiento, Santo Tomás define la memoria de sí que es la mente autopresente "pro habituali animae retentione".[13] Su síntesis agustiniana-aristotélica le permite precisar que "intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu".[14] (Y también la voluntad que no procede directamente del entendimiento *sed essentia animae praesuposita intelligentia*).[15] Por esto Santo Tomás puede distinguir el desarrollo subsistente intencional del alma intelectiva del siguiente modo.

> Anima quidem perfecte Trinitatem imitatur secundum quod meminit, intelligit actu et vult actu ... prout memoria importat habitualem notitiam, intelligentia vero actualem cogitationem ex illa notitia prodeuntem, voluntas vero actualem voluntatis motum ex cogitationem procedentem.[16]
>
> Imago vero secundum imperfectam imitationem est quando assignatur secundum habitus et potentias ... quantum ad haec tria: mens, notitia et amor, ut mens nominet potentiam, notitia vero et amor habitus in ea existentes ... Notitia et amor habitualiter acepta, ad memoriam tantum pertinent … .[17]
>
> Etiam perfecta imitatio, quae est secundum memoriam, intelligentiam actualem et voluntatem actualem, potest originaliter inveniri in potentiis secundum anima potest meminisse, intelligere actualiter et velle.[18]

Formulo ahora la tesis de mi comunicación:

Creo que para Santo Tomás cuando se trata de dar el paso atrás de la racionalidad pura y sus principios necesarios, al "espíritu personal temporal contingente", esto no implica un hundimiento en la sensibilidad y el historicismo, porque precisamente se trataría de dar el paso atrás a la autoconciencia existencial en el acto de entender que es una experiencia singular contingente y temporal pero aún inteligible y no sensible porque consiste en la autopresencia del acto inmaterial del propio entendimiento en que cada hombre percibe que tiene alma intelectiva. Pero esto tampoco es incompatible con la historicidad existencial, sino que precisamente sería su fundamento originario porque la cosa misma autopresente que es la mente, es memoria substancial de sí misma, retentiva de sí misma y de toda noticia y amor incluso interpersonales de los que brota el entendimiento pensante en su verbo mental y la voluntad deliberada según lo ya dicho en el corazón.[19]

2. La metafísica del alma en cuanto memoria de sí: tesis orientativa de la condición postmoderna a través de la transformación historicista de la conciencia kantiana

¿Sería la metafísica del alma como memoria sustancial la perspectiva de Santo Tomás sobre *lo que viene a ser la problemática nuclear de la condición filosófica postmoderna* que podemos centrar en la antinomia entre el *logos de la voluntad de la libertad a realizar y el historicismo relativista del ser nihilista como hundimiento radicalizado del dualismo kantiano de la conciencia trascendental como experiencia de mi yo en su ser?*[20]

Para confirmar la problemática en cuestión, valgan estas observaciones de Apel.

> La historicitat [i pertinença a una determinada tradició de comunitat i de llengua] de tot pensament i coneixement humà –i també de la consciència de les normes moral- mostraria, aparentement l'anacronisme de l'intent de realitzar una fonamentació universalista de la filosofia teorética i pràctica. Aquí jo hi veig una profunda crisi de la filosofia contemporània.[21]
>
> Aquesta crisi de la filosofia contemporània tindria el seu origen en la destrucció de la filosofia transcendental del subjecte o de la consciència que es perpetua encara en el nostre segle [s. XX] – és a dir, d'acord amb els girs lingüístic, pragmàtic i hermenèutic de la filosofia – en forma d'un punt de vista previ esceptico-relativista enfront de l'exigència d'universalitat de la filosofia transcendental.[22]
>
> En el gir hermenèutic de la filosofia contemporània el temps venç el logos.[23]

Creo que estas observaciones de Apel realzan aún más la importancia del análisis que Canals Vidal ha hecho de la problemática de fundamentación interna de la *Crítica de la razón pura* según el hilo conductor de la "indefinición kantiana de la conciencia"[24] y la perspectiva resolutiva del conocimiento del alma según Santo Tomás. La conclusión de Canals Vidal es la siguiente:

> La conciencia del yo, realizada en la unidad sintética de la apercepción; ... queda interpretada en forma vacilante y ambigua, oscilando entre una espontaneidad conceptual vacía, que no tiene otra determinación que la de la conciencia empírica, o esta misma enunciación empírica, atribuida, no obstante, paradójicamente a la facultad intelectual.[25]
>
> Kant no acertó a interpretar aquella autoconciencia del yo, de la que surge y de la que brota la representación "yo pienso", ... y no llegó a

definir el acto mismo intelectual de conciencia como posesión del yo según su ser, constitutivamente enraizada en la sustancia espiritual de un sujeto cognoscente; sino que vaciló entre las opuestas dimensiones de la representación formada por la espontaneidad activa del pensamiento, interpretando así la conciencia como el hecho de que "me pienso a mí mismo", o una interpretación empírica y fenoménica, atribuida al sentido interno fajo la forma del tiempo.[26]

– Parece evidente que "la conciencia trascendental (que precede a toda experiencia particular), es decir, la experiencia de mi yo como apercepción originaria",[27] queda escindida entre: (a) su consideración como condición de posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento (b) y el *cogito ergo sum* cartesiano que incluye la percepción de mi existencia.

– Por otra parte, si cuando se distingue que una cosa es la apercepción originaria y otra el "yo pienso", "ya que es una autoconciencia que origina (*Hervorbringt*) la representación *Yo pienso*".[28] Y se acepta decididamente que "en la originaria unidad sintética de apercepción tengo conciencia no de cómo me manifiesto ni de cómo soy en mí mismo, sino simplemente de que soy".[29] Si se advierte que el "Yo pienso" expresa una percepción indeterminada de algo real, algo dado al pensamiento en general, algo que, por consiguiente, no se da en cuanto fenómeno, ni tampoco como cosa en sí (*noúmeno*), sino como algo que existe realmente".[30] Tras advertir que aquella autoconciencia personal del ser de uno mismo en la unidad sintética de apercepción originaria no es una intuición intelectual porque tal autoconciencia no proporciona "la variedad de la intuición"[31] ni por su representación existen los objetos de esta, Kant se encuentra atenazado por el modelo del conocimiento conceptual-intuitivo de los objetos externos al considerar que "la conciencia de sí mismo dista mucho de ser conocimiento de sí mismo",[32] y exigir que "para conocerme a mí mismo, además de mi conciencia o además de pensarme a mí mismo, necesito una intuición de lo diverso de mí con la cual determinar tal pensamiento".[33] De este modo, Kant escindirá la estructura gnoseológica de la autoconciencia del ser de uno mismo en cuanto pensante, entre:

– "La representación de la espontaneidad de mi pensar de que sólo tengo conciencia", "espontaneidad que hace que me denomine inteligencia", de modo que se puede concluir que "existo como inteligencia que es consciente sólo de su facultad de combinación".[34]

– Y "la única autointuición que me suministra lo determinante antes del acto de determinar", "la cual se basa en una forma dada a priori, esto es, el tiempo, que es sensible y pertenece a la receptividad de lo determi-

nable". De modo que también se concluye que "mi existencia sigue siendo siempre meramente sensible, esto es, determinable, en cuanto existencia de un fenómeno".[35]

Parece, pues, que al no definirse la autoconciencia existencial del yo pensante como posesión del yo personal según su ser esencialmente fundamentada en al autopresencia de la substancia espiritual que es el alma de cada uno "la conciencia del pensamiento mío presenta, en efecto, en el contexto total de las dos ediciones de la Crítica las más sorprendentes incongruencias y contradicciones".[36]

Porque es evidente que Kant acaba afirmando en el caso del hombre que es uno mismo algo así *como la internamente contradictoria existencia de una inteligencia cuya existencia sólo es sensible, y sólo resoluble mediante la escisión entre el formalismo dinámico del concepto de libertad a realizar en el mundo sensible sus fines morales, como se sabe, para Kant, Idea de una acción siempre desconocida en sí misma, (y para Fichte, intuición intelectual de una acción ideal que no es ser de una cosa en sí) y el fenomenismo temporalista de la existencia vacía de contenido, que conduce al devenir del ser como nada (la noche de lo Absoluto)*.

Para concluir decididamente que la crisis actual de la filosofía primera como hundimiento del pensamiento puro en el historicismo relativista, se encuentra ya enteramente condicionada por el dualismo kantiano de la conciencia trascendental como experiencia del ser del hombre que es uno mismo, creo que es suficiente recordar estas dos caracterizaciones de la apercepción originaria tan extremas como la de Hegel y la de Heidegger, es decir, como pensamiento infinito del concepto y libertad absoluta y como tiempo finito de la imaginación y la libertad substraída.

3. Hegel y Heidegger como superación ontológica de la subjetividad moderna por vía del historicismo inmanentista: la vía postmoderna hacia el posthumanismo

Podemos precisar ahora que la caída del pensamiento puro en el historicismo relativista está incubada ya en el dualismo kantiano de la conciencia trascendental como experiencia del ser de uno mismo en el sentido que oscila entre su interpretación como representación de la espontaneidad intelectual de la acción libre y la autointuición de la receptividad sensible temporal de la nada, y que Hegel y Heidegger desarrollarán entre los extremos del concepto infinito y la finitud temporal.

Pero por esto mismo se reafirma aún más la oportunidad y vigencia de la síntesis agustiniana aristotélica según Santo Tomás, porque entre el formalismo dinámico de la libertad y el existencialismo temporal-nihilista, en Santo Tomás encontramos la autoconciencia existencial que es intelectual y también temporal por referirse al singular inmaterial que es el alma como memoria de sí.

Parece evidente que la cuestión del hundimiento del pensamiento puro en el historicismo relativista se desarrolla a través de Hegel y de Heidegger del siguiente modo: la desubstancialización del ser de la subjetividad, por vía de la negatividad dialéctica o de la proyectividad temporal, con vistas a la posibilidad de una ontología de la historicidad, sea de la libertad intersubjetiva o de la fatalidad "Occidental", una vez superada la subsistencia del ente personal, se ve obligada a entregar la facultad de la memoria (*Erinnerung-Andenken*) al pensamiento de la totalidad, llámese Espíritu absoluto o Destino del ser. La memoria deja de ser la facultad de recuerdo interpersonal por amor de amistad. Es la memoria concebida del espíritu absoluto a través de su ser ahí temporal que tiende a desaparecer, o la memoria poética del destino del ser a través de la historia de sus desocultaciones metafísicas para ocultarse siempre en la nada. Por la vía de la negatividad y la nada parece que la ontología de la historicidad deviene tarde o temprano "totalidad nihilista", *fin de la historia* y, más grave aún, *posthumanismo*.

No podemos ahora profundizar en la vía historicista hegeliana o heideggeriana ni en sus estudios y valoraciones de los especialistas y críticos. Sólo quiero advertir que se plantean como necesidad de superación ontológica del subjetivismo moderno racional-empirista (Idea clara y distinta o cuerpo extenso mecánico) pero en lo que podríamos llamar "el ámbito vacío por el olvido histórico" de la metafísica del alma como memoria de sí, que si bien considera el espíritu como una cosa en sí, no por ello, en Santo Tomás, deja de ascender al nivel de la vida intelectual espontáneamente operativa y autónoma e íntimamente fecunda y autopresente: principio de vida comunicativa interpersonal y también de fidelidad al ser que es luz del ente.

Hegel intenta superar la escisión y contraposición de la conciencia finita y del entendimiento representativo mediante el principio de lo Absoluto manifiesto en la conciencia de modo racional especulativo, de modo que es sujeto-objeto como devenir del concepto y es sustancia espiritual como devenir de la intersubjetividad. Como se sabe, Hegel afirmará que la esencia de la autoconciencia como puro ser para sí no es ser sino la absoluta negatividad, pero no obstante la autoconciencia es capaz de poner para otro el ser subsistente e independiente. ¿Qué quedará del hegelianismo, la

abnegación nihilista o el Idealismo absoluto? ¿La ontología historicista o la eticidad sustancial?

Sea como sea, quiero recordar las posiciones paradójicas de Kojéve. Para Kojéve el Saber Absoluto se ha de referir al Estado absoluto universal y homogéneo en el fin de la historia y la superación de la religión expectante de Dios aún por venir: "no sería necesario subordinar la conciencia que yo tengo de mí mismo a una conciencia de lo que yo no soy: de Dios o de cualquier otra perfección inhumana".[37] Parece que para Kojéve el Estado posthistórico conduce al final del hombre *qua homo sapiens* que "retrocede a la animalidad o a la bestialidad global pero pacífica",[38] para sólo dedicarse al arte, el deporte y *eros*.

Con todo, ahora quiero insistir en la correlación hegeliana de la estructura de lo Absoluto como espíritu: concepto especulativo del ser ahí temporal cuya sustancia es sólo la voluntad intersubjetiva y el recuerdo histórico. ¿Podrá resistir el Absoluto como espíritu su mera reducción a temporalidad pura de un recuerdo nihilista si su subjetividad es pura negatividad del ser como devenir? Pero ¿acaso el ser ahí temporal capaz de recuerdo histórico no es el de una subjetividad como fundamento fijo y permanente? ¿Acaso la voluntad intersubjetiva no implica la intuición previa del otro como Yo? ¿El recuerdo histórico del otro como Yo no debería ser el del sujeto como memoria de sí?

¿Qué sucede en Heidegger? (1) Para Heidegger la subjetividad sería el principio unitariamente originario de toda la civilización occidental Metafísica, humanista y técnica. En este sentido, Heidegger se refiere ante todo a la subjetividad como principio antropocéntrico racionalista de la interpretación técnica del pensar. Otra cosa son las fórmulas filosóficas del sujeto consciente como primer principio, el supuesto *cogito: me cogitare*, etc. La subjetividad antropocéntrica se habría desarrollado también según el principio de la razón suficiente y la "voluntad de voluntad".

(2) Según Heidegger se debe superar (sin poder eliminarlo) el conjunto del proceso unitario de Occidente-Metafísica-Humanismo-Técnica-Hombre racional dominante del ser, porque a través de sus diversas transformaciones históricas conducen a la Civilización técnica mundial cibernética que objetiva al hombre en el olvido del ser: "el hombre obligado al mero trabajo y la devastación de la tierra".[39]

(3) La alternativa de Heidegger consiste en dar el paso atrás del hombre racional dominante del ser al hombre del ser liberador del ente. Pero ¿qué será el hombre *del ser heideggeriano*?

(4) En los años treinta el ser es "el destino espiritual de Occidente"[40] que debería constituir el poder (*Macht*) tomado de la *Physis*, de las fuerzas his-

tóricas espirituales del pueblo alemán. En esa época el ser es ya un destino como acontecer dionisíaco.

(5) Pero en los años cuarenta Heidegger va desarrollando el concepto del destino del ser como el fundamento implícito de toda la historia de la Metafísica. ¿De qué modo? El ser es el destino (Geschick) de la verdad-*aletheia* que desoculta el ente de que se ocupa la Metafísica, según sus interpretaciones epocales, pero para ocultarse en la nada y para un pensamiento poético rememorante asistemático.

(6) De este modo, el claro del ser ahí de *Ser y tiempo* que es su estado de abierto hermenéutico fáctico temporal finito, pasa a ser proyecto arrojado por el destino del ser para morar únicamente en la palabra del ser que no tiene nada que decir y en la sola liberación de la presencia del ente. ¿*Cuál es el resultado final de la alternativa de Heidegger*? Vattimo ha insisitido en el *Ge-Stell* de la imposición técnica como *Ereignis* transpropiador oscilante del hombre y del ser sin determinaciones metafísicas. Se trataría de lograr la debilitación global del sujeto fuerte del *ontos on* metafísico para desarrollar "nuestra única posibilidad de libertad",[41] la civilización técnica *massmediática fabulizadora* de la realidad.

> Para quitar a la técnica el carácter imponente del *ontos on* metafísico, es indispensable un sujeto que ya no se conciba como sujeto fuerte ... La crisis del humanismo ... se resuelve en "una cura de adelgazamiento del sujeto" para hacerlo capaz de escuchar la exhortación de un ser que ya no se da en el tono perentorio del *Grund* o del pensamiento de pensamiento o del espíritu absoluto, sino que disuelve su presencia-ausencia en las redes de una sociedad transformada cada vez más en un muy sensible organismo de comunicación.[42]

Mardones se preguntaba con razón: "¿Estaríamos en el paraíso del libre fluctuar, de la emancipación completa del 'referente' o en la abolición total del ser humano?"[43]

[1] Canals Vidal, "Verdad trascendental y subsistencia espiritual en Santo Tomás", *Cuestiones de fundamentación,* EU, Barcelona 1981, p. 187.

[2] Santo Tomás, *De Veritate,* q. 10, a. 8.

[3] *Ibid*.

[4] *Ibid*., q. 10, a. 12, ad 7um.

[5] *Ibid*., q. 10, a. 2, c.

[6] *Ibid*.

[7] *Ibid*.
[8] *Ibid*., *S.Th.*, I, q. 79, a. 6, c.
[9] *Ibid*., q. 79, a. 6, ad 2um.
[10] *Ibid*., *De Veritate,* q. 10, a. 8, c.
[11] *Ibid*., *S.Th.,* I, q. 14, a. 2, ad 1um.
[12] *Ibid*., *De ente et essentia,* cap. 4, in fine.
[13] *Ibid*., *S.Th.*, I, q. 79, a. 7, ad 1um.
[14] *Ibid*., ad 3um.
[15] *Ibid*., *De Veritate,* q. 22, a. 11, ad 6um.
[16] *Ibid*., q. 10, a. 3, c.
[17] *Ibid*.
[18] *Ibid*.
[19] He trabajado la profundización teológica de la metafísica de la memoria sustancial de la mente como la inteligibilidad actual de su *esse* que es su mismo *lumen intellectus agentis,* y como la semejanza participada con la primera Verdad que es Dios en cuanto Subsistente Intelección de la Intelección, en el estudio "El desocultamiento de la luz del alma según Santo Tomás", publicado en *Studium,* Vol. XLII. Fasc. 1, 2002, pp. 31-73.

Por otra parte, quiero también explicitar la idea de *Ontodialogía de la memoria sustancial de la mente* que se refiere a la teleología intencional del entender y querer. El fin de la ontología es el diálogo por amistad porque la palabra mental brota de la noticia amada retenida habitualmente en la memoria de sí que es la mente del ente personal que es lo que tiene verdad intrínseca por su actualidad inmaterial y por ello el ente máximamente perfecto al que se puede referir la actividad contemplativa cuya perfección para el propio Santo Tomás es el amor de amistad. Incluso a la felicidad del bienaventurado le pertenece el juzgar de lo que contempla en Dios y el amor de amistad a los más próximos. He trabajado estas cuestiones en mis comunicaciones "La verdad que está en el entendimiento humano según Canals Vidal", en *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A*. vol. IV, Barcelona, 1997, pp. 2137-2145 *y* "Para una metafísica del amor" en *Actas de las Jornadas de la S.I.T.A,* vol. II, Barcelona 1993, pp. 933-940.

[20] Empecé a plantearme esta cuestión en mi Tesis Doctoral *Consciència i fonament, Estudi sobre el coneixement de l'ànima segons Sant Tomás*. Puede consultarse en: http://www.tdcat.cesca.es/TDCat-0322102-130857
[21] Apel, *Filosofia primera, avui i ètica del discurs,* Eumo Editorial, Vic 2001, p. 24.
[22] *Ibid*., p. 32.
[23] *Ibid*., p. 38.
[24] Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento,* PPU, Barcelona 1987, p. 341.
[25] *Ibid*., p. 355.
[26] *Ibid*., pp. 358-359.
[27] Kant, KrV, A 117.
[28] *Ibid*., B 132.
[29] *Ibid*., B 157.
[30] *Ibid*., B 423.
[31] *Ibid*., B 138.
[32] *Ibid*., B 158.
[33] *Ibid*.
[34] *Ibid*.
[35] *Ibid*.
[36] Canals Vidal, *op cit.*, p. 344.

[37] Kojéve, *Introduction à la lecture de Hegel,* Gallimard, Paris 1947, p. 290.

[38] Rossen, *Hermenèutica com a política*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 1992, p. 122.

[39] Heidegger, "Überwindung der Metaphysik", *Vorträge und Aufsätze,* Gesamtausgabe, Bad 7, p. 69.

[40] *Ibid*., *Einführung in die Metaphysik,* Max Niemeyer Verlag Tübingen 1953, p. 28.

[41] Vattimo, *El fin de la modernidad,* Gedisa, Barcelona 2000, p. 32.

[42] *Ibid*., p. 45.

[43] Mardones, "El neo-conservadurismo de los posmodernos" en Vattimo y otros, *En torno a la posmodernidad,* Anthropos, Barcelona 1994, p. 31.

THE PRIVATIVE NATURE OF EVIL AND ITS NECESSITY ACCORDING TO ST THOMAS

GINTAUTAS VYŠNIAUSKAS

St Thomas's concept of evil as privation is perhaps one of the most difficult to understand and interpret properly. It demands complex and subtle metaphysical and ethical considerations, as well as a wide and deep knowledge of Thomas's works. However, even when these demands are met the problem of the existence of evil does not seem satisfactorily solved. Hence, it looks more like a mystery than a problem.

In my report, I will consider the privative nature of evil in its relation to existence. Relying on Thomas's works, I will try to find an answer to the questions: how it is possible that 'something', which has no *quiditas*, exists as a necessary principle of created reality; whence and how it comes into being and why it is necessary.

Jacques Maritain, in his book *De Bergson à Thomas d'Aquin*, indicates two main difficulties of understanding evil in general, and Aquinas's conception of evil in particular: the problem of evil is not a problem, but a mystery; Thomas Aquinas is a difficult author, who hides himself in a light, never fully explicating his thoughts.[1]

Facing the first difficulty, we have to assume that the 'problem' of evil cannot be solved. But the second difficulty seems surmountable; for nothing prevents the attempts to get the more or less full explication of Aquinas's concept of evil by bringing together his thoughts on this topic, expressed in his various works. As a rule, the understanding of complicated things does not come suddenly, but slowly and gradually, step by step. Therefore, in this short article I do not aim at a complete understanding, but just at the first step, limiting the scope of my inquiry to the principle of evil in nature, and leaving aside the vast areas of moral and supernatural evil. This choice is not arbitrary. It follows Aquinas's advice that learning most fittingly comes about when we begin with the things before our eyes.

At the very beginning of his teaching career, shortly before 1256, Thomas wrote an expository treatise, *De principiis naturae*, to his Dominican broth-

er Sylvester.[2] It could be called a breviary of Thomas Aquinas's physics, since his *De ente et essentia* is called a breviary of his metaphysics.[3] In *De principiis naturae,* Aquinas explicates three internal principles (matter, form, privation) and four causes (material, formal, efficient, final) of nature, which is understood as the realm of movement and change. He explains their relations and interactions, but never mentions that one of them is related to evil. He also does not mention evil in his metaphysical breviary, written almost at the same time. Only from his later work *Summa contra gentiles* (1259-64), do we learn the direct relation between privation and evil. In the first book of the *Summa*, Thomas defines evil as *nothing other than the privation of a due perfection*.[4] In the second book we read that *a thing must be evil so far as it is a non-being*. *But this is a being deprived of being; so that evil as such, is a being deprived of being; indeed, evil is itself this very privation.*[5] These quotations identify privation with evil. But they treat privation as 'something', which belongs to a thing, that is, privation is treated as belonging to a particular thing but not as a principle of the whole nature. While considering privation as a principle of nature, one has to abstract it from all particular natural things. In such an abstract consideration privation is seen as granting the possibility of change, i.e. the existence of nature itself. And this should be seen as something positive, otherwise we should agree that nature as a whole is evil, which would be damaging to the goodness of the Creator. Perhaps in *De principiis naturae* Thomas does not mention evil; for here abstract consideration prevails, though it is richly supported by palpable examples, such as that of bronze sculpture, borrowed from Aristotle. As I have already mentioned, we learn about the relatedness of privation to evil in his other works. Keeping this relatedness in mind, let us consider the concept of privation as it is presented in the treatise.[6]

The first place we meet *privation* is the last paragraph of the first chapter. Here, Aquinas says that *in order for coming-to-be to occur three things are required: these are a being in potency (ens potentia) which is matter; a non-being (non esse) in act which is privation; and that by which it comes-to-be in act which is form*. He defines[7] the internal principles by the terms of potency and act: matter is a being in potency, form is that by which something comes-to-be in act. The definition of privation is purely negative: *a non-being in act*.[8] It is so general that it could be applied even to the other two principles. This fact suggests the affinity of these three principles. Nevertheless, in relation to privation, it allows an assertive positive interpretation, which we find in *De veritate* and in *Summa contra gentiles*. In *De veritate* it is presented by Aquinas's answer to the seventh difficulty of the first article: *the nega-*

tion or the privation of being may, in a sense, be called being … one can form propositions only of beings, for that about which a proposition is formed must be apprehended by the intellect. Consequently it is clear that everything true is being in some way. In this way even the knowledge of evil things is the perfection and goodness of the intellect, as it is said in the seventy-first chapter of the first book of the *Summa contra gentiles*. This assertion, which is extremely important for the proper understanding of privation, can be supplemented by three hypothetical propositions: (1) privation is a being in potency; (2) it is nothing without qualification; (3) it is a qualified nothing. In the first case, it would correspond to matter; in the second, its being the principle would be impossible, for nothing comes out of nothing. But in the quotation given something comes-to-being. It is signified by the neutral demonstrative pronoun *it*. The peculiarities of the English language make the task of finding its corresponding noun difficult. Therefore, it is advisable to look at the Latin text. I mean that the *it* could signify *a thing*, which Latin *id* excludes this meaning since *res* is of feminine and not neutral gender. Hence in the text we need to look for a noun of neutral gender. This is the noun *subjectum*. And this noun signifies what *has complete being in itself* that is the material substance, which is the subject of accidents. Since privation participates as a principle in the actual substances' becoming, it is impossible for privation to be an unqualified nothing.

The statements (that *matter and privation are the same according to subject but they differ according to definition*, that *the reason why privation is called a principle, not essentially [non per se] but accidentally [per accidens], is because it coincides with matter*) made at the beginning of the second chapter of *De principiis naturae*, encourage us to consider the first supposition, i.e. that privation could be a being in potency. In the statements quoted, Thomas says three extremely important things: (1) he underlines the affinity between privation and matter: it belongs to the same subject, it coincides with matter; (2) at the same time he indicates the difference: privation differs from matter by definition; (3) he gives a positive characteristic to privation: it is the accidental (*per accidens*) principle. From the indicated affinity of privation with matter it follows what Thomas says a little bit further, namely that privation is a *necessary* accident; *for inasmuch as matter is under one form, it has the privation of another and in the other way about*. Now we have two positive characteristics: *accident* and *necessary*.

That privation is not something purely negative, Aquinas confirms by underlying that simple negation cannot be a principle of generation. Only qualified negation, i.e. privation can be; *for privation is said only of the deter-*

mined subject, that is to say, in whose very nature there is a disposition to come-to-be. Therefore, privation is the very *absence* in actuality of that which is a being in potentiality. This definition corresponds to the first, which is the most general and purely negative. If this is true, we can indicate the difference between the definition of matter and the definition of privation: when we define potency as potency, we define it as matter, but when we define potency as the absence of actuality, we define it as privation. But since potency is potency as far as it could be actualized, its non-being in act is accidental (this could be regarded as the demonstration of the statement quoted that privation is an accidental principle). From this the other difference in the definitions follows: the first definition is essential, the second is accidental. Aquinas confirms this supposition by saying plainly that *privation is an accidental principle … the other two are essential principles*.

The coming-to-be is movement of matter towards form, at the end of which the particular potency of matter is fully realized and nothing of it as of unrealized potency remains. In this way, the particular privation ceases to exist: it cannot be found in the generated subject as far as that subject exists. Therefore, Thomas says that *privation is a principle in coming-to-be but not in being*. Of course, the matter of the generated subject having one definite form remains in potency to some other forms, and in this sense it still has privations. But that particular potency which is fully realized by attaining the form is no longer absent in act. In this and only in this sense we have to understand that privation has already ceased to exist in the subject. So, we can speak of privation as far as we are speaking about something in movement, or at least about its possibility to be moved, but as long as we consider the static being of something we do not speak about privation. That is why Thomas demands to treat prime matter as pure potency without any privation. Of course, this does not mean that it is separated from privation.

Now we have the following positive definition of privation: privation is the accidental and necessary principle of generation, inseparable from the matter. But Thomas does not stop at this. In the third chapter he adds that insofar as the privation coincides with matter, it can also be called an accidental (*per accidens*) cause. It cannot be called an essential (*per se*) cause because it is not that first from which the being of a posterior results and this is what definition of the essential cause demands. Privation is that from which coming-to-be begins, it is the principle of movement and change. The definition of the accidental cause as *that which just happens to coincide with the essential cause*, demonstrates privation's affinity with matter. In sum, the affinity of privation with matter is shown by the following facts:

1) privation coincides with matter; 2) both belong to the same subject; 3) privation is the inseparable accident of matter; 4) both are necessary causes of generation and corruption, that is, of nature. On the other hand, these facts show that, as far as a being in potency is good, evil and good are closely related at least on the level of the principles. Relying on these facts, we can try to define their affinity and at the same time the difference by the term of potency: the same potency defined as the absence of actuality is privation, but defined as a being (*ens potentia*) is matter. Since matter is related to privation as the substance is related to its inseparable accident, and as far as privation is evil, matter is the source of evil, provided that the privation itself is evil. But is it?

At the beginning of this inquiry I hinted that the most general definition of privation suggests its affinity not only with matter but also with form; for material form while separated from matter is not a being in act but just the means for something to come-to-be in act. Therefore, it seems possible to speak about form as deprived of matter. In this sense, the definition of material form as the subject of privation seems possible. But Aquinas prevents such attempts. At the very beginning of the second chapter of *De principiis naturae*, he unites privation with matter and 'separates' both from form by saying that f*orm is that for the sake of which there is coming-to-be, the other two are on the part of that from which there is coming-to-be*. Nevertheless, it is possible to speak of form as an indirect source of privation and consequently as a source of evil, for inasmuch as matter 'takes' one form it has the privation of another and the other way about. Hence it seems that both form and matter cast a shadow of evil.

But why does Thomas, considering privation in the treatise, never mention evil? It seems to me that the answer can be found in the sixth chapter of the third book of *Summa contra gentiles*, where the author states that *every privation, if taken properly and strictly, is of that which one is born to have, and should have. So, in this strict meaning of privation, there is always the rational character of evil. Now, since it is in potency toward all forms, matter is indeed originated to have all of them; however, a certain one of them is not necessarily due it, since without this certain one it can be actually perfect*. Hence, in relation to matter, privation is not evil, provided the matter has some perfection, but when it has neither, there is not nature, which could be deprived. Privation is evil only in the indicated strict sense but in this sense privation is not considered in *De principiis naturae* as well as in *De ente et essentia*. The assumption that privation as the principle of generation is evil would represent the Aristotelian triad matter-privation-form as the evil structure, the

generator of evil, compatible not with the good Creator, but with Saturn devouring his own children. Nevertheless, the thesis that privation as a principle of nature is not evil does not negate the fact that privation as a principle of nature is directly related to those privations, which can be defined as evil. If such relation exists, the necessity of evil in the world would rest upon the necessity of the privation as a principle of movement and change. In order to check this hypothesis we should continue the analysis of Thomas Aquinas's works. But the first step mentioned at the beginning of the investigation of his concept of evil is already made. By means of the analysis of *De principiis naturae* and comparison of its concept of privation with the concept of evil in the *Summa contra gentiles* we came to the assertive conclusion that privation as a principle of nature itself is not evil and to the hypothetical conclusion that evil in nature and the privation as the principle of nature are related so that the necessity of evil rests upon the necessity of privation as a necessary principle of movement. Could this hypothesis be rejected or could it be confirmed? The answer to this question is the matter of the further investigation of a mystery of evil in Thomas Aquinas's works.

[1] See Jacques Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin,* Paris 1947, pp. 270-280.

[2] See James A. Weisheipl, O.P., *Friar Thomas D'Aquino. His Life, Thought, and Work,* Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York 1974, p. 79.

[3] Abelardo Lobato in his *Introduzione* to 'L'ente e l'essenza' in the book *Tommaso d'Aquino, Opuscoli filosofici: 'L'ente e l'essenza', 'L'unita dell'intelletto', 'Le sostanze separate'*, Città Nuova 1989, p. 39, writes: *L'opuscolo è diventato la porta d'ingresso al castello tomista.* Therefore, I would call *'De principiis naturae' la chiave della porta*.

[4] *S.c.G.,* I, 72.

[5] *S.c.G.*, II, 41.

[6] In *De principiis naturae* privation is mentioned thirty-five times.

[7] Of course, this is not a definition by genus and specific difference or by four causes.

[8] The example of Euclidean geometry shows that it is possible to start theoretical thinking by the negative description which is appropriate to first principles: the first definition of Euclidean geometry states: *A point is that which has no part*. Aristotle indicates the affinity of the point when in *De anima* he says that 'the point and every division (e.g. in a length or in a period of time), and that which is indivisible in this sense, is exhibited as privation' (430b20). And, according to Aristotle and Simplicius, a point generates a magnitude by its motion.

SEZIONE MORALE

MORAL SECTION

Moderatore/Chairman

DESAFÍOS DE LA CULTURA POS-MODERNA A LA PERSPECTIVA MORAL HUMANISTA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

DOMINGO F. BASSO

After an introduction where he intends to show the origins and the importance of Thomistic humanism, as well as the cause of its perennial prevalence, the author analyzes what he considers to be the main challenges posed to this humanism by modern currents of thought, present both in theologians of our day and in realities belonging to the profane post-modern culture. Regarding the first of these cases, the author analyzes three aspects: 1. The difficulties for a correct interpretation of classic Thomistic humanism arising from the progress made by biblical hermeneutics, which appears to contradict the interpretation of the biblical texts used by the *Doctor communis*. The author underscores the principle that doctrine should not base itself on written Tradition alone, but on the oral Tradition as well, i.e., the teachings of the Greek and Latin Holy Fathers. 2. The new positions in dogmatic theology that question the significance and meaning of the dogmas already defined by the Magisterium and the Councils, which are assumed by Saint Thomas as principles and have influential consequences on the moral life. 3. The specifically moral revisions, estranged, not only from the Thomistic conception of the moral order, but even from the immutable and indisputable affirmation of the Magisterium, which is openly contradicted. As to the second case, there are three challenges considered by the author: 1. The influx the scientistic ideology, which has replaced all other ideologies, has had on the significance of pleasure for human life, in a perspective which is completely opposed to that envisioned by Aquinas's humanism. 2. The new ethical problems originated by the scientific developments and applied particularly to the so-called 'dreaded danger of the demographic explosion', on occasion of which theses have been held pertaining to procreation that are incompatible with the doctrine of the Catholic tradition. 3. The gravest of challenges is constituted by 'the painful situation of underdevelopment and exclusion (marginación)' of numerous peoples of the Earth and the enormous multitude of its inhabitants that bear the trials of hunger, malnutrition and abandonment on behalf of the nations that have achieved a greater technological development and economic power, along with all that this entails. The author concludes by proposing a renewal of Christian humanism, which arises from the teachings of the Gospel, of the Magisterium of the Church and the Thomistic conception of man.

Presentación

Nadie puede ignorar que la perspectiva moral del hombre tiene, en santo Tomás de Aquino, ribetes muy particulares, íntimamente vinculados con la Revelación Judeo-Cristiana, con la interpretación Patrística de la Sagrada Escritura, con una concepción filosófica equilibradamente realista (en síntesis, la aristotélica del sentido común), y con las características de una cultura singular típica de una época muy distinta en sus circunstancias de las que han ido sucediéndose intermitentemente desde entonces hasta ahora.

Los cambios históricos son ineludibles, y siempre traen aparejadas ventajas y desventajas. Difícil es juzgar unas y otras. Y eso no sólo en cuanto respecta a tiempos pasados de los cuales no poseemos experiencia directa y eran muy primitivos comparativamente al nuestro en muchos detalles, sino que lo es mucho más cuando se trata de éste mismo en el cual vivimos sumergidos, inexorablemente condicionante de nuestros criterios y opiniones, de nuestros personales puntos de vista. Siempre ha sido más arduo juzgar el tiempo propio, que interpretar históricamente el pasado estudiado a distancia. "Una cosa no se ve bien, o porque está demasiado lejos, o porque está demasiado cerca". Por eso existen tantos criterios de valoración.

Hoy vivimos inmersos en una marejada tempestuosa de concepciones y acontecimientos, inimaginables en otra situación. Una generación que ha logrado convertir la noche en día mediante la luz eléctrica, poner en marcha los automóviles, las modernas aeronaves y todo un inmenso bagaje de nuevos artefactos; que ha podido ver el polo norte por debajo, aterrizar en la luna y disponerse a viajar por los espacios intergalácticos; fisionar el átomo y horrorizarse ante los efectos de los estallidos de las bombas nucleares capaces de provocar, no sólo una mortandad gigantesca de seres humanos, sino hasta un cataclismo cósmico;[1] "fabricar la vida", incluida la humana, dentro de una botella; confeccionar la televisión y los más sofisticados métodos de informática (en permanente auge hasta llegar al portentoso Internet); manipular a su arbitrio los átomos y los genes exponiéndose a transformaciones físicas y biológicas tal vez irreversibles mediante métodos desconcertantes posibilitados, en el caso de la biotecnología, por el hallazgo de las endonucleasas o enzimas de restricción y su uso en laboratorio; colocarse en los umbrales de la transformación genética de la naturaleza viviente a través de la lectura del genoma y del método de la clonación (instrumento de un nuevo y más detestable holocausto); ensayar sin rumbo fijo la manipulación de las células madres o estaminales con la esperanza de crear nuevos fármacos para viejas dolencias, ¡y qué se yo cuántas

cosas más!... ¿de qué puede sorprenderse en el futuro? ¡Vaya uno a saber cuanto depara a la humanidad y al planeta el pasar del tiempo! Mas sólo una cosa el hombre, pese a haber logrado un pujante poder sobre su entorno (la ciencia es indudablemente muy poderosa) no ha conseguido dominar: *su propia conducta*.

El conocimiento intelectual sigue siendo la magna y exclusiva capacidad humana, pero el hombre ha perdido el sentido de la sabiduría, o sea, de la Sabiduría (Palabra) de Dios "que no está encadenada", según el inquebrantable consuelo paulino (II *Tim* 2, 9). Y he aquí el secreto del humanismo tomista. Si Tomás se preocupa del hombre – ¡y lo hace en gran medida! – es porque principalmente lee en él, como dice expresamente en el prólogo de la I-II, su realidad *secundum quod est imago Dei*.[2] Imagen *natural* (por el espíritu), imagen *sobrenatural* (por la gracia); *estática* (por el ser del alma y de la gracia), *dinámica* por el ejercicio de la virtudes (adquiridas e infusas).

Su humanismo no es auto-céntrico, es eminentemente teocéntrico, y no puede concebirlo de otra manera si quiere presentar el verdadero humanismo. Y ya nos topamos con el primer desafío a su concepción (resumen de lo enseñado siempre por todos sus predecesores a partir de la Revelación). La sociedad posmoderna, por el contrario, en su cultura general (no evidentemente en todos los individuos que la componen) ha prescindido de Dios. Así han surgido filosofías, y hasta teologías (*contradictio in terminis*), "deicidas". Y por ello, si no se da un cambio de orientación, el progreso humano está condenado al fracaso. Entiéndaseme bien; no digo que el progreso como progreso sea nocivo; más aún es altamente beneficioso porque es privativo del hombre. Digo que es gravemente catastrófico para la humanidad hacer partir ese progreso de un presupuesto ateo o agnóstico (o sea, ni fu ni fa), no por lo muy extendido menos trasnochado. Cuando esto sucede, como recuerda una vez más Juan Pablo II en la *Redemptor Hominis* (su primera y programática Encíclica), si el progreso no permanece subordinado al hombre mismo, si no corre parejo con el acatamiento de las normas éticas, respetando la dignidad del hombre y de su destino, deja automáticamente de ser progreso al perder su propio objetivo. Hablar de la subordinación del progreso al hombre equivale a hablar de su subordinación a Dios. Un ser se define por su fin, y si el hombre no se define en orden a Dios, entonces ¿cómo definirlo?

No es, pues, ningún desatino pensar con la Iglesia (*Humanae Vitae*, *Donum Vitae*, *Veritatis Splendor*, *Fides et Ratio*, *Evangelium Vitae* y otros innumerables documentos anteriores) que, perdido el sentido de Dios se pierde también el del hombre y viceversa. De tal manera Dios ha unido a Sí

"la única creatura en cuya aparición interviene directamente" (*Donum Vitae*, *Evangelium Vitae*). Cuerpo y alma, materia y espíritu, el hombre es merecedor de ser enfocado desde su primigenia dignidad. Esta afirmación no es una doctrina particular de santo Tomás, como si él acaparara la verdad completa y perfecta. ¿Quién ha osado imaginar nunca tal cosa, cuando él mismo consideraba el conjunto de sus escritos cual "un poco de paja?" Pero es él quien la ha subrayado con mayor énfasis, quien la ha advertido con mayor lucidez. ¿Cabe un humanismo más auténtico e integral?

Sin embargo, en realidad, santo Tomás no ha inventado casi nada, ni sacado por entero de sus propias alforjas el conjunto de su doctrina. Casi todo estaba dicho ya por sus predecesores y sus mismos contemporáneos. Lo hecho por él es algo más estupendo, de un valor impagable para la humanidad. Creó un sistema donde poder ubicar ordenadamente las verdades comunicadas por la Palabra de Dios, las interpretaciones válidas de la Tradición Patrística, las reflexiones correctas de Maestros, Doctores y Teólogos, los datos de la *ratio naturalis* (y no la exclusiva de un determinado filósofo, ni siquiera Aristóteles).[3] Los datos de las investigaciones científicas son tomados siempre por él *cum grano salis*, es decir, con una actitud de cierto relativo recelo (de donde su frecuente *dicitur*) y provisorio. Y, de hecho, cuando las tomó demasiado en serio (como en el caso del momento de la infusión del alma por Dios y otros datos relativos a la biología) se equivocó. Es la consecuencia deplorable de un respeto desmedido por las hipótesis científicas. Santo Tomás profesaba un, quizás, excesivo respeto por la opinión de los científicos. Es su temperamento. Por eso considero muy probable que santo Tomás hubiese sido más tolerante con Galileo que sus propios contemporáneos. Él creó "la síntesis más alta que el pensamiento humano haya alcanzado jamás, ya que supo defender la radical novedad aportada por la Revelación sin menospreciar nunca el camino propio de la razón". Esta frase no pertenece a un dominico fanatizado por las tradiciones doctrinales de su Orden. Ha sido escrita por el actual Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la *Fides et Ratio* (n. 78).

Tal es el origen de un Sistema de pensamiento el menos sistemático de cuantos existen, siempre abierto a los aportes de los demás sistemas. Por eso *afirmar*, como se hace hoy tan frecuentemente, *que sería lícito proceder* con filósofos como Descartes, Kant,[4] Hegel y tantos otros pensadores, Max Scheller, Husserl, Bergson, Heidegger y los existencialistas en general con sus diversas tendencias, etcétera, como ha procedido santo Tomás con Aristóteles ya superado, es el *signo* de otra realidad muy lamentable por sus derivaciones: *a santo Tomás*, *al espíritu de su procedimiento, se los conoce muy poco*.

Tomás no operó sólo y principalmente con Aristóteles; ése es un grave malentendido. Si lo cita con tanta frecuencia, existen razones históricas muy loables que lo justifican y siguen siendo válidas, aunque no sea la oportunidad para exponerlas. La pregunta es la siguiente y no fácil de responder: ¿Cómo habría procedido hoy Tomás con las propuestas de los pensadores modernos y pos-modernos? ¿Habría dejado de lado su sistema de orden y razón de ser por considerarlo de hecho inoperante? ¿O más bien lo habría completado? ¿Habría sido tan timorato como para estremecerse frente al pulular increíble de ideas contradictorias, en permanente ensayo y con intenciones retroactivas, apabullado de ansiedad frente al parecer de tantos nuevos (así llamados) "genios del pensamiento moderno"? ¿Les habría profesado pavura? De lo que me animaría a dar fe es que santo Tomás no habría dejado de creer nunca en la asistencia del Espíritu Santo en el conocimiento de la verdad (viniere de donde viniere) y en el influjo del poder de las tinieblas. Habría sabido distinguir la luz de las sombras y nos dejó un método para el discernimiento. Allí reside a mi juicio, el estatuto tomista acerca de los tan mentados desafíos. Diálogo sereno y riguroso con cualquier cultura.

Los desafíos

Sin lugar a dudas, desde la época de santo Tomás hasta nuestros días muchas cosas han evolucionado, cambiado o progresado notoriamente, para bien o para mal. Acabo de preguntar si esos cambios anulan su sistema de pensamiento o si, al revés, postulan una renovación radical del mismo, para poner a tono con su enseñanza los más recientes descubrimientos logrados en tantos niveles. Es una ilusión utópica pretender abarcarlo todo en el lapso de una exposición introductora como la presente. Encierra prácticamente todos los campos del saber y de las técnicas modernas; e indagar en un campo tan extenso tiene todos los visos de una tarea inabarcable para un solo observador, exigiendo la intervención de numerosos investigadores, y, aún así, inacabable y altamente dificultosa. Mucho han contribuido ya algunos autores actuales en ese terreno, y es un camino a proseguir. Yo me limitaré a exponer algunas propuestas amplias, renunciando a las citas que nada agregarían a los hechos, por la enorme cantidad de opiniones e interpretaciones existentes, por lo general muy diversas entre sí. En consecuencia, ceñiré mi exposición a algunas observaciones, basadas más en la experiencia que en la erudición técnica. Hablaré, pues, sin mencionar obras y autores. Dejo eso para el resto del trabajo del Congreso.

Pero antes quisiera expresar una de mis más caras convicciones. Santo Tomás, situado en su tiempo en las más arriesgadas trincheras, ha quedado hoy en la retaguardia. Y esto, que para algunos tiene un carácter peyorativo en la historia de la teología y es expresado en términos desdeñosos, según mi modesto modo de entender, constituye un hecho sumamente afortunado. Santo Tomás ha sido, es y seguirá siendo el "guardaespaldas" de la verdad. El Magisterio de los Papas en cadena (la *Fides et Ratio* es un eslabón más, pero ciertamente no será el último), y muchos pensadores, discípulos suyos o no, han reconocido el valor de su encomiable y excepcionalmente exitoso esfuerzo de conjugar Fe y Razón, Teología y Filosofía, Ciencia y Conducta moral. En eso es incomparable, y nadie todavía lo ha superado. Y – si somos teológicamente honestos – debemos ubicar su obra en la categoría del profetismo. *Bene scripsiste de Me Thoma*. Legendarias o no, estas palabras traducen una realidad incontrovertible: *la presencia del Angélico en la historia de la cultura universal es un don inefable del Creador*. El Espíritu Santo no lo necesitaba evidentemente, pero dispuso su presencia en la historia de la cultura. Y, ¿acaso no lo comprobamos a cada rato? "Ya pasó de moda" – se repite una y otra vez no sin cierta insidia –, pero cuando "las castañas queman" se recurre a él solapada (¡tantos lo hacen!) o paladinamente. Sobran los ejemplos, mas no me alcanza el tiempo para detenerme a exponer algunos. Por supuesto, se lo cita cuando piensa como nosotros, olvidando que nació mucho antes. No pocas obras he leído de moralistas cuyos autores, ya desde el prólogo, comienzan execrándolo, y terminan plagiándolo, sin citarlo ¡por las dudas!

1. Los desafíos en el ámbito endo-eclesial[5]

El Cristianismo del último siglo y medio ha visto recrudecer en su seno antiguas herejías que los Padres Griegos y Latinos debieron combatir a brazo partido. El cambio de lenguaje, la manifestación aparatosa (afortunadamente ininteligible por lo críptica) de las nuevas versiones no invalida las versiones anteriores, ni les puede cambiar su contenido, aunque eso se pretenda. Con el solo recurso semántico (sin negar su interés), poco y nada se consigue. Por el contrario, a veces se teje una maraña de tendencias sin posibilidad de desenredo. Pero, a fuer de modestos, no intentemos analizar todos los desafíos en ese erial. Son incontables y, por añadidura, casi con certeza, aparecerán otros nuevos: "abyssus abyssum invocat". Me limito a mencionar los que considero más importantes. Y los que me corresponden.

1.1. *En los linderos de la hermenéutica bíblica*

Bien sabemos que santo Tomás citó gran cantidad de textos de la Sagrada Escritura donde basaba sus conclusiones. Hoy (eso, al menos, se repite con frecuencia) tales textos algunas veces están mal traducidos. ¿Desacredita este hecho – de ser cierto – el valor de su enseñanza en algún modo? ¡Ciertamente no!

Aunque se debe reconocer que en el ámbito de la hermenéutica y de la filología bíblicas se ha recorrido un largo camino, muy loable desde el momento en que nos ayuda a un mayor y mejor conocimiento de la Palabra de Dios, quizás sea necesario al mismo tiempo aclarar un gran malentendido. La Teología tiene como punto de partida la Revelación, pero no únicamente de la contenida en la Tradición Escrita. En esto también santo Tomás es un ejemplo porque, para su teología, no se basó únicamente en la Biblia; en su mente cuentan en gran medida los aportes de la Tradición Oral, la segunda de las fuentes de donde hizo surgir su sistema. Su conocimiento de la doctrina de los Padres (hoy reconocido por los mejores teólogos) es incuestionablemente portentoso. Y allí está, como una de las muchas pruebas de esta afirmación, su monumental obra de la *Catena Aurea* (escrita o dictada de memoria, según alguno de sus historiadores). Se ha puesto de relieve su asombroso (por la época y los medios) conocimiento de los escritos de los Padres tanto latinos como griegos (sin ser un excepcional helenista; aunque es falso que ignoraba el griego). Hoy pocos los leen, a pesar de las traducciones y de los programas electrónicos. Los modernos se leen y repiten unos a otros, y sucede que tampoco se ponen de acuerdo entre ellos. En homenaje al principio *ex novitate*, cada cual intenta pensar de modo independiente, ser novedoso. Puede parecer plausible, pero es ficticio. No abundan (si existen) los pensadores realmente independientes. Hoy asistimos a un entrecruce intrincado de rutas al mismo tiempo convergentes y divergentes. Otra vez la *contradictio in terminis*.

Pero el desafío no puede desconocerse; la indagatoria sobre el verdadero significado de algunas expresiones (Masoretas, LXX, Vulgata y demás fuentes) será siempre útil, como el esfuerzo de determinar la versión más exacta posible. Bajo este aspecto convendría mucho establecer un parangón entre los textos originales y las traducciones de las que disponía en Aquinate. Pero que la discrepancia en algunos casos, suponga de parte suya una doctrina para-bíblica, es suponer un despropósito muy precipitadamente formulado. Lo enseñado por santo Tomás, aunque se puedan aceptar excepciones, dispone de un manantial bíblico-patrístico

inconmovible, respaldado por el Magisterio. Porque lo que no dice la Biblia en algunos pasajes mal leídos, lo dice equivalentemente en otros, y en esto se han equivocado muchos, aunque está avalado por las "concordancias" bíblicas. He ahí un desafío para el tomismo actual: *un conocimiento más acendrado de la Sagrada Escritura*, sin conformarse con repetir lo que afirma santo Tomás desconociendo sus fuentes. Por otro lado, los exegetas contemporáneos no deberían quedar satisfechos con sus análisis filológicos de los textos bíblicos. A ellos también les es menester conocer las exposiciones de los Santos Padres, sin omitirlas adrede y olímpicamente. *Timeo hominem unius libri*, solían decir los antiguos. Y esto sigue siendo verdadero, aunque se trate de la mismísima Biblia. Para el teólogo cristiano o, por lo menos, católico, la Biblia no es como para los musulmanes el Corán o para los Judíos el Talmud y la Thorá. Por ese motivo – pienso – es necesario aceptar el desafío. De lo contrario, caeremos nuevamente en el principio del "libre examen", ni siquiera aceptado ya por muchos hermanos protestantes. Pero, ¿por qué? Porque para ello sería imprescindible omitir la otra fuente de la interpretación cristiana de la Revelación: *la Tradición Oral*. Ésta es como la memoria de la Iglesia, y ésta no puede abandonarla sin perjuicio.

Sigo persuadido de que santo Tomás habría aceptado el mencionado desafío. Pero ya no podemos pedirle a él que aborde el parangón. Nos toca a nosotros. Pero, si lo convertimos en un "diálogo de sordos", ¿para qué nos serviría?

1.2. *En las entrañas del Dogma*

Las secuencias confiables de las proclamaciones dogmáticas de los Concilios y del Magisterio Pontificio han sido sometidas hoy a una profunda crítica. Quizá traído de la mano por aquel "ecumenismo irenista" del que hablaba Pío XII, el tratamiento de la cuestión de las proposiciones dogmáticas del pasado se ha contaminado de un "historicismo a ultranza". Si la historia de los procesos que culminaron en definiciones dogmáticas no concuerda con las investigaciones históricas actuales (cuestionables precisamente por ser sólo históricas), se afirma que esos procesos deben ser revisados, tratándose de un procedimiento impuesto. En consecuencia, la proposición de esos dogmas perdería relevancia, y tales dogmas podrían no significar lo que siempre se ha creído que significaban, podrían variar en su contenido y en sus alcances. Y nuevamente se presenta la aporía semántica por la utilización de ciertas nociones, como las de naturaleza, hipósta-

sis, persona, etcétera. Cambiado el contenido de esos términos se cambia indefectiblemente el contenido de las fórmulas dogmáticas. Casi ninguno de los dogmas ya definidos se salva de este revisionismo historicista. Pensemos, por ejemplo, en los Dogmas Trinitario y Cristológico definidos por los cuatro primeros Concilios Ecuménicos (Nicea, Éfeso, Calcedonia y Constantinopolitano I) considerados siempre como cuatro pilares de la fe católica; o en el Dogma del Pecado Original y de la Gracia (definido por los Concilios XVI de Cartago, II de Orange y el ecuménico de Trento), denominado "escandaloso" porque no condice con el panorama pan-evolucionista y para-científico de algunos.[6] La crítica histórica los cuestiona. Es explicable, por tanto, que se haya hablado de "neo-arrianismo", "neo-nestorianismo", "neo-monofisismo", "neo-pelagianismo", "e così via dicendo" según la sabrosa expresión itálica. Tampoco es admisible el extremo contrario: en nombre de supuestas tradiciones, desacreditar la autoridad de Concilios y Papas. *Extrema se tangunt*. Porque, efectivamente, se viene a caer en lo mismo. Por ese camino desembocaríamos en la postura del antiguo judaísmo, vituperado por Cristo.

Desafíos para la prospectiva tomista; pero no voy a entrar en este terreno, no por falta de interés (¡por el contrario me interesa mucho!), sino porque no me corresponde hacerlo. Supongo que en el Sector correspondiente del Congreso, otros más competentes se refirieron a tales desafíos. Pero, antes de pasar al punto siguiente, quisiera dejar planteada una pregunta: ¿qué alcances tiene este revisionismo desafiante dentro de la escuela tomista? En cierta oportunidad, un cofrade mío, autor de un (para darle alguna denominación) "desopilante" *Tratado de Cristología* donde intenta jugar a "l'enfant terrible", me declaró: "Yo no soy tomista; la Cristología tomista no sirve para nada". Respondan los especialistas; yo sólo menciono el tema por la coherencia de mi exposición, pues esto sucede también en el campo de la moral. Para mi coleto pienso que para despreciar a un genio como santo Tomás se debería ser un genio mayor, como el despreciar un sistema tan inteligente supone haber creado otro sistema aún más inteligente. Discúlpenme si soy escéptico respecto a la sobreabundancia de genios en la historia de la cultura.

1.3. *En el nivel de la moralidad*

Ya entro en nuestro propio territorio. Según lo señalado, cuanto dijimos en el punto anterior no se aplica solamente al dogma sino también a la moral. Por ello parto de un postulado previo. Claramente la moral de santo

Tomás no es "mera ética". Si su propósito es estudiar el hombre *en cuanto imagen, estática y dinámica, de Dios*, no puede no ser eminentemente teológica. Bien sabemos que el Doctor Común ha tenido en gran mérito de elevar la bella y severa moral de Aristóteles al plano de las acciones cotidianas de la vida humana. Conservó toda la riqueza de la ética del Filósofo, pero la adaptó al cristianismo. Y él mismo enseña, cada vez que se le presenta la oportunidad, que las virtudes sobrenaturales no se adquieren por esfuerzos meramente naturales: *emanan de la gracia y son informadas por la caridad infusa*. Es una moral compleja sí, pero lo es a raíz de la misma complejidad humana. Mas, en sí misma, lo es accidentalmente. Su propósito – muy en la línea de la teología de san Pablo – es ir más allá de la razón, es conducir a la contemplación de Cristo.

Me parece conveniente insistir primero en esta idea, antes de entrar a examinar los actuales desafíos; quizás estos pierdan mucho de su agresividad, si nos colocamos más cabalmente en la perspectiva verdadera de santo Tomás. La moral – es algo muy sabido –, sufrió un colapso después de santo Tomás, cuando se la desgajó del resto de la teología y se pretendió erigirla en ciencia autónoma. Pero, como ninguna ciencia, por el principio de la subordinación de los conocimientos, puede existir sin estar vinculada a otra superior, para terminar en la sujeción de todos los conocimientos a la Sabiduría de Dios, la moral al quedar aislada, buscó refugio en otro saber, produciéndose el llamado "parto monstruoso", porque fue sometida al derecho, y así el hijo dio a luz su propia madre. Se desplazó hacia la praxis la teoría, destruyendo de ese modo la unidad monolítica de la teología en la concepción tomista. Ese procedimiento estaba muy lejos de lo previsto por el Angélico. Y, para que se me entienda mejor, transcribo un texto suyo que no tiene una palabra de desperdicio:

> Quia Salvator noster Dominus Jesús Christus, teste Angelo, *populum suum salvum faciens a pecatis eorum* (*Mt* 1, 21), viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae, de ipso omnium Salvatore, ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur (III, prólogo).

En otros términos, quiere decir que, después de haber expuesto "quasi in abstracto" el humanismo integral (el verdadero concepto del hombre y la orientación de su conducta), se ha de proponer el modelo concreto, perfectísimo pero imitable, su Ejemplar Supremo, Cristo, "qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum" (I, 2, prólogo).

Tal es la prospectiva de la moral tomista como parte integrante de una sola y única teología. Citará, en el trascurso de su exposición, una enorme cantidad de autores, a veces los más inesperados, pero no se apartará jamás ni un ápice de esta incomparable visión. Proporcionará un orden coherente, lógico, claro, inapelable. Y ese es su humanismo: *presentar el ideal más explícito y alto de lo humano*. No perderá nunca de vista este panorama: *todo lleva indefectiblemente a Cristo*. Afirmar que su moral no es cristocéntrica es no haberlo comprendido en absoluto. La teología es teocéntrica, o no es teología. La hoy llamada "parte moral" sí lo es, en cuanto su punto de mira fundamental se afianza en Cristo Hombre, ejemplar del hombre perfecto. Cierto día, pregunté a un sabio psiquiatra, profundamente cristiano:

– "¿Cuáles son los rasgos del hombre perfectamente normal?"

– Me respondió:

– "No me pregunte a mí tal cosa, pues mi oficio es curar anormales y locos. Pero la respuesta usted, como teólogo, la conoce mejor que yo. Un solo hombre completamente normal ha existido en la historia humana: Jesucristo".

¡Sabia, hermosa y exactísima respuesta!

Después del desafío de instaurar una moral cristocéntrica, como si fuera algo novedoso, en substitución de una moral tomista supuestamente sólo teocéntrica (intento fallido desde su base), ahora nos conmociona el intento de una moral "antropocentrista", "personalista" (para colmo de males originada en un miserable concepto de "persona", dialécticamente opuesto al de "naturaleza", donde reside la fuente de todos los malentendidos), "progresista", "liberal", "subjetivista", etcétera. La *Veritatis Splendor* ha cerrado las puertas a todos los *ismos*, y ahora, aunque no hayan sido superados, por lo menos han sido denunciados. Pero, ese conjunto heteróclito y a veces contradictorio de *ismos*, ¿constituye un verdadero desafío? A mi juicio, no. Constituye una sarta de disparates sin asidero. Los verdaderos desafíos aparecerán de inmediato cuando consideremos las realidades de la cultura profana contemporánea. En cambio, afirmar que "no existe una moral propiamente cristiana" (olvidando el contenido del Sermón de la Montaña), anteponer la libertad a la verdad, negar la existencia de actos morales intrínsecamente malos cuando todo acto humano (bueno o malo), precisamente por serlo, es intrínsecamente moral,[7] distinguir entre pecado grave y pecado mortal, asegurar que toda moral objetiva es relativa[8] y sólo exige Cristo un cambio en la actitud de la persona, eliminar la importancia y la necesidad de una sexualidad responsable, etcétera, ¿en qué predicamento caben?

Pero es verdad, como advierte Juan Pablo II, ya no se trata de tal o cual error puntual al cual le sale al cruce el Magisterio con su consiguiente refutación; se trata de una "nueva moral" o, más bien, "no moral", radicalizada y extenuante, similar a una serie de artefactos explosivos colocados en lugares estratégicos para derribar todos los diques. Es una moral en cierto modo lógica, considerando el medio ambiente en el cual ha nacido: *la sociedad de producción y consumo*. Ya, al parecer, no existen ni los ángeles, ni los diablos, ni el purgatorio, ni el infierno. ¿Existirá el cielo? Porque – se asegura – ya no es cuestión de pensar en el "más allá" (al cual Jesús se refirió de tantas maneras), sino en el "más adelante". Pero, cabe preguntarse ¿Hacia dónde? ¿Qué mesianismo es éste?

Mas, si se acepta que estos pareceres son desafíos, no lo son para el tomismo únicamente, sino para toda la moral de la tradición avalada por el Magisterio. Afortunadamente, tales desafíos no hacen mella al sistema moral de santo Tomás, recomendado por el Concilio Vaticano II para la formación de los aspirantes al sacerdocio (*Praesbiterorum Ordinis*). No se derriba fácilmente una estructura teológicamente antisísmica como la de santo Tomás, sometida ya a tantos avatares históricos. Pero, por esa senda, se han clausurado los portales del diálogo y ni siquiera son posibles las mismas polémicas. Ellos lo dicen y basta. Me refiero a los "falsos profetas de nuestro tiempo", inventores de doctrinas "prurientes auribus". En efecto, si todo este conjunto de despropósitos fuese un desafío, al tomismo le queda el recurso de acatar el mandato dado por el verdadero profeta quien escribió a Timoteo (II, 4, 1-5) las siguientes palabras:

> *Te conjuro en presencia de Dios y de Cristo Jesús que ha venido a juzgar a vivos y muertos, por su Manifestación y por su Reino. Proclama la palabra, insiste a tiempo y a destiempo, reprende, amenaza, exhorta con toda paciencia y doctrina*. Porque vendrá un tiempo en que los hombres no soportarán la doctrina sana, sino que, arrastrados por sus propias pasiones, se harán con un montón de maestros por el prurito de oír novedades, apartarán sus oídos de la verdad y se volverán a las fábulas. *Tú, en cambio, pórtate en todo con prudencia, soporta los sufrimientos, realiza la función de evangelizador, desempeña a la perfección tu ministerio*.

Todas las modas pasan siempre y rápido, y en teología moral más que en los otros campos, de acuerdo con las estadísticas históricas. Pero dejemos ya este terreno y estas teorías, en realidad adaptación (cuando de moralistas católicos se trata) de ideas provenientes de corrientes filosóficas modernas y pos-modernas de dudoso linaje. Entremos más bien y con

mayor urgencia en el territorio donde encontramos verdaderos nuevos desafíos, pues existen interrogantes sobre logros inéditos de factores no previstos (no podía hacerlo) por santo Tomás y el tomismo en general. Aunque, en realidad, por nadie hasta que fueron dados a luz en nuestros días.

En mi época de estudiante universitario nadie imaginaba (salvo el autor de alguna novela de ciencia ficción, como Aldous Huxley en *El mundo feliz*, allá por la década de los años treinta) que tales cosas sucederían realmente. Los más osados aceptaban ingenuamente como conquista científica ya definitivamente adquirida y con infantil precipitación, aceptando hasta el polifilismo, una humanidad en evolución al estilo darwiniano. Tanto les encantó ese supuesto, que llegaron a elucubrar una cosmovisión donde el ser era substituido por la evolución, y partiendo de la litosfera (punto alfa) comprometían en la evolución el mismo misterio de la Encarnación (punto omega); *Cristo vendría a ser el postrer peldaño de ese proceso*. Perdieron valiosos años de su vida recogiendo fósiles, hoy completamente inútiles. Ellos también ignoraban lo que se sabe ahora, ¿por qué entonces se mofaron de los antiguos pensadores, siendo tan ignorantes como ellos? Hoy los descubrimientos en los ámbitos de la biología y de la genética los han arrinconado en un callejón sin salida. Fue la consecuencia de dar por sentado lo que aún estaba de pie o, según el dicho popular, "dar por el pito más de lo que el pito vale". Pero algunos lo siguen creyendo al pie de la letra. ¡Sepamos esperar! Y no lo digo tanto por nosotros mismos, sino por las futuras generaciones. Tomás volverá por sus fueros. Puede fácilmente preverlo quien no es tan miope como para aceptar, a los efectos de resolverlo todo, cambiar de lugar una letra en una trascendental palabra, es decir, sustituir ca*u*salidad por cas*u*alidad.

2. En el corazón de la cultura profana

¿Quién ignora que, después del Aquinate, fueron presentándose otras tendencias, orígenes de otros sistemas de pensamiento; el *nominalismo*, por ejemplo, de tanto influjo posterior? Además, con la decadencia de la escolástica, cuya edad de oro suele ubicarse entre los siglos XV y XVI (quizás por el pulular de tantos Comentadores), otros esquemas doctrinales intentaron substituirla. Nacieron nuevas filosofías y, por embarazo ectópico, nuevas teologías. Lo grave del asunto es que casi todas ellas fueron "deicidas" y, en consecuencia "irreligiosas", comenzando a contaminar toda la cultura moderna. ¿Qué importancia tiene todo esto para la teología moral tomista? Mucha; e intentaré explicar por qué.

2.1. *El medio ambiente de las ideologías*

Aunque considero que actualmente ya ha sido firmada el acta de defunción de todas las ideologías, suplantadas ahora por el *cientifismo* (aunque no dejan de tener todavía gravitación, al menos indirecta, en los mismos que las rechazan), produjeron cambios notorios en la orientación y el contenido de la cultura. Una "nueva filosofía" nace indefectiblemente de una "nueva gnoseología" (el origen de las ideas). Ésta es una ley histórica. Ya se dio la diferencia entre los antiguos griegos (Heráclito, Parménides, los eleatas, Sócrates, Platón, Aristóteles, la Stoa Antigua de Zenón de Kition, para proponer algunos ejemplos) y se dio también naturalmente en la Edad Moderna (Espinosa, Descartes, Kant, Hegel, la seguidilla de filósofos sajones, anglosajones, franceses y de toda clase de nacionalidades, el existencialismo en sus diversas versiones, Max Scheller, Husserl, Bergson, etcétera, etcétera). Mas una nueva gnoseología trae apareada una "nueva antropología" y ésta, a su vez, una "nueva moral" (o ninguna): *la moral de nuestros días, intrínsecamente amoral*. Moral relativista, permisivista, pariente cercana de las viejas "morales de la pura conciencia", tan en boga otrora. Fue negado, o desapareció espontáneamente, el concepto de orden natural, la idea de la existencia de principios objetivos absolutos e inmutables en el orden moral y jurídico, hizo presa de la cultura no ya el imperio sino el despotismo del positivismo jurídico, etcétera. Comenzaron a darse las grandes contradicciones en la cultura moderna enumeradas por la *Gaudium et Spes*. Se cayó en oposiciones patentemente contradictorias entre justicia y libertad, orden y anarquía. Actualmente está de moda cacarear sobre los "derechos humanos". Y uno se pregunta asombrado, ¿cómo pueden darse pueblos libres sin hombres libres? Pues la existencia de la libertad humana, como la de su sujeto la persona, es negada de muchas y diversas maneras. "Se borra con el codo lo escrito con la mano". Paradójicamente, no pocos moralistas católicos cayeron en la trampa, que me animaría a denominar diabólica. Y así, por ejemplo algunos llegaron a negar la necesidad y conveniencia de la confesión sacramental, para entregar a la gente al arbitrio de algunos psicoanalistas, que actúan con la conciencia humana a su gusto y beneplácito sin conceder la menor importancia a la dimensión religiosa (entiendo la religión como virtud que une al hombre con Dios en una relación de justicia, superior a la mera justicia humana). Sí; es sólo un ejemplo, pero muy elocuente.

Ahora bien, esta realidad sí constituye un gran desafío para todo el humanismo cristiano, no sólo para el tomismo. Pero se regresa a la concepción humanista cristiana y, por ende, a uno de sus representantes más

eximios, santo Tomás, o el hombre habrá perdido para siempre – como dijo tan acertadamente Juan Pablo II en su discurso ante la UNESCO – "la sana ambición de ser hombre". Porque, efectivamente, en la actualidad no interesa a los científicos saber si el hombre con los primates desciende del oreopiteco por vía evolutiva, "simplemente – afirman – el hombre es un mito de reciente aparición". De modo que, cuanto se dijo, ya desde la antigüedad, sobre la dignidad humana por su constitución espiritual y libre (con los deberes y derechos consiguientes), sobre el valor de la familia como célula social, de la imprescindible honestidad de vida, de las ilusiones de una felicidad cualquiera, de la diferencia entre mi perro y yo, deja de tener sentido. Nuestro principio y nuestro destino no están inscritos en sitio alguno. Digamos, pues, un definitivo adiós al humanismo. Hoy reina el "antihumanismo", secuela inexorable del "ateísmo".

Por ello, cuando se manipulan y sacrifican embriones humanos en cantidades fabulosas, cabe preguntar con la Sagrada Escritura: "¿Qué es el hombre para que te acuerdes o te apiades de él?". Pero, por la revelación de Jesús lo sabemos, Dios ama al hombre, Dios es clemente y misericordioso con él. Dios le tiene deparado un destino de eternidad, porque salió de sus manos y está destinado a volver a ellas.

Por ahora deseo recordar que una auténtica moral no es posible sin una sólida metafísica, es decir, sin la Sabiduría. Si nos hemos olvidado o hemos abdicado de toda metafísica, hemos quedado en el punto muerto sin "marcha atrás". Y, ¡cosa curiosa!, esto lo entiende hoy mejor un chofer de camiones con sus respectivos acoplados, que un filosofante vacuo. El gran desafío, si no es el mayor, para el tomismo es convertirse en vector en la sociedad para la recuperación de la metafísica; de una sana metafísica en la cual se consolide una correcta antropología, con su consecuencia inevitable, que es la de la ordenación a un fin de su conducta (el orden moral). La Sabiduría es una mirada sobre el mundo para descubrir sus causas (negar el principio de causalidad es lisa y llanamente absurdo, pues es un principio evidente por sí mismo), para delimitar el lugar ocupado por el hombre en el cosmos, y por ahí determinar la orientación de su conducta. No se puede omitir plácidamente la sabiduría; si lo hacemos quedaremos al borde de un abismo infranqueable. Si fuese verdad que el mundo comenzó en el caos (y la misma Sagrada Escritura lo sugiere), entonces según los científicos todavía permanecemos en él, pues sostienen que nadie lo ordenó. Quizás intenten ordenarlo ellos mismos a su gusto. Si no fuese un creyente, por como marchan las hipótesis, me inclinaría a aceptarlo. Pero la fe frente a la ciencia es semejante a David frente a Goliat.

Demás está añadir que esta situación no compromete sólo a la moral, sino también a la psicología, a la sociología, al derecho, a la economía, a la misma ciencia experimental. En una palabra, a *todo*.

2.2. *En el campo de los acontecimientos científicos*

Los hallazgos logrados desde fines del siglo XIX hasta nuestros días son casi prodigiosos. ¿Qué les espera a los hombres y mujeres del tercer milenio? Quienes nos movemos, siquiera modestamente, en el ámbito de las ciencias experimentales y de las técnicas, intuimos, solamente intuimos; pero no lo conocemos aún. Sí sabemos, en cambio, y con certeza, que se está transitando por un sendero gravemente riesgoso para la humanidad. ¿Cómo puedo afirmarlo con tanto aplomo? Porque a los hombres de ciencia – son muy numerosos, pero no ignoramos la convicción de la inmensa mayoría – les interesa solamente lo *posible*, no lo estrictamente *conveniente* para el género humano y para la misma naturaleza en general, como suponen muy bien los movimientos ecologistas, aunque no todos procedan con sensatez. El *primum non nocere* se ha difuminado en el panorama de la ciencia; ya no figura en el calendario o en la libreta de notas de la tecnocracia y del cientifismo. La consigna es avanzar, avanzar siempre, a cualquier costo y caiga quien caiga. Y ¿para qué? No se si responden en serio o mienten, pero afirman sin cesar: "para el bienestar absoluto de las generaciones futuras". Por eso a la ciencia le está permitido ser incondicionalmente inmoral. Para conseguir sus objetivos no les importa la suerte de la presente generación; si perece, pues ¡mala suerte! Y ellos, ¿no pertenecen a la generación actual? Algunos, incluso, ya han entrado en la crisis de la de decrepitud física y mental. Y el asunto puede revertirse en contra suyo, pues "quien al cielo escupe en la cara se le cae". Escribió el poeta español Campoamor, en la moraleja de una de sus fábulas: "Es el mundo, a mi ver, una gran rueda, – Do, rodando la bola, – El mal que hacemos en cabeza ajena, – Redunda en nuestro mal, por carambola". Los "sabios" tecnificaron el aborto y morirán por eutanasia tecnificada.

Antes la gente sabía, aunque cometiese nuestros mismos errores, distinguir entre el bien y el mal, entre lo lícito y lo ilícito. Y si obraba mal, lo reconocía. Hasta los reyes hacían penitencia por sus genocidios. Pero ahora, precisamente cuando el hombre ha adquirido un enorme dominio sobre su entorno (la ciencia y la técnica son dominios; lo dañino es que los científicos se consideren "totipotentes"), de tal manera el diablo empujándolo hacia el orgullo absoluto (como en los mitos de la antigüedad intenta hacerle creer

que "puede ser como los dioses"), ha logrado que el hombre ya no se reconozca a sí mismo. Ésta ha sido siempre y seguirá siendo una situación sumamente peligrosa. Ya nadie parece saber decirnos lo que está bien y lo que está mal. La norma común parece ser: "si es posible, es bueno". Olvidan muchos que también fueron posibles los hornos crematorios y las cámaras de gas letal del régimen nazi. ¿Hay alguien en esta sala que se anime a decir que por eso fueron buenos? Pero, ¿por qué no responder afirmativamente si hemos hecho fenecer toda ética fundada sobre un orden natural y divino? Y – aclaro – no lo digo solamente en un sentido religioso.

Quizá, por todo lo que vengo afirmando, se me considere semejante a Diógenes "el cínico", cuyas peripecias y escepticismos narra Diógenes Laercio en su *Vida de los filósofos griegos*. Si fuese así, a pesar de todo "non recuso laborem". Los hechos están allí, a nuestro alcance, y "contra facta non valent argumenta". Pero confieso encontrarme frente a una alternativa penosa y amarga: si juzgo y critico los hechos (también aclaro que no sufro del "complejo Galileo") me expongo a equivocarme y quedar como un tonto (o merecer epítetos peores); pero si me callo frente a lo que considero la verdad, resultaré un cobarde y cometeré una felonía. Prefiero ser un tonto, a ser un felón. La Vida misma nos obliga a optar frente a las disyuntivas. Allí van los hechos.

Mas, antes de examinarlos, aclaremos que no podemos conformarnos con los aportes de la "ciencia sin conciencia". Otras extensiones es necesario tener en cuenta si queremos lograr una visión más humana, y no meramente animal de quien, al fin de cuentas, es el protagonista principal de todo este galimatías de propuestas y experimentaciones: *el hombre mismo*. Y en el hombre todas sus facultades sensoriales (sentidos externos e internos, de conocimiento y de apetito) pueden ser sujetos de placer o de dolor. Se imponen los estudios ya existentes sobre este aspecto de la animalidad humana, muy similar a la de los brutos. Pero la diferencia reside en que en éstos no es la razón la guía de sus instintos, como sucede en el hombre. Me refiero al conjunto de todo aquello que, desde antiguo, ha sido llamado "el movimiento de las pasiones". Dicho de otra manera, ellos no lo saben. El hombre sí. Prueba de ello es que el hombre no solamente conoce, sino conoce que conoce y conoce (bien o mal) cómo conoce. Por eso sólo él puede gobernar por sí mismo sus pasiones, sentimientos o como se les quiera llamar. Cualquiera sea el nombre y la explicación usadas hoy, tal movimiento es indudablemente una realidad experimental. De entre esos sentidos, especialmente dos están vinculados con placeres más intensos: el gusto y el tacto; y el segundo en un terreno muy concreto: el de la sexualidad. Eso ha obli-

gado a santo Tomás y a otros muchos pensadores a formular una teología de la razón de ser del placer en la vida humana. El principio general tomista (demasiado bien conocido) es que los bienes (útiles, deleitables y honestos) poseen entre sí una coherente subordinación. Los bienes útiles, se subordinan a los deleitables, éstos a los honestos, y todos al Bien Supremo y Último. Iluminado por la razón y por la fe, el hombre conoce esa subordinación, aunque con invariable terquedad frecuentemente se aparte de ella, la omita, la contradiga; en otros términos, rechace de plano el orden moral. En tiempos del paganismo la búsqueda del placer por el placer mismo constituyó un movimiento filosófico cuyo intento era justificar el principio (el deleznable epicureísmo); no fue tan sólida su argumentación puesto que también existió la doctrina contraria (el soberbio estoicismo). Ante esas dos corrientes se encontraron los cristianos de los primeros siglos en su tarea de evangelizar el orbe. El hedonismo contemporáneo, es una simple reiteración de la primera de estas dos posturas, agravado por la apostasía del mundo occidental. Está claro que de la predicación cristiana lo que más repugnó a la sociedad pagana, fueron sus criterios morales, su enseñanza sobre la orientación recta de la conducta individual y social. Es la base fundamental de las persecuciones reiteradas durante siglos. Ahora también.

Los placeres, según sea el fin al cual se ordenen, son el origen de las virtudes y de los vicios. El placer en el comer es regulado por la sobriedad y es pervertido por la gula. La sexualidad es regulada por el matrimonio y es pervertida por la lujuria. Notemos en ambos casos que el placer más intenso se da adjunto a los actos más necesarios de la animalidad: el mantenimiento del individuo y la propagación de la especie. Todos deberemos morir, pero hacerlo como consecuencia de la gula y de la lujuria no es muy elegante que digamos. Pero, si se acepta esto, se lo hace cuando ya es demasiado tarde.

En cuanto a la gula, ya no es sólo el cristianismo quien intenta ponerle remedio. Ahora se encargan de ella más los médicos que los moralistas. Los primeros invitan insistentemente a la sobriedad. Dietas y más dietas suplantan el desenfreno. Ya no se requiere, en este caso, abjurar del humo de Satanás, basta evitar, al menos en lugares públicos, el del tabaco. Están contraindicados el azúcar (por la diabetes), la sal (por la presión arterial), las grasas (por el colesterol), el alcohol y las drogas (por una infinita cantidad de motivos). ¡Claro está! No se halla en juego aquí el principio de la penitencia y de la mortificación de los sentidos subrayada por los místicos cristianos. Se trata de una cuestión de higiene, nada más. Pero el régimen alimenticio no tiene vigencia para la enorme multitud de los hambrientos. Sobre esto es menester volver. Pero, desde ya lo digo, cabe el desafío de

hacer comprender más el valor de la virtud que la conveniencia de la asepsia, en la época de los antibióticos, detergentes y desinfectantes.

Respecto de la sexualidad, la cuestión es más compleja. Por su naturaleza biológica está indefectiblemente vinculada con la procreación, en las plantas, en los animales y asimismo en el hombre. Mas la procreación crea disyuntivas. Y la sexualidad tiene dos caras, es bifronte como la diosa Jano. Por un lado produce placer (cuando se trata del matrimonio cristiano, con Pablo VI hablamos de "significado unitivo"), por otro lado su ejercicio implica hijos ("significado procreativo"). La Iglesia enseña insistentemente que ambos son inseparables, la sociedad pos-moderna no. Muchísima gente (heterosexual lógicamente) puede tener hijos, pero no los quiere. Otra gente quiere tener hijos pero no puede, por equis razones. ¿Cómo ha resuelto la ciencia (y ya antes la costumbre) ambos casos? De muy variados y sofisticados modos, ampliamente divulgados.

Tratemos en orden de importancia ambos desafíos: la procreación impedida y la procreación forzada.

a) *La procreación impedida y el llamado "pavoroso peligro" de la explosión demográfica*

En verdad, denominar "pavoroso" a este problema me parece excesivamente exagerado, pero es el término que he visto más repetido en periódicos de todas partes, más usado por sociólogos y pronosticadores políticos. Es un falso planteo, una imaginaria antinomia.

Pero, ante todo es menester liberarse de varios y confusos malentendidos. Lo haré a medida que vaya avanzando en mi exposición. El peligro de la superpoblación (la Iglesia lo ha subrayado en repetidas ocasiones) *no es grave* en estos momentos. Existen otras cuestiones más urgentes que exigen una atención mayor y no se desea tenerlas en cuenta, por un cúmulo de intereses creados. Se intenta, por consiguiente, simplificar el problema general en términos no coincidentes con las verdaderas y reales situaciones de orden mundial y *la necesidad de una distribución justa de los bienes*. Ojalá alguien presente en este congreso un estudio detallado de tales contextos, resumen de lo mucho ya dicho por competentes observadores.

Para tratar adecuadamente este espinoso asunto, convienen algunas reflexiones previas. Sucede a menudo que los avances científicos se presentan como un esfuerzo de los investigadores para responder a situaciones individuales o sociales complejas y difíciles, que también conllevan interrogantes éticos, de primera magnitud y de no fácil respuesta, arduos y

dolorosos y, en consecuencia, de trabajosa solución. La doctrina tradicional católica, muchas veces formulada por el Magisterio, sobre estos problemas parece hoy no convencer a nadie. Si se trata de no-católicos la cuestión es comprensible pues (y no sólo en este punto), disienten con el catolicismo. La cuestión se agudiza cuando los mismos católicos (no todos, pero sí muchos, incluyendo moralistas profesionales)[9] se resisten a aceptar los postulados de dicho Magisterio. Quizá por eso mismo corresponda a los estudiosos desbrozar primero el terreno, antes de intentar reconstruir las normas. *Y esto es un gran desafío sin dudas*.

El hecho es que se argumenta más o menos de este modo: "Ya somos muchos los habitantes del planeta, la mesa es pequeña y los alimentos escasos; es menester impedir que se agreguen nuevos comensales". He intentado imaginar un argumento más egoísta, pero no lo he logrado; lo cual me lleva a pensar que estamos frente al sumo egoísmo de quienes se consideran fuertes, poderosos, árbitros y señores de la historia. Esa función, como creyente, me parece corresponder sólo a Dios.

De todas maneras, los responsables de las naciones y de los organismos internacionales han invitado a los científicos a intentar medios de solución a este problema considerado muy grave. Y los científicos lo han hecho desde su propio lugar de trabajo: *el laboratorio*. Sus investigaciones, efectuadas técnica e independientemente de toda otra consideración humanística superior, sobre todo la ética, han obtenido resultados notables.

Observemos, antes de considerar esto, que la sociedad moderna habla del "derecho a la sexualidad", del "derecho de engendrar hijos", del "derecho a no tenerlos", del "derecho del hijo", del "derecho de la madre", etcétera. Evita cuidadosamente hablar de la "obligación de algo". El "derecho a la sexualidad" (que no es un derecho, porque la sexualidad es una función) ha sido inventado por las corrientes psicológicas pansexualistas, para quienes la sexualidad explica todo cuanto el hombre hace, desde la unión sexual misma hasta las más abstrusas fórmulas de la física cuántica y los más altos niveles de la especulación metafísica. Todo es provocado por la sexualidad, aunque sublimada en los ejemplos mencionados. Era, pues, coherente que partiendo de allí se impulsara la defensa del "sexo libre" o la "revolución sexual", en contra de la doctrina cristiana de una sexualidad responsable y lícita sólo dentro de la institución matrimonial. La consigna es "cada vez más placer, sin importar cómo". Actividad sexual sin fronteras, sin tino ni freno. Se ha llegado a sostener que la actividad sexual, siendo una cuestión de carácter individual, por nadie debe ser controlada, aunque resulte aberrante en todas las líneas y ni por aproximación similar a la instintiva de las bestias, mien-

tras la procreación, por su proyección social, necesita una intervención limitativa del estado. Ya está sucediendo en China, y supongo que otros países se preparan para emular sus procedimientos. Considerándola como una necesidad fisiológica parecida a la de comer, los científicos dieron por supuesto que la sexualidad es necesaria y conveniente como ella, sana (psíquica y somáticamente). Parecen compartir la convicción del viejo y libertino escritor latino Lucrecio: "coitus omnia sanat". Frente a esta concepción ¿cómo concebir la decisión de quienes "se han hecho eunucos a sí mismos por amor del Reino de los cielos"? Las palabras templanza y castidad han desaparecido del diccionario del hombre neo-salvaje.

Era menester, repito, resolver la cuestión. Y los científicos, después de largos y meticulosos experimentos, lo lograron con descubrimientos científicos (bajo algún aspecto admirables) sin importarles en lo más mínimo las consecuencias éticas y patológicas del abuso de sus métodos. El intento de evitar la procreación es, por lo menos, tan viejo como el del Onás bíblico. Pero la gente, para lograrlo, sólo disponía, como él, del "coitus interruptus" y de algunos métodos muy primitivos. Ahora, en cambio, dispone de una gran cantidad de recursos, muy sofisticados algunos, pero todos asequibles. Incluso, en muchos países (como en el mío) los parlamentos han dictado leyes que disponen el acceso gratuito a esos medios bajo el slogan de la promoción de la "salud reproductiva", llegando hasta eximir a los adolescentes en su uso de la patria potestad. Las investigaciones científicas para obtener este "progreso", han suscitado otros descubrimientos en los campos de la ginecología, la andrología, la biología, la genética y la medicina en general. Lamentablemente, todo se ordena, más que a resolver problemas individuales o familiares, a facilitar el logro del placer (hacer el amor sin hacer el hijo).

Respecto del control de los nacimientos, encontramos variantes diversamente evaluables desde el punto de vista ético.

En primer lugar, lo que podemos denominar la "contracepción artificial simple" (aunque no lo es tanto) constituida por diversas clases de anticonceptivos: *mecánicos* o de barrera (los preservativos masculinos y los diafragmas femeninos poco eficaces); *quirúrgicos* o semi-castradores (la ligadura de trompas en la mujer, la sección de los conductos deferentes en el hombre, ambos totalmente eficaces por su misma naturaleza, aunque convierten al varón y a la mujer en "eunucos hechos por los hombres", sean o no reversibles, por lo menos mientras duren); *hormonales* y abortivos (las celebérrimas píldoras – algunas fisiológicamente muy peligrosas, como la tan controvertida "del día siguiente" – todas de uso femenino, aunque ahora se experimenta con otra de uso masculino); y el DIU, (sólo aplicable a la mujer). En una

palabra, existe de todo y para todos en una mezcla heteróclita de alarde cientifista y negocio cambalachero[10] económicamente muy redituable.[11]

Mas, si este tipo de control no alcanza (y se juzga que efectivamente no), existe un segundo recurso, esta vez criminal y homicida: *el aborto* (deshacer el hijo). Esta "gran lacra del siglo XX", según la conocida expresión de Teresa de Calcuta, es muy recomendada por la OMS y la "Internacional de la muerte", la cual dispone de enormes sumas de dinero para promoverla, particularmente en los países subdesarrollados, mientras la campaña en defensa de la vida cuenta casi tan sólo con el entusiasmo y dedicación de sus adherentes. El asunto no debe ser encarado con superficialidad. No corresponde a un parlamento o a un plebiscito popular decidir sobre el comienzo de la persona humana, con sus derechos y obligaciones inherentes. Y, menos aún si cabe, a un experimentador que busca excusas para violar sus propios datos, resultantes de su investigación, como sucede con el significado y el valor del código genético, de suyo contradictorio y revulsivo en la lectura de algunos "sabios".

En tercer lugar, si este segundo execrable método tampoco alcanzara, entonces se debe procurar un tercer recurso (al que no denominaría "en ciernes"), consistente en la promoción exultante a nivel mundial de la homosexualidad (la sodomía, el lesbianismo y, ¡horror de los horrores!, también la pederastia). Media humanidad engendraría, la otra mitad no. Sexo sí, hijos no. Por añadidura se le agrega ahora la caricatura de uniones que intentan parecerse a la verdadera familia monogámica y jurídicamente reconocida. El sistema reclama, por otra parte el desahogo de la prostitución, legalizada y turística, cuyo lucrativo instrumento es la pornografía (deshacer el amor). Viejo oficio éste, hoy desarrollado hasta un grado repugnante de esquizofrenia colectiva. Pero el abuso trajo la consecuencia de enfermedades venéreas nuevas y letales, como el SIDA, el herpes sexual y varias otras. La contrarrevolución sexual ha comenzado, promovida esta vez por la venganza de la misma naturaleza biológicamente atropellada. Todo este conjunto de hechos, patente a los ojos de todo el mundo, trae a la memoria el terrible anatema de san Pablo contra aquellos "cuyo dios es su propio vientre".

Finalmente – aunque esto ya nada tiene que ver con la procreación, pero si con el control demográfico – tenemos el fenómeno de la eutanasia. Suprimir a los viejos, a los enfermos terminales, a los minusválidos. El socialista Attali, ex ministro de Mitterrand, postulaba la aplicación de la muerte sin dolor (o con él; creo que eso le importaba poco) no sólo a esos seres desgraciados de "vida inútil", sino a todo aquel que, sano o enfermo, hubiese llegado a los sesenta y cinco años de edad. ¿Su argumento? La

clase activa disminuye cada vez más en Francia a raíz de la escasez de natalidad, mientras la clase pasiva aumenta por la prolongación indebida de la vida lograda por los avances de la medicina. ¡Magnífica solución socialista del problema de los jubilados y pensionados! ¿Volveremos a los hornos crematorios y a las cámaras de gas letal? Mas antes se habría de definir claramente qué se debe entender por "utilidad de vida". Un parámetro puramente eugenésico y fisiológico es, para nosotros, una aberración. Pero las tinieblas de la tendencia eugénesica siguen ensombreciendo a la sociedad. La simpatía por Hitler, no ha muerto del todo en los corazones egoístas y atropelladores de la vida de los demás.

Estos, señores congresistas, son los hechos, y en los hechos está incluido el desafío, no sólo para la moral tomista otra vez, sino para una moral humanista aun sin proyección propiamente religiosa. El desafío de enfrentar con coraje tal estado de cosas, disolver sus argumentos, denunciar sus argucias y sofismas. Recuperar para la humanidad entera "la sana ambición de ser hombres". Pero hay más.

b) *La procreación forzada y el remedio de la esterilidad*

¡Contradictoria sociedad la nuestra! Mientras por un lado expende sumas ingentes para fabricar y vender productos destinados a evitar la natalidad, por otro lado no gasta menos para fabricar seres humanos, congelarlos, envasarlos y venderlos como las conservas. En el otro extremo, se nos ha presentado el procedimiento de la "procreación asistida", eufemismo para ocultar la palabra "artificial".[12] Hoy existen ya infinidad de métodos que han dejado atrás a los muy primitivos utilizados por Edwards y Steptoe, unos más sofisticados que otros, pero a veces asimismo éticamente peores. Estos métodos no son una terapia de la infertilidad (el verdadero objetivo que debería proponerse la ciencia), es una carrera de salto de obstáculos. Las investigaciones para obtener estos métodos y para encontrar una vacuna contra el SIDA (o por lo menos un paliativo de un cóctel de fármacos antivíricos) produjeron, a mi juicio, una catastrófica secuela: la gran facilidad para obtener embriones humanos, crioconservarlos, experimentar sobre ellos, utilizar algunos para embarazar mujeres, usar otros para los ensayos de clonación y tirar los sobrantes al recipiente de los desperdicios.

A raíz de todas las cosas que vengo señalando, y con la añadidura de otras (como los temas de la reanimación, de la muerte clínica o cerebral, y muchos más) nació una nueva ciencia: la Bioética, sobre la cual ya existe una enorme bibliografía y una gran cantidad de instituciones dedicadas a

su estudio. Pese a que hace más de cuarenta años también yo me dedico a ella aplicando los principios morales del humanismo tomista, todavía no he logrado descifrar si, en su conjunto, se trata o no de una verdadera ciencia. Se ha señalado con fuerza la confusión semántica efectuada con los términos Ética y Moral (la primera de origen griego y la segunda latino). Antes eran términos equivalentes, designaban "la ciencia de las costumbres humanas". Hoy, al parecer, Ética significa una cosa y Moral otra. Con esta diferencia, la primera vale, la segunda ha perdido vigencia. Ética significaría acomodar las normas de conducta a los descubrimientos científicos; la segunda sería el intento de esclavizar la ciencia a normas perimidas. En ese caso no existe ni ética ni moral. Ambas han sido subordinadas al cientifismo "progresista". Porque, según lo que leo a menudo, la Bioética, lejos de ser, como su nombre debería significar, una "ética de la vida", se ha convertido en numerosísimos casos en un elemento más de lo denominado acertadamente por Juan Pablo II, sobre todo en la *Evangelium Vitae*, "la cultura de la muerte".

Muy someramente he descrito otro hecho de la sociedad pos-moderna. Pero, ¿es todo eso mudable? Quizás masivamente, ya no; lo veo como un proceso irreversible. Salvo que el tercer milenio nos depare sorpresas inesperadas, entre ellas – por oposición singular – la instauración de una "ciencia con conciencia", quiero decir en armonía con una sana moral o el resurgimiento del verdadero humanismo. Mas, según se suceden los eventos parece inverosímil. Ingente tarea para el tomismo enfrentar este desafío. No encontraremos en santo Tomás, por supuesto, las respuestas concretas a interrogantes que desconocía, pero sí los grandes principios iluminadores, con tal de no entrar nosotros también en la corriente cada vez más caudalosa de una moral complaciente, ultratolerante, pensada a propósito para pactar con la sociedad de "bienestar y consumo", obsecuente hasta la paranoia. Y lo digo con precisión porque, a mi juicio está dominada, por el terror de ser considerada anticientífica. Se va propagando insensiblemente por todo el cuerpo social y merece el aplauso general. Algunos sectores han recaído en el laxismo más radicalizado. Es lógico que tal "moralismo" experimente una profunda antipatía por Tomás.

Comprendo que algunas veces el "tuciorismo" represente el extremo contrario y resulte contraproducente por excesivamente rígido e intolerante, pero muchísimas más es la única salida. Con el respaldo del Magisterio, el humanismo tomista debe reconquistar el coraje de la esperanza. Las respuestas para todos estos desafíos existen; lo trabajoso es hallarlas entre el frenesí de la contestación. Nadar contra corriente es una decisión arriesga-

da. Pero no es negociable. Y, ¡por amor del cielo!, no olvidemos lo más importante a fuer de pensadores cristianos. Si detrás del mal y de la mentira se oculta el príncipe de las tinieblas de este mundo anti-evangélico, o la misma Iglesia se deja invadir por su humo, detrás de la verdad y del bien se halla el Espíritu Santo. Sería un cataclismo fatal dejar que el diablo, "homicida desde el principio", nos convenza hábilmente de su inexistencia. Es su recurso más eficaz para derrotarnos por envidia.

2.3. *La dolorosa situación del subdesarrollo y la marginación*

Llego al último punto de estas desmañadas observaciones. Y comienzo preguntando con el Evangelio, "¿de qué le sirve al hombre conquistar el mundo si pierde su vida?" Porque "no se puede servir a dos señores, a Dios y al dinero (*manmona iniquitatis*)". Esta frase de Cristo me ha dejado siempre perplejo. ¿Por qué no dijo "a Dios y al poder", o "a Dios y a la absoluta afirmación de sí mismo (el orgullo satánico)"? En cambio dijo, "a Dios y al demonio del dinero". Creo, sin embargo, comprenderlo bien: detrás de todos nuestros males está la codicia, "una cierta idolatría" según san Pablo. Y es verdad, el ateísmo no existe. Y lamento deber afirmar esto ante tantos, tan sabios y tan amplios estudios de algunos pensadores actuales sobre el tema del fenómeno "ateísmo". Lo que existe, ¡eso sí!, es la idolatría o el culto pagano. Si no acepta la existencia del Dios verdadero, cada hombre se forja su propio dios, a su medida y de acuerdo con su estatura: la ciencia, el éxito, la fama o reputación, el sexo, la droga, o él mismo (auto-adoración), pero sobre todo el dinero, el lucro, dios mediador de todos los demás dioses. El dinero lleva a la locura de la guerra, del terrorismo, de la marginación de masas enormes de pobres, niños y viejos. Grandes sectores de la humanidad mueren de hambre, otros sectores, en cambio, viven en la opulencia. ¿Acaso creen ustedes en un valor esporádico de la parábola del pobre Lázaro y del rico epulón? Pero si es la sencilla expresión de la estructura radical de la sociedad de todos los tiempos, y más cabalmente del nuestro.

Se han vituperado ferozmente las épocas tolerantes de la esclavitud, indudable deshumanización de la persona. ¿Seremos tan ingenuos como para creer que la nuestra es menos vituperable, que la esclavitud ha desaparecido del panorama de la sociedad moderna? Han cambiado las formas, no la realidad. Es inmensa la marginación, en estos días, de poblaciones enteras en todos los continentes, principalmente en Asia, África y Latinoamérica. Las hegemonías políticas y económicas detentan todo el poder y todos los recursos; y lo hacen a costa del martirio de una enorme

muchedumbre humana, ubicada al margen de sus propios intereses. No es el momento de analizar el "Informe Kissinger", pero sería excelente que alguien presentara un ensayo a este Congreso. "Poderoso caballero es don Dinero". Y todo ¿para qué? Para que los pobres sean cada vez más pobres, y los ricos cada vez más ricos. La finalidad es conseguir la opulencia de los más poderosos, en desmedro de los más débiles, del hambre y la muerte prematura de la mayoría. Y digo prematura, porque al final moriremos todos. También perecen los capitostes de las hegemonías y las hegemonías mismas. Gigantes con pies de barro. Y a tales capitostes les conviene meditar en la parábola evangélica del imbécil enriquecido y planificador, presentado por Jesús como paradigma de la estupidez humana, porque lo mismo les sucederá a quienes lo imiten. ¿Se puede pensar que son pocos actualmente sus emuladores? *Esto, para el tomismo, es el desafío de la vida social y política, de la cual no puede desentenderse el teólogo*.

Aquí también gravitan los hechos. Pongo algunos ejemplos. La espantosa tragedia del 11 de septiembre del 2001, esa abominable acrobacia suicida, es menos espantosa que su derivación consecuente: haber convertido una hegemonía auto-evaluada como omnipotente e inmune en un pueblo dominado por la paranoia. La hegemonía tiene miedo y, fiera acorralada, reacciona como las fieras. Se ha sembrado la semilla de la represalia, de la ley del talión, y ahora no se sabe como salir si no es provocando más represalias. ¿Para qué hablar de "fraternidad universal" cuando lo único que comprobamos es "el odio universal"? Guerras y más guerras, conflictos tras conflictos, sin detenerse a pensar.

El dios dinero nada puede contra los infartos masivos del miocardio, el cáncer, el SIDA y las demás calamidades. Pero los magnates de las hegemonías económicas siguen corriendo detrás de ese dios. Ahorcan a los países más desamparados con préstamos condicionados a altas tasas de interés usurario, ocasionándoles deudas externas incontrolables e impagables. Y, ¡guay de ellos si caen en el default! Claro está, no lo hacen solos; tienen sus lacayos incondicionales entre las dirigencias políticas corruptas, dedicadas al saqueo descarado de los pocos bienes de los más pobres habitantes de sus propios países. Ése es uno de los crímenes, decían los antiguos moralistas, que "claman al cielo".

Otro hecho está constituido por el tráfico de drogas dirigido por mafias internacionales. Crimen organizado a nivel mundial. Pero los países superdesarrollados obstinadamente se resisten a poner las barbas en remojo. Porque una cosa es el tráfico mismo y otra el cultivo fácil de la amapola, la marihuana, el cannabis y la coca. Es una especie de defensa de los pueblos

pobres, impedidos en su desarrollo económico de producción de avíos legítimamente exportables. ¿Qué hay de extraño, si al no poder exportar sus carnes, sus cereales, sus maquinarias, etcétera, exporten yerbas estupefacientes? ¿Existiría la tragedia de este tráfico si las naciones ricas y prepotentes no fuesen las mayores consumidoras de las drogas? Es casi natural que el oprimido intente envenenar al opresor. ¿Quiénes son los principales culpables? ¡Los pueblos pobres pedimos un mínimo de lealtad y vergüenza a los pueblos ricos exportadores de la corrupción y de la miseria!

Y hay más hechos: el tráfico de blancas, el tráfico de armas, el tráfico, siempre el tráfico en pos del dios Manmona, similar al Moloch mítico devorador de sus propios adoradores. ¿Cómo es posible seguir tolerando una sociedad así? Que no subrayo en esta descripción – se me podría achacar – las cosas buenas abundantes en la cultura actual. En efecto, no lo hago y adrede, porque las cosas buenas no constituyen un desafío; constituyen un deber humanitario imprescindible, pero no puedo ni debo convertirlas en pantalla de los desórdenes terroríficos presentes en la sociedad. ¿Qué clase de cultura es ésta donde resulta más simpático un perro o un gato, que un infante trisómico Down? Éste es eliminado, porque es una vida inútil, aquellos son mimados por ser mascotas que substituyen a los hijos no deseados. ¿Qué cultura es ésta donde resulta más importante la posesión del petróleo que la aniquilación de una nación para conseguirlo? "Por sus frutos los conoceréis", dice el Evangelio. ¿Adónde se quiere llegar? La fraternidad universal proclamada por la Revolución Francesa no parece muy compatible con la guillotina también inventada por ella. Más verdad parece expresar quien dijo por primera vez "homo homini lupus".

Este desafío es el más urgente de afrontar. Probablemente de él nazcan los demás. "La paz – escribió Aristóteles – no puede darse si no existe amistad o benevolencia mutua; la sola justicia no alcanza, porque es sumamente falible". Pero, por desgracia, la moral ha quedado en una situación fronteriza. Ni avanza ni retrocede, estancada como el agua malsana de un pantano. Mas no debe ser así. Nuestro oficio de moralistas se ha convertido en sumo grado desagradable, pues no podemos renunciar a la denuncia del mal. Lo cual es poco popular, en una sociedad – repito – que busca maestros y doctrinas "prurientes auribus". En esto, santo Tomás sigue gozando de gran vitalidad. Una sola frase suya, de ser escuchada, podría cambiar el mundo, este mundo de injusticia y atropello, de odio y degradación, de lascivia y desequilibrio mental. "Los bienes que alguien posee de una manera superflua, *por derecho natural* pertenecen a los pobres" (II-II, 66, 7). ¿Tenemos miedo, tal vez, los tomistas de ser radicalmente revolucionarios?

Eso es mediocridad, pusilanimidad y hasta cobardía. Acomodar el Evangelio a la historia en lugar de inculturar el Evangelio en la historia. Un cristianismo mediocre carece de efectividad, aunque permanezca hasta el final de los tiempos. Al tomismo le queda por desarrollar una acabada moral de lo superfluo. Claro está, en una situación social de pura producción y consumo hoy nada para nadie resulta superfluo. Se han inventado el "principio de la necesidad" y "el principio del capitalismo salvaje". ¿Y los otros? Que vivan de la limosna, si pueden. Pero la caridad no es simple limosna; la limosna no suplanta la justicia; y la justicia es falsa si no hay amor. Y la crisis de esta sociedad es una crisis de amor.

Resumen final

Resumo rápidamente todo lo dicho. Durante mi exposición he citado una expresión de Juan Pablo II: "La sana ambición de ser hombre". Puedo terminar preguntando ¿En qué consiste? Pues en el reconocimiento de los valores que fundan su *dignidad* e invisten de *responsabilidad* a la persona. Y si dichos valores han sido olvidados o menospreciados, se impone con urgencia recuperarlos. Hay muchos hombres hoy para quienes el verdadero problema no es la carencia de fe religiosa, sino la carencia de fe en sí mismos, en su condición humana. Siendo hombres y, por serlo, abiertos al infinito, se conforman con un paradigma de felicidad ni siquiera proporcionado a la condición de las bestias, ya que éstas satisfacen mesuradamente sus apetencias guiadas por un instinto admirable. Reitero la calificación durísima de Pablo de Tarso: "son aquellos cuyo dios es su propio vientre".[13] Tan severo aforismo tiene una explicación, hoy más elocuente que en su época, aunque la realidad social sea similar. La sociedad actual no sólo se halla sumergida en el ateísmo y el materialismo; ahora se ha infectado también del "virus" del anti-humanismo. Usando una analogía ya empleada por el actual Pontífice, se puede agregar que

> el síndrome de inmunodeficiencia adquirida ha proliferado porque paralelamente ... se ha venido manifestando una especie de inmunodeficiencia en el plano de los valores existenciales, que no puede dejar de reconocerse como una verdadera patología del espíritu.[14]

Consecuencia de una absurda confusión entre el hombre y la bestia, para muchos de nuestros contemporáneos sólo tienen relevancia y sentido las "pulsiones sensoriales", pues la tesis actual de la autonomía de vida llega a su expresión radical en una muy concreta variante del pensamiento posmoderno, para la cual toda pulsión o deseo son legítimos y deben ser "libe-

rados" de cualquier atadura que amenace reducirlos a un tabú restrictivo. Y, con esta convicción, sin ningún criterio razonable, muchos se entregan a las más degradantes perversiones, no sólo contrarias al orden establecido por la razón informada de sabiduría, sino incluso contra las mismas leyes biológicas de la especie.

No se puede negar una realidad evidente. El hombre actual vive con apremio y de modo individualista y egoísta, tributario de una deformación del sentido del deber, pues se olvida frecuentemente que el bien individual se ha de alcanzar en el Bien Común. Se produce, en consecuencia, una asfixia individual y colectiva de los valores y principios; la vida se deshumaniza y la técnica se vuelve en contra del hombre. Y aún cuando en base a los aportes de las ciencias psicológicas contemporáneas se está descubriendo más al "otro" en casi todos los niveles y la búsqueda de la solidaridad se torna cada día más apremiante, esas aspiraciones resultan ineficaces por cuanto no se sale de la crisis moral, agravada por la ausencia de la dimensión religiosa en la vida personal y social. Se ha dejado de creer en los valores morales y espirituales y se dejan de cumplir las normas correspondientes; existe confusión de ideas manifestada en el comportamiento de la gente, en un estilo de vida consumista, frívolo, superficial, materialista, masificado. Hay pérdida del sentido del orden natural y desconocimiento de la naturaleza o esencia del hombre, de la familia, de las leyes y de su fundamento en Dios. Se somete la vida humana al cálculo utilitarista. Se confunde sabiduría con ciencia y técnica, y aún con cientifismo y tecnicismo. Va desapareciendo de a poco el sentido trascendente de la existencia humana. Ya, por lo general, ni siquiera tienen vigencia cosmovisiones ideológicas. El exceso de información social incide desfavorablemente en toda persona que no consigue madurar en su pensamiento todo ese fárrago de noticias heteróclitas. La gente vive extrovertida, no consigue regular su tiempo disponible y parece cada vez más incapacitada para la reflexión.

Claro está que todos estos inconvenientes y males señalados no resultan forzosamente de la actual cultura, cuyos valores positivos, a veces ocultos tras la maraña de la confusión, no deben desconocerse: consciente búsqueda de la verdad, colaboración organizada, espíritu de solidaridad internacional, reconocimiento creciente de la responsabilidad de los especialistas en el servicio del hombre y de su protección, prontitud para mejorar las condiciones de vida de todos, aún de quienes se encuentran en la situación más desfavorable (opción por los pobres). Todo esto tiene algo de aquella transfiguración redentora del mundo anunciada por el Evangelio. Sucede que la significación de la cultura parece estrechamente ligada con la doc-

trina del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, del Verbo creador e iluminador, del señorío de Cristo.

¿Pero, entonces, a qué se debe esta casi total subversión de valores que acabo de describir? Muchos pensadores modernos se han esmerado en descubrir sus causas, para determinar qué ha producido tan caótico desconcierto. Los más perspicaces coinciden en señalar que uno de los motivos debe situarse en la pérdida de la síntesis del pensamiento contemporáneo, provocada por el exceso de especialización, la deficiente formación universitaria de las clases dirigentes y la atomización de las concepciones científicas. Las diversas disciplinas han establecido cotos herméticamente cerrados, sistemáticamente sordos a los descubrimientos, hallazgos y advertencias de otras disciplinas, incapaces de conjugar sus propios postulados con el resto del inmenso campo del saber. De esta manera, el hombre moderno se convierte en un ser miope frente al panorama universal de la verdad. Eso, a la larga, ha producido las funestas consecuencias antes enumeradas de orden social y vital de las masas.

Con el desenvolvimiento de las disciplinas especiales se hace cada vez más difícil llegar a una sana visión de la realidad. El rápido progreso de las ciencias naturales y de las técnicas puede conducir al descuido de los valores espirituales tradicionales. Si se quiere hacer del método de investigación de las ciencias exactas la regla suprema de la búsqueda universal de la verdad, ya no será posible penetrar hasta las más ínfimas regiones del ser, y se caerá irremediablemente en el mero fenomenalismo y hasta en el agnosticismo. El hombre corre el riesgo de confiar demasiado en las actuales conquistas y descuidar lo más alto. La autonomía – que debe admitirse – de los terrenos particulares de la cultura, podría llegar a interpretarse erróneamente en el sentido de un humanismo puramente inmanente, hostil no sólo a la religión sino también a toda normatividad ética. Es urgente liberar a la humanidad de un cataclismo semejante, cuya amenaza es inminente, antes de que sea demasiado tarde. Esta restauración de la dimensión antropológica más elevada de la cultura es, pues, la primera tarea.

Johannes Messner, en su obra *Etica General y Aplicada para el Hombre de Hoy*, después de haber mostrado que la cultura es una forma de vida, constituida por realidades tales como la familia, la religión, la moral, el derecho, la tradición y supone un orden de valores (fundamento y meta axiológica de la cultura), reprocha duramente a la clase intelectual no haber cuidado suficientemente de los fundamentos y las formas de la cultura, ni salvaguardado con tesón la libertad creadora y, sobre todo, no haber tenido conciencia de su responsabilidad respecto del clima espiritual

de la sociedad. Citando a Newman, recuerda a los intelectuales que es necesario educar para una *posición espiritual*:

> Tal posición espiritual debe ser, por encima de todas las cosas, lo común: la conciencia de la obligación absoluta frente a la verdad. La meta principal de la formación universitaria no es el acopio del saber, ni siquiera la doctrina moral, sino la cultura del espíritu, la educación del espíritu para pensar rectamente en todas las cosas, para ambicionar y captar la verdad ... El hombre así formado está abierto a todas las ciencias, métodos, hechos, principios, doctrinas, verdades en las que el universo se refleja sobre el espíritu humano; los ve todos, no desprecia ninguno ... y por eso tampoco consiente que se lesionen los derechos o se abuse de ninguno; ve en qué relación están mutuamente las verdades particulares, donde se encuentran, donde se separan, y donde, por extremadas, cesan de ser verdades (p. 147).

Ilustres Señores, he terminado mi exposición. Se me ha solicitado hablar de los desafíos y estos, lo repito, no radican en el bien sino en la maldad. Mi intención ha sido la de presentar los hechos; evidentes y palpables. Pero es imposible a un moralista presentar los hechos asépticamente, sin emitir ningún juicio de valor. En algunos momentos he debido hacerlo y no me retracto, porque estoy cierto de haber dicho la verdad. Ahora toca a ustedes cumplir su misión en este Congreso sobre "El humanismo en el tercer Milenio". Pero, antes de terminar quiero hacer la última advertencia. Si, según santo Tomás las virtudes son entre sí conexas, de modo que conquistada una se conquistan todas las demás, más le vale a la moral cristiana seguir transitando por la senda del amor "sobre el cual seremos juzgados en la tarde de la vida", según el hermoso adagio de san Juan de la Cruz, reflejo fiel del precepto primario y sintetizador de toda ley y de toda doctrina, promulgado por el Maestro de todos los maestros de moral.

Sin el cumplimiento de ese precepto, no existe humanismo imaginable.

[1] Me pregunto si no sobrevendrá por esta vía el fin del mundo del cual misteriosamente habla Jesús.

[2] "*En cuanto Imagen de Dios*". Antes había escrito que la moral es la ciencia "*quae agit de Deo secundum quod est specialiter finis rationalis naturae*" (I, prólogo), "*quae agit de motu creaturae in Deum*" (I, 2, prólogo) y, luego, que se ocupa de la "*considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum*" (III, prólogo). Pero la fórmula citada en el texto es más precisa y tajante.

[3] Esto es indudable. Santo Tomás, en general, adopta posturas aristotélicas mas no se ciñe exclusivamente a ellas, pues no ignora las de otros autores a quienes cita con frecuencia (algunos parece haberlos leído y analizado solamente él, como el caso de Maimónides). Utiliza con perspicaz cautela los conceptos de "participación", "causa por emanación" (obsérvese de paso como denomina el Tratado por casi todos los demás llamado *De Creatione*: *De Emanatione Rerum a Primo Principio*), "iluminación", "diversidad del Entendimiento agente para cada hombre" que no son, para los grandes especialistas modernos, conceptos aristotélicos. Sobre esto existe una ingente bibliografía sobre temas puntuales y la aplicación de esas nociones a una gran cantidad de aporías.

[4] ¿Cómo redactar el *Tratado de la Fe* con una filosofía que niega terminantemente la existencia de una verdad objetiva?

[5] No lo denomino "intra", porque el término "endo", muy usado en medicina, sugiere de entrada la posibilidad de anomalías patológicas; y dentro de la Iglesia, como sacramento visible del Misterio Invisible, se dan fenómenos, de teologías morales en particular, claramente patológicos y pandémicos.

[6] Sobre este punto probablemente debería explayarme un poco más porque atañe más cercanamente a la moral (según santo Tomás al menos). Aquí todo el problema reside en la interpretación del célebre pasaje de *Rm* 5, 12, invariablemente citado por los mencionados concilios y los teólogos del pasado, cuya traducción ya fue cuestionada por Erasmo (y con razón). Largo asunto, sin lugar a dudas. Pero observemos como el *Catecismo de la Iglesia Católica*, tratando precisamente de la transmisión del pecado original, cita primero el v. 19 y a su luz interpreta el v. 12. Es muy significativo. Pero la precipitación de algunos intérpretes modernos, cuyo intento es el de imponer sus propias ideas en función de otra cosmovisión, pasa por encima del estudio reflexivo y desapasionado del dogma. ¿Acaso los "historicistas" opinan que la historia, o la prehistoria imaginativa en este caso, todo lo resuelve, todo lo pone en su lugar propio como si el actual no fuese el suyo? Afortunadamente la historia no es ciencia, y menos ciencia teológica.

[7] Cf I-II, 1, 1 ad 3. "Acto humano y acto moral, aunque supongan formalidades diversas, *in re* son la misma cosa".

[8] Afirmación intrínsecamente contradictoria, porque ella misma, si fuera verdadera, sería una verdad absoluta. Luego es falsa.

[9] Conviene recordar en este momento que la autoridad de los teólogos y la del Magisterio no son equiparables. Las conclusiones de los teólogos valen cuanto valen sus razones (y libremente puedo disentir con ellos si estoy convencido de que mis argumentos son mejores que los suyos). En cambio, con el Magisterio no puedo disentir, aunque no comprenda del todo sus razones, porque se que Alguien inerrante inspira su doctrina. Si no estuviese persuadido de eso, no tendría necesidad de ser católico. Es, por tanto, una cuestión de fe en la Iglesia. Discutir con el Magisterio, si se es teólogo católico, es perder miserablemente el tiempo. Más simple sería ser judío o musulmán, budista, hinduista, o lisa y llanamente sectario, de una secta inventada por uno mismo.

[10] Modismo lingüístico del lunfardo (*argot*) argentino, intraducible en otras lenguas, incluido el español común, pero elocuentemente descriptivo.

[11] Respecto del control de la natalidad creo menester aventar un fantasma en relación con la enseñanza del Magisterio Católico. La Iglesia nunca ha enseñado la obligatoriedad de tener la mayor cantidad posible de hijos. Sería contrario a sus propios principios. Si sostiene que en la aparición de todo ser humano interviene Dios directamente, no puede imponerle a Dios el acto creador de un alma espiritual. Por el mismo motivo tampoco puede

admitir el "principio del derecho al hijo". La Iglesia ha enseñado que el matrimonio engendra el derecho al acto sexual y la obligación de respetarlo en su dignidad natural. Dice: "el acto sexual debe estar siempre abierto a la vida". Éste y no otro es el sentido de la "paternidad responsable". De la contracepción en los actos sexuales extramatrimoniales no ha dicho una palabra. Ya esos actos poseen una malicia moral intrínseca. El uso de los anticonceptivos artificiales puede agregarles una circunstancia de malicia mayor, pero "*magis et minus non mutant speciem*". Y hasta podría recomendarse, para evitar el pulular de los "hijos de la calle". Si por motivos fundados, algunos matrimonios deben espaciar los nacimientos, les recomienda el recurso a los "métodos naturales" (por ahora se conocen pocos y no son del todo eficaces, pero pueden aparecer otros). Pablo VI animaba a los científicos católicos a investigar sobre esto, para aportar soluciones concordes con su Enseñanza. En mi libro *Nacer y Morir con Dignidad* he analizado ampliamente este tema y también lo han hecho muchos moralistas más competentes. Me remito a la bibliografía existente. Aquí estoy relatando hechos y situaciones que postulan respuestas más generales. Mas tampoco es lícito banalizar la sexualidad, como se ha hecho con la mentira del preservativo.

[12] En efecto, ¿qué embarazo no es hoy asistido por el ginecólogo, el obstetra o el pediatra? Hasta la gente de nuestros campos más alejados recurre para parir bien a la tradicional "comadrona".

[13] *Fil* 3, 19

[14] Juan Pablo II, "Mensaje a la IV Conferencia Internacional sobre el SIDA", n. 4, en *Dolentium Hominum*, n. 13

NATURA ASSUMPTIBILIS
DIE EIGNUNG DER MENSCHLICHEN NATUR FÜR DIE HYPOSTATISCHE UNION NACH THOMAS VON AQUIN

THOMAS MARSCHLER

In all forms of today's transcendental theology, anthropological conditions and prerequisites to God's incarnation are widely discussed. In the scholastic Christology of the 13th century, there seems to be a certain parallel in the question whether human nature was more 'acceptable' to hypostatic union than any other creature (e.g. angels). Our paper offers a comparative study of the major texts in the work of St Thomas Aquinas regarding this topic (especially 3 *Sent*., d. 2, q. 1, a. 1 and *S.Th*., III, 4, 1), also taking into consideration the corresponding articles of some important contemporaries. As a result, it will become evident that medieval theology does not intend to develop an idea of incarnation by means of 'pure reason' or transcendental anthropology, and does not even admit any natural potential within the creature for the strictly supernatural fact of hypostatic union. Theology cannot a priori demonstrate the possibility of God becoming man, but can only try to contemplate God's wisdom as expressed in this mystery of faith. It is the ontological dignity of human nature together with its misery caused by sin and moving God's saving love, that makes it *assumptibilis* more than any other part of the universe.

(1) Zu den einflußreichsten Neuansätzen in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts zählen die Versuche ihrer „transzendentalen" Begründung. An einen fundamentalen Terminus der Philosophie Immanuel Kants[1] anknüpfend, ist „transzendentale Theologie", wie sie vor allem im Werk Karl Rahners entworfen ist, als der Versuch zu beschreiben, die apriorische (d. h. vorgängig zum aposteriorisch-geschichtlichen Offenbarungshandeln Gottes begriffene) Verfassung des Menschseins als Bedingung der Möglichkeit dafür zu reflektieren, daß göttliches Heil im menschlichen Subjekt überhaupt ankommen und angenommen werden kann. Indem sich die Theologie verpflichtet, nur so von Heil und Gnade als der von Gott geschenkten Vollendungsgestalt des Menschseins zu reden, daß dieser Bezug zum transzendentalen Subjekt stets gewahrt bleibt, grenzt sie sich von einer abstrakt-

essentialistischen Betrachtung theologischer Gegenstände ab und postuliert zugleich die unlösbare Verschränkung von anthropologischer und theologischer Rede. Von dieser formal bestimmten erkenntnistheoretischen Basis aus ist der Schritt zu einer material konkretisierten „Transzendentaltheologie der Grunddogmen des Christentums“ nur konsequent.[2] Alle klassischen Traktate der Dogmatik sind darnach so zu reformulieren, daß ihre Inhalte als Bestimmung menschlicher Transzendentalität, als Antwort auf die durch das Menschsein als solches gestellten Fragen (nach Sinn, Heil, Gott etc.) begriffen und folglich auch begrenzt werden können. In der theologischen Diskussion der letzten Jahrzehnte ist vor allem die Christologie zum zentralen Anwendungsfeld der transzendentalen Methode avanciert. Ob man mit Rahner selbst eine dem Menschsein als solchem (seiner „Geistnatur“) innewohnende Dynamik annimmt, die als transzendentale Selbstmitteilung Gottes vorgängig zu jeder geschichtlich-aposteriorischen Offenbarungstat zu deuten ist und als deren äußerste Vollzugsgestalt jenes gottmenschliche Sein verstehbar wird, das der Glaube der geschichtlich erscheinenden Person des Jesus von Nazareth zuspricht, oder ob man einem anderen der bis in die jüngste Gegenwart vorgelegten Entwürfe folgt, welche die Möglichkeit der Inkarnation, des Erscheinens Gottes im irdischen Sein und Leben eines Menschen, durch den vernunftautonomen Aufweis eines Begriffs unbedingten Sinnes in der Geschichte abzusichern suchen[3] – man stellt sich prinzipiell unter die Vorgaben jener „anthropologischen Wende“, die das Reden über den Menschen zu Bedingung und Maß der Gottrede erklärt.

Gegenwärtige Theologie sieht sich längst nicht mehr aufgerufen, ihr anthropologisch ansetzendes Paradigma im Rückgriff auf Autoritäten der Tradition zu rechtfertigen. Die These, daß mit dem Terminus „Transzendentaltheologie“ eigentlich nur „ein Verfahren, daß, wenn auch weniger explizit, schon immer in der Theologie gegeben war, reflex erfaßt wird und seinen eigenen Namen erhielt“,[4] hatte Karl Rahner nicht zuletzt aus den Schriften des Thomas von Aquin zu belegen gesucht. Heute bedarf kein „anthropologisch“ ansetzender Theologe mehr einer solchen Absicherung durch „Transzendentalthomismus“. Im Gegenteil: Von der jüngsten Theologengeneration, die sich der „anthropologischen Wende“ verpflichtet weiß, wird Rahner zwar weiterhin als entscheidender Wegbereiter einer radikal veränderten Methode gewürdigt, doch muß sich sein Denken nun gerade hinsichtlich der im Gefolge seiner eigenwilligen Thomasdeutung erarbeiteten Theoriestücke (wie z. B. des aus dem Faktum der vorgreifenden Seinsfrage erschlossenen Je-schon-Eröffnetseins des Absoluten) nicht selten deutlichen Anfragen stellen: weil dieser Ansatz die

Radikalität der Kantischen Erkenntniskritik letztlich theologisch unterlaufe und einem radikal autonomen Selbstverständnis des Menschen, von dem einzig her noch Theologie betrieben werden dürfe, nicht gerecht werde.[5]

Wenn man darum heute die Frage stellt, ob und wie das moderne Anliegen einer anthropologischen Rückversicherung der Theologie (und speziell der Christologie) bei einem Klassiker wie Thomas von Aquin Parallelen findet, weiß man sich frei von schultheologischem Positionierungsdruck und kirchenpolitisch-legitimatorischem Kalkül. Die Historisierung, welche die post-neuscholastische Thomasforschung erfahren hat, bietet dem Systematiker die unbestreitbare Chance, in großer Freiheit und Objektivität aufs neue den eigentümlichen theologischen Stil des Aquinaten entdecken, ihn mit alternativen Entwürfen der Vergangenheit und Gegenwart vergleichen und damit zugleich nach seiner bleibenden Relevanz fragen zu können.

Diesen Weg möchte der vorliegende Beitrag im Blick auf ein – zugegebenermaßen kleines – Teilproblem der scholastischen Christologie einschlagen, das jedoch exemplarische Bedeutung für einen Vergleich mit dem Grundanliegen der anthropologisch ansetzenden Theologie unserer Gegenwart besitzen könnte: die Frage nach der Eignung der menschlichen Natur für die hypostatische Union.[6] Diese Fragestellung, die in der Frühscholastik bis zu Wilhelm von Auxerre noch nicht zu finden ist, wird bei den Theologen des 13. Jahrhunderts seit der *Summa Halensis* zum regelmäßig behandelten Thema. Im folgenden soll dargelegt werden, wie sie Thomas von Aquin die Gelegenheit bietet, um in durchaus prinzipieller Weise Bedeutung und Grenzen anthropologischer Rückversicherungen in der Lehre über die Menschwerdung Gottes zu markieren und aufzuzeigen, was in seiner Sicht die Theologie inhaltlich über die besondere Eignung der menschlichen Natur für die Annahme durch eine göttliche Person lehren kann. Der Darstellung der thomanischen Erörterungen zur Frage (2), verbunden mit einigen Seitenblicken auf die Beiträge prominenter Zeitgenossen, sollen resümierende Schlußbemerkungen (3) folgen, die einige systematische Grundaussagen aus den Ergebnissen unseres Durchgangs festhalten und so das unterscheidende theologische Profil des Aquinaten herauszustellen versuchen, wie es in der Christologie paradigmatisch greifbar wird.

(2) Thomas hat in allen drei großen systematischen Hauptwerken die Frage behandelt, worin die besondere Eignung der menschlichen Natur vor anderen geschaffenen Naturen für die Aufnahme in eine göttliche Person besteht.[7] Während Sentenzenkommentar und *Summa Theologiae* je eigenständige Artikel innerhalb der Erörterungen zur hypostatischen Union „ex

parte assumpti“ vorlegen, die zu den Basisthemen des Inkarnationstraktats gehören, ist in der knapper gefaßten Christologie der *Summa contra Gentiles* unser Thema in die allgemeiner angelegte Diskussion der Konvenienz des Menschwerdungsgeschehens integriert. Aus dem weiteren thomanischen Werk verdient eine Passage aus dem Kommentar zum Hebräerbrief Beachtung, wo im Anschluß an *Hebr* 2, 16, dem vielleicht unmittelbarsten biblischen Anknüpfungspunkt unserer theologischen Erörterung, ein quästionenartiger Exkurs zur Frage reportiert ist, ob der Gottessohn für die Aufnahme in die Einheit seiner Person die Engelnatur nicht der Menschennatur hätte vorziehen sollen.[8]

Die frühe Darstellung im Sentenzenkommentar bietet gegenüber den späteren Varianten in den beiden Summen das ausführlichere Vorgehen. Das Problem der besonderen Eignung der Menschennatur für die hypostatische Union erörtert Thomas dort mit Hilfe dreier Unterfragen, die jeweils den Vergleich mit einer der Alternativen anstellen, die Gott für die Einung mit einem Geschöpf prinzipiell offenstanden; sie betreffen folglich die vernunftlose Kreatur, der Engel und das Universum als ganzes. Einer generellen Antwort zum Thema läßt der Aquinate spezielle Bemerkungen zu den diesbezüglichen drei „quaestiuncula“ und ihren jeweiligen Einwänden folgen. Dagegen hat Thomas in der theologischen Summe zwar grundsätzlich dieselbe Argumentationsstruktur beibehalten, doch sie nun im Inhalt eines einzigen Artikels verdichtet. Das Corpus articuli stellt auf konzise Weise die ausschließliche „Assumptibilität“ der menschlichen Natur heraus, wobei die darin schon anklingende Abgrenzung zu den niederen und höheren Formen kreatürlichen Lebens in den Antworten auf die Einwände weitere Erläuterung erfährt (ad 1: „aliqua creatura“; ad 2: „creatura irrationalis“, ad 3: „angelus“). Anschließend wird auch die mögliche Vereinigung Gottes mit dem gesamten Universum noch knapp abgehandelt (ad 4). In einer weniger streng strukturierten Form sind die Hauptaspekte des Themas im genannten Abschnitt aus der *Summa contra Gentiles* angesprochen. So bietet sich für das inhaltliche Referat des thomanischen Gedankens an, vom Text des Sentenzenkommentars und der Ordnung seiner Darstellung auszugehen, um in den einzelnen Schritten der Argumentation sofort einen Vergleich mit den späteren Bearbeitungen des Themas anzustellen.

(a) An den Anfang stellt Thomas im SK – ganz ähnlich wie auch später noch in der *S.Th.* - eine entscheidende theologische Grundaussage zum Verständnis dessen, was es für eine Kreatur meint, von Gott „angenommen werden zu können“.[9] Dieses „Können“ der Kreatur ist nach Thomas weder als „potentia activa“ zu verstehen, da kein endliches Vermögen aus sich her-

aus die unendlich voneinander entfernten Glieder „Gott“ und „Geschöpf“ in eine Einheit führen könnte, noch als natürliche „potentia passiva“, da das so benannte Vermögen nur als komplementäre Größe zu der (bereits ausgeschiedenen) aktiven Potenz auftritt. Mit diesen Aussagen, die bei den Erörterungen der Zeitgenossen des Aquinaten keine ausdrückliche Entsprechung finden, steht als Grundlage aller weiteren Ausführungen fest: Das Geschehen der hypostatischen Union ist prinzipiell jenseits aller geschöpflichen (nicht bloß menschlichen) Wirkkräfte anzusiedeln und kann keinesfalls als bloße Verlängerung oder Ausweitung natürlicher Seinsvollzüge begriffen werden. Es ist, wie die *Summa Theologiae* sagt, „transzendent“ zu allem menschlichen Vermögen. Was die Kreatur von sich aus als Grundlage der Aufnahme in die göttliche Person mitbringt, ist nach Thomas im SK einzig die „potentia oboedientiae“, das reine Zur-Verfügung-Stehen für göttliches Einwirken, das, wie das angeschlossene Beispiel vom Holz belegt, das durch Gottes Wirken zum Kalb werden kann, kaum mehr impliziert als das Substrat reiner Materialität als Anknüpfungspunkt für eine Tat der göttlichen Allmacht. Diese Interpretation wird dadurch unterstrichen, daß Thomas im Anschluß ausdrücklich konstatiert, Gott könne von seiner absolut gefaßten Macht her durchaus jedes beliebige Geschöpf annehmen. An dieser These wird sich auch in der *S.Th.* nichts geändert haben.[10] Damit ist erneut sehr grundsätzlich festgestellt, daß nicht die Anthropologie ursprünglicher und exklusiver Verständniskontext der Inkarnationserörterung sein kann, sondern daß – wenigstens in metaphysischer Hinsicht – Freiheit und Vollmacht des unendlichen Gottes gegenüber dem endlichen Geschöpf den Ausgangspunkt aller diesbezüglichen theologischen Denkversuche darstellen müssen.

Doch liegen selbstverständlich nicht abstrakte Spekulationen über die „potentia absoluta“ Gottes in der Absicht des Aquinaten, sondern die theologische Reflexion des heilsgeschichtlich realen Faktums, der „de potentia ordinata“ vollzogenen Inkarnation aus dem Blickwinkel der angenommenen geschaffenen Wesenheit. Daß es sich in dieser Betrachtungsweise als für Gott „angemessen“ erweist, gerade eine menschliche Natur angenommen zu haben, versucht Thomas im SK durch drei Argumente verständlich zu machen.

Erstens weist er auf die besondere Ähnlichkeit der Menschennatur mit der göttlichen hin, die sie vor allen vernunftlosen Geschöpfen auszeichnet. Der Mensch ist ausdrücklich nach dem Abbild Gottes geschaffen, was sich in seiner Geistnatur („mens“) ausdrückt; seine so begründete „Bildähnlichkeit“ mit dem Schöpfer unterscheidet sich grundlegend von der bloßen

„Spurähnlichkeit“, die sich auch in den vernunftlosen Kreaturen findet.[11] Die Unterscheidung zu den Engeln wird hier zunächst ausgeklammert. Dieses erste Argument, der Verweis auf die personale Würde und Gottebenbildlichkeit des Menschen als Auszeichnung vor allen unvernünftigen Geschöpfen, findet sich durchgängig und terminologisch vergleichbar dargelegt bei vielen Autoren der Zeit, die über die Eignung der menschlichen Natur für die hypostatische Union nachdenken.[12]

Zweitens sieht Thomas im SK den Menschen mit Blick auf das Ziel des Einungsvorgangs, nämlich die aufnehmende göttliche Person, gegenüber den übrigen Geschöpfen ausgezeichnet. Während die Abgrenzung von den vernunftlosen Dingen aus aus dieser Perspektive leicht fällt, sofern Vernünftigkeit Teil der üblichen boethianischen Persondefinition ist, kann im Vergleich zu den Engeln das Vorhandensein von Personalität als solcher kein Unterscheidungskriterium sein. So erweitert Thomas die Analogie in ihre trinitarische Dimension hinein, indem er argumentiert, das Personsein eines Menschen, das sich stets durch einen individuell eigenen Ursprung „ab alio“ auszeichnet, stehe zur Person des göttlichen Sohnes, die ebenfalls in einer „relatio originis“ gründet, näher als das Personsein eines Engels, welches stets unmittelbar durch göttliche Schöpfung gesetzt und somit von der Personalität anderer Engel dem Ursprung nach nicht unterscheidbar ist.[13] Dieses Argument spielt bei den unmittelbaren Vorgängern und Zeitgenossen des Aquinaten, in der *Summa Halensis*,[14] bei Bonaventura[15] oder bei Albert,[16] durchgängig eine große Rolle: Wenn der Mensch schon nicht den Grad der Einfachheit des Wesens vorweisen kann, den der Engel besitzt und hinsichtlich dessen der reine Geist Gott ähnlicher ist als der Mensch, kann im Menschen dafür eine intensivere „imago trinitatis“ gefunden werden, wenn man den Vergleich auf die Hervorgänge (als Formalkonstitutivum der Trinität) bezieht.

Drittens schließlich ist für den Aquinaten im SK die Annahme einer Menschennatur auch aus der Zielperspektive Gottes angemessener als jede mögliche Alternative. Die kontroverse Frage nach der inhaltlichen Bestimmung dieses Zieles in einer eher schöpfungsontologischen Hinsicht (Inkarnation als letzte „perfectio universi“) oder aber streng soteriologisch („liberatio a peccato“ als eigentliches Ziel) wird vom jungen Aquinaten spürbar offengehalten. Entweder, so lautet die vorgetragene Alternative, wird in der Einung von Gott und Mensch der Abschluß des ganzen „Schöpfungskreises“ gefunden und in Verbindung mit dem alten Motiv, wonach der Mensch als ein alle Naturen einender „Mikrokosmos“ existiert, die gottmenschliche Einung zu einem die gesamte Schöpfung erfassenden

Geschehen erklärt; oder aber die ausschließliche Eignung des Menschen für die hypostatische Union findet soteriologisch ihre Erklärung dadurch, daß allein der Mensch im Unterschied zur vernunftlosen Natur einerseits und zu den Engeln andererseits in der Weise Sünder war, daß ihm durch die Initiative Gottes geholfen werden mußte und konnte.

In der *Summa contra Gentiles*, für das vierte Buch bereits ganz in Thomas' Zeit zu Orvieto entstanden (1264/65), wird die Argumentation nur noch in Richtung des ersten und dritten der im SK dargelegten Gedanken entfaltet:[17] Die besondere Würde der rationalen Kreatur, hier fokussiert auf die Fähigkeit zur Selbstbestimmung („per se agere"), läßt sie allein für eine Einung mit Gott als geeignet erscheinen. Die unvernünftigen Geschöpfe nämlich können von Gott auch als bloße Instrumente bewegt werden, falls er durch sie etwas bewirken will, so daß eine personale Einung als schlechthin überflüssig erscheint. Auffällig ist, daß die ausdrückliche Inbeziehungsetzung von personalem Ursprung des Menschen und dem Hervorgang der göttlichen Personen, also die besondere trinitarische Prägung, wie sie im zweiten Argument des SK zur Unterscheidung von Mensch und Engel gedient hatte, in der *S.c.G.* nicht mehr aufgegriffen wird. Der Grund dafür könnte darin liegen, daß der Vergleich der geschöpflichen mit der göttlichen „generatio", versteht man letztere von ihrem Zielbegriff der jede kreatürlich-temporale Implikation ausschließenden „subsistenten Relation" her, dem Aquinaten mittlerweile zu unvollkommen und deswegen problematisch erschien. Thomas, so wird man festhalten müssen, tritt hier in merkliche Distanz zu einem allgemein geschätzten Element „trinitarischer Anthropologie".

Daran ändert sich auch in der knappen Erörterung der *S.Th.* zum unserem Thema nichts. Der Aquinate erreicht hier eine weitere Verdichtung und Präzisierung seiner Argumentation. Die „Kongruenz" der menschlichen Natur für die Einung wird – im Prinzip ähnlich wie in der *S.c.G.* - einerseits „secundum dignitatem" erklärt, nach der besonderen ontischen Schöpfungswürde des Menschen. Allerdings wird diese jetzt vor allem im Vermögen gefunden, durch die geistige Tätigkeit, erkennend und liebend, „irgendwie" das göttliche Wort „erreichen" zu können, „gottfähig" („capax Dei") zu sein. Erst in der Antwort auf einen Einwand des Artikels erfolgt der Rückbezug auf den traditionellen Begriff des „Gottebenbildlichkeit".[18] Es ist die Geöffnetheit des Menschen auf die geistige Vereinigung mit Gott, die ihn im Unterschied zu allen vernunftlosen Kreaturen für die Einung empfiehlt, wobei diese personale Einung gegenüber der bloßen intellektiven Gotteserkenntnis ausdrücklich noch einmal wie das „Größere" gegenüber dem „Geringeren" unterschieden wird.[19] Daß dabei die Grundaussagen des

Aquinaten zur Reichweite der natürlichen Gotteserkenntnis, wie sie schon in den Anfangsquästionen der Iª Pars entwickelt werden, zu berücksichtigen sind, liegt auf der Hand. Dennoch scheint die *Summa* die „aktive" Eignung des Menschen aus seinem Geistvollzug im Vergleich zum Sentenzenwerk etwas stärker zu gewichten. Zu fragen ist außerdem, warum Thomas nun anders als in der *S.c.G.* die Befähigung der geistigen Kreatur vor allem in der Intellektualität und nicht mehr in der Fähigkeit zur Selbstbestimmung ausmacht. Zwei Gründe legen sich nahe: Erstens hat Thomas in der *Summa* endgültig den Gedanken der Menschheit Jesu als Instrument der Gottheit als christologische Zentralkategorie entdeckt.[20] Auf diesem Hintergrund erscheint es eher unpassend, gerade das „per se agere" zum Eignungskriterium für die aufzunehmende Natur zu erklären. Zweitens läßt sich in der *Summa* erkennen, wie Thomas nun die Gottesschau als letztes übernatürliches Ziel des Menschen noch tiefer und klarer als früher erfaßt hat,[21] so ist es nur konsequent, den Menschen hier ganz von der Befähigung zu diesem Ziel zu definieren.

Das zweite Kriterium, das eine geschöpfliche Natur für die hypostatische Union geeignet macht, möchte Thomas in der Darstellung der theologischen Summe „secundum necessitatem" gewinnen, also ausgehend von der Einsicht in die Erlösungsnotwendigkeit. Sie markiert vor allem den Unterschied des Menschen zum Engel, der einer Erlösung nicht fähig ist. Hier wird deutlich, daß Thomas sich in der Frage nach dem „finis incarnationis" nun noch stärker als in SK und *S.c.G.* auf eine strikt soteriologische Begründung festlegt.[22] Thomas greift in der theologischen Summe zu unserer Problematik all jene weitläufigen schöpfungsontologischen Erwägungen nicht mehr auf, die um den Gedanken vom Menschen als Mikrokosmos und als möglichst vollkommenem Repräsentanten der göttlichen Schöpfungsexemplarizität kreisen. Gerade mit ihrer Hilfe hatten andere Theologen der Zeit, allen voran die Franziskaner (*Summa Halensis*,[23] weniger extrem Bonaventura)[24], aber auch Albert,[25] die Eignung der menschlichen Natur für die Union begründet, um in dieser eine „Erhebung" und Vollendung des gesamten Schöpfungswerkes auszumachen. Daß in der veränderten Akzentsetzung des Aquinaten implizit auch die Distanzierung von der bei den Franziskanern beliebten Idee einer absoluten Prädestination Christi verstärkt ist, liegt auf der Hand.

Ergänzend sei darauf hingewiesen, daß der Argumentationskern der *S.Th.* mit der Unterscheidung „secundum dignitatem" – „secundum necessitatem" bereits bis in die Einzelerläuterung hinein identisch im thomanischen Hebräerkommentar zu finden ist.[26] Sofern die Textversion zuverläs-

sig und die übliche Datierung der Reportation in die römischen Jahre des Aquinaten[27] korrekt ist, hätte Thomas die Transformation seines Gedankens gegenüber dem SK bereits einige Jahre vor Abfassung der III[a] Pars abgeschlossen.

(b) Im Ausgang von diesen prinzipiellen Feststellungen zur alleinigen „Assumptibilität" der menschlichen Natur gegenüber allen möglichen Alternativen ist die Richtung gewiesen, in die Thomas gehen muß, wenn er wie alle Scholastiker der Zeit den Aspekt der negativen Abgrenzung in der vorliegenden Problematik vertiefend aufgreift und im einzelnen fragt, warum der göttliche Sohn weder die vernunftlosen Kreaturen noch einen Engel noch das gesamte Universum in die Einheit seiner Person aufgenommen hat. Vor allem der Blick auf den Engel, durch die bereits zitierte Schriftstelle *Hebr* 2, 16 ausdrücklich nahegelegt, fehlt in keiner der greifbaren Erörterungen zum Thema im Werk des Aquinaten.

Aus der Sicht des modernen Interpreten interessiert besonders, wie Thomas in diesem Zusammenhang das Fehlen bzw. Vorhandensein von „Personalität" in einer geschaffenen Natur für deren mögliche Einung mit Gott einschätzt.

Daß die vernunftlosen Geschöpfe nicht Personen sind, ist nach der Einschätzung des SK, die so in der *S.Th.* nicht ausdrücklich wiederholt wird, kein Argument für die absolute Unmöglichkeit ihrer Annahme durch Gott.[28] Denn in der Einung selbst, so wird im Blick auf die menschliche Natur Christi deutlich, kann eigene geschöpfliche Personalität gar nicht vorkommen. Nimmt man aber die fragliche Wesenheit in ihrer natürlichen Existenzgestalt, unabhängig von der „unio", als Ausgangspunkt der Betrachtung, so reicht es nach Thomas, wenn sie als Hypostase bzw. Suppositum existiert. Notwendige Voraussetzung für ein Ding, um („de potentia absoluta") in die hypostatische Union mit Gott aufgenommen zu werden, ist nach Thomas demnach ein individueller Selbstand, eine Subsistenz, die aber nicht notwendigerweise personal sein muß. In umgekehrter Weise stellt sich die Frage mit Blick auf den Engel. Er ist, wie Thomas schon in den Lombardussentenzen lesen konnte,[29] vom ersten Augenblick seines Daseins an in seiner Personalität vollkommen, da er nicht wie der Mensch durch Zeugung entsteht. Ebensowenig verläuft seine Heranbildung wie die des Menschen in einem schrittweisen Wachstumsprozeß, in dem nach aristotelisch-scholastischer Auffassung die Geistseele als Prinzip der Personalität erst an einem bestimmten Punkt der organischen Disposition von Gott eingeschaffen wird und frühere, vorpersonale Seelenformen, die bloß „potentielle Personalität" begründen, vollen-

dend ablöst.[30] So hat es den Anschein, als müßte die Annahme eines Engels durch Gott notwendigerweise mit der bewußten Zerstörung der Personalität als einer unbestreitbaren „Vollkommenheit“ des Geschöpfes einhergehen, was für Gott unangemessen wäre. Diesen Gedanke hatte schon Albert zustimmend referiert.[31] Thomas greift ihn bei seiner Sentenzenerklärung im Sinne eines Kongruenzarguments gegen die „assumptio angelicae naturae“ bejahend auf und erklärt die Unterscheidbarkeit von potentieller und aktueller Personalität in einer Kreatur zur Vorbedingung für ihre mögliche Assumptibilität. Während in der *S.c.G.* das Argument in etwas modifizierter Form noch anklingt (im Menschen sind Natur und Person trennbar, im Engel nicht)[32], wird die These vom Aquinaten in der *S.Th.* offensichtlich revidiert. Thomas referiert auch hier in einer Antwort auf einen Einwand die Meinung „einiger“, wonach ein Engel nicht der göttlichen Natur geeint werden könne, „weil er von Beginn seiner Erschaffung an in seinem Personsein vollkommen ist“ und die Einung Zerstörung der „personalitas“ bedeuten müßte, was der göttlichen Güte nicht angemessen sein kann.[33] Doch während der Einwand somit ziemlich exakt in derselben Weise vorgetragen wird wie zuvor im SK, fällt die Stellungnahme des Aquinaten unterschiedlich aus. Thomas möchte keine grundsätzliche Unangemessenheit mehr in der Möglichkeit erblicken, den Engel in die göttliche Personeinheit aufzunehmen, da die Einung mit der Erschaffung der Engelnatur zusammenfallen könnte. Dann aber müßte keine Zerstörung bereits vorhandener Personalität erfolgen, sondern die natürlicherweise gegebene Vollkommenheitsgestalt der Natur würde auf übernatürliche Weise durch die zweifellos größere Vollkommenheit der göttlichen Subsistenz substituiert. Die Parallele zur Menschwerdung ist offensichtlich, denn auch die Menschheit Jesu ist ja als nicht aus sich subsistierende nicht bloß angenommen, sondern bereits erschaffen worden. Nach diesem nun von Thomas eingenommenen Standpunkt stellt sich die Frage nach der ontologischen Veränderung der geschaffenen Substanz in der Einung, die vor allem durch das Fehlen eigener Personalität im Geschöpf induziert ist, für die Natur des Engels nicht grundsätzlich anders als für die Natur des Menschen: Problematisch wäre es tatsächlich, eine bereits bestehende kreatürliche Personalität für die „unio“ zu destruieren – was im übrigen eine klare Abgrenzung gegen alle Varianten des Adoptianismus darstellt. Wo aber diese Schwierigkeit durch den Zusammenfall von Erschaffung und Einung der Kreatur vermieden werden kann, spielt die Differenz der natürlichen Hervorbringung im Vergleich von Engel und Mensch für die Frage der Assumptibilität keine Rolle. Als Ergebnis der ganzen Überlegung steht fest, daß der Verweis auf die

Unmöglichkeit einer Erlösung des einmal gefallenen Engels, die mit der Unveränderlichkeit seines Entschlusses zusammenhängt[34] und bei den Zeitgenossen des Aquinaten in der Erörterung der vorliegenden Frage bestenfalls gestreift wird, in der *S.Th.* zum einzigen[35] und entscheidenden Argument dafür wird, daß Christus eher Mensch als Engel geworden ist. Auch aus dieser Perspektive wird noch einmal sichtbar, wie konsequent die *Summa* alles Nachdenken über die Inkarnation vom soteriologischen Fundament her unternimmt. Und deutlich wird ebenfalls, daß die Aufnahme einer Kreatur in die Einheit mit Gott für diese niemals Schaden und Nachteil sein kann, selbst wenn ihre natürlicherweise zu entwickelnde eigene Personalität zugunsten des Subsistierens im göttlichen Wort nicht zur Ausbildung kommt. Kein Geistwesen ist nach Thomas etwas derart „Autonomes", in seinem Selbstand Abgschlossenes, daß es seiner Würde widerspräche, in seiner individuellen Substanz von Gott angenommen zu werden. Im Gegenteil gilt nach Thomas: „Es bedeutet für etwas eine größere Würde, in einem im Vergleich zu ihm selbst Würdigeren zu existieren als durch sich selbst zu existieren. Und daher kommt es, daß die menschliche Natur in Christus würdiger ist als in uns, da sie in uns, gleichsam durch sich selbst existierend, eigene Personalität besitzt, in Christus aber in der Person des Wortes existiert".[36] Es bleibt der gegenwärtigen Theologie vorbehalten, menschliche Personalität von einer transzendentalen, subjektphilosophischen Position aus gegen die Enhypostasielehre und das christologische Zwei-Naturen-Denken im Sinne des Konzils von Chalcedon auszuspielen.[37]

Zu erläutern ist für Thomas schließlich noch die Frage, ob die Annahme des Universums in seiner Gesamtheit durch Gott, also eine Art Pantheismus im streng übernatürlichen Sinn, theologisch denkmöglich wäre. Thomas stellt im SK klar, daß ein Problem sich überhaupt nur ergibt, wenn man die Annahme des Universums tatsächlich „ratione sui", nicht aber „ratione partis" begreift. Die Lösung stellt eine schlichte Anwendung der zuvor erzielten Ergebnisse auf die jetzige Fragestellung dar: Eine Annahme des Universums als eines solchen scheidet aus, weil einige seiner Teile, wie erwiesen, nicht aufnahmewürdig sind. Thomas lehnt es also ab, das Universum wie eine schlechthin einfache Größe zu betrachten. Es ist, wie es später in der theologischen *Summa* mit unveränderter Aussageabsicht heißt,[38] eine Einheit durch die bestimmte Position und Anordnung der (an sich getrennt bleibenden) Teile. Deren je besondere Annehmbarkeit durch Gott bleibt darum Voraussetzung für eine mögliche „assumptio universi". Da eine positive Antwort für alle Teile nicht gegeben werden kann, behält die Beschränkung auf den Menschen ihre Gültigkeit. Nennenswerte sachli-

che Differenzen zu den übrigen Scholastikern gibt es im Hinblick auf die prinzipielle Beantwortung der Frage durch Thomas nicht. Deutlich fällt jedoch sein Bestreben auf, die Konstruktion einer allzu „starken" metaphysischen Begründung zu vermeiden, wie sie etwa die *Summa Halensis* vorgelegt hatte. Dort lautete die These, die einfache Erstursache könne sich keiner Wirkung einen, die den Charakter der Vielheit an sich trägt, und sie habe darum nur eine solche geschaffene Natur angenommen, in der das Universum wenigstens exemplarisch zur Einheit gebracht ist.[39] Einen derartig apodiktisch formulierten und dazu massiv neuplatonisch gefärbten ordnungsmetaphysischen Gedanken dürfte Thomas im streng philosophischen Sinne, also mit Blick auf die „potentia absoluta" Gottes, kaum für überzeugend gehalten haben. Darum verläßt seine Argumentation auch in dieser Frage nicht den Rahmen der nicht bloß ontologisch, sondern stets auch soteriologisch geleiteten Konvenienzbegründung.

(3) Versuchen wir, am Ende unserer Ausführungen noch einmal den Bogen zu den Eingangsbemerkungen über die transzendentaltheologischen Denkbewegungen der Gegenwart zu schlagen und ihnen gegenüber das besondere Grundanliegen thomanischer Theologie herauszustellen, wie es uns anhand der scholastischen Frage nach einer Eignung der menschlichen Natur für die hypostatische Union greifbar geworden ist.

Sowohl (im Blick auf Gott) die Unterscheidung von „potentia absoluta" und „potentia ordinata" bei theologischen Aussagen über die Möglichkeiten seiner Einung mit einer geschaffenen Natur wie auch (im Blick auf die Kreatur) die klare Abgrenzung des Inkarnationsgeheimnisses von allen Erfüllungsgestalten natürlich-menschlichen Wesensvollzuges machen klar, daß Thomas die Frage nach der Assumptibilität des Menschen nicht vorrangig im Sinne einer anthropologischen Basisreflexion versteht, nach deren Durchführung erst ein vor der autonomen Vernunft gerechtfertigter Begriff von Inkarnation formuliert werden könnte. Die entschiedene Theozentrik des Aquinaten, das Denken von den Möglichkeiten Gottes und nicht denen des Geschöpfes her, spiegelt sich wider in der Vorsicht und Bescheidenheit, mit der die anthropologische Rückübersetzung des Inkarnationsgeschehens unternommen wird. Die Ein-Einung einer geschaffenen Natur in eine göttliche Person ist im strengen Sinne allein Option Gottes und niemals der Kreatur, die als solche, als endliche Wesenheit, eine hypostatische Union weder nahelegt noch unmöglich macht. Nur weil der Glaube sie als *geschehene* Wirklichkeit aussagt, nämlich konkret als Inkarnation des Sohnes im *Menschen* Jesus von Nazareth, sieht sich die theologische Vernunft aufgerufen, nach Gründen zu fragen,

die ebendieses Handeln Gottes auch aus der Sicht des Menschen verstehbar machen. Der Blick auf den menschgewordenen Gottessohn läßt dann den Menschen erkennen, was er ist und was er durch die Gnade Gottes zu werden vermag. Beides fällt keineswegs zusammen. Denn der anthropologisch erfaßbare Ausgangspunkt der Inkarnation, so ist Thomas überzeugt, ist gerade nicht ein reines „Können" des Menschen, sondern es ist das zugleich als apriorisch-naturhaftes und als geschichtlich-bedingtes reale Menschsein, in seiner Würde *und* in seiner Ohnmacht. Thomas hätte hier eine Formulierung seines Lehrers Albert aufgreifen können, der sagt, zur Assumptibilität eines Vernunftwesens in der hypostatischen Union sei „etwas von Seiten seiner Natur und etwas von Seiten seines Standes" (sc. in heilsgeschichtlicher Perspektive) erforderlich.[40]

In der Explikation dieser zweistufigen Erfordernis unterstreicht Thomas einerseits durchaus den positiven Anknüpfungspunkt in der menschlichen Natur für das Wunder der Menschwerdung. Er besteht in der Geöffnetheit des Geistwesens Mensch im Erkennen, seiner Hinneigung zur Wahrheit und seiner Sehnsucht nach Glück, die letztlich Ausrichtung auf Gott und Sehnsucht nach der Schau seines Wesens sind. Daß Gott freilich diese „gottfähige" Natur des Menschen sich selbst hypostatisch einen wollte, sprengt jede anthropologische Reflexion. Damit ist einer Christologie „von unten", auch der transzendentalen, ihre Grenze gesetzt. Natur und Gnade, so macht die inkarnationstheologische Reflexion auf die „dignitas humana" deutlich, sind nicht so voneinander getrennt, daß die übernatürliche Vollendung wie ein fremdes Stockwerk auf den in sich geschlossenen natürlichen Sockel gemauert würde. Sie sind aber auch nicht so notwendig ineinander verschränkt, daß die geschichtliche Heilstat zum apriorischen Implikat der anthropologischen Basis würde. Vielmehr ist, im Bild gesprochen, die Natur des Menschen eine nach oben offene Form. Sie läßt jederzeit erkennen, daß sie als solche unvollkommen ist und zur Erfüllung ihres „Geöffnetseins" einer Ergänzung bedarf, die sie selbst nicht bereitzustellen vermag. Ob diese Vollendung jemals erfolgt und wie ihre Gestalt tatsächlich aussieht, zeigt eine offene Form nicht mehr an. Das wird erst dann erkennbar, wenn und sofern die geschenkte Erfüllung tatsächlich Wirklichkeit geworden ist. Dies ist allein in einer freien heilsgeschichtlichen Initiative Gottes möglich. So und nicht anders ist nach Thomas die Menschwerdung Gottes Vollendung der menschlichen Natur.

Neben der in der Schöpfung gründenden menschlichen Würde, die in der Inkarnation noch wunderbarer erhöht wird, enthüllt die Menschwerdung aber noch ein Zweites: die menschliche Bedürftigkeit, die aus der Sünde

erwächst. Nach Thomas ist die Erlösung des Sünders der einzig sichere Grund, den wir aus der Offenbarung für die Inkarnation ausmachen können.[41] Es ist das Paradox der „felix culpa", auf das der Theologe am Ende stößt, wenn er die anthropologischen Voraussetzungen der Inkarnation ergründen will: Die Schuldverfallenheit macht den Menschen in der unergründlichen Logik Gottes „geeignet" für die hypostatische Union. Hier wird vollends deutlich, daß das Verstehen der Inkarnation nach Thomas niemals eine bruchlose Verlängerung anthropologischen Wissens darstellen kann. Denn Sünde ist kein Wesensmerkmal des Menschen. Sie ist nach Lehre der Hl. Schrift durch eine Tat der Freiheit, also in historischer Kontingenz in die Geschichte eingetreten, konkret und individuell. Darum kann sie wie jedes historische Faktum durch eine apriorisch-transzendentale Reflexion niemals adäquat erfaßt werden. Gleiches gilt analog für den Heilswillen Gottes, seinen die geschichtliche Tat des Menschen berücksichtigenden Erlösungsratschluß. Die kontingenten Tatsachen von Sünde und Erlösung kennzeichnen für den Aquinaten die Grenze, die eine theologische Behandlung der Assumptibilitätsfrage nicht mehr zu überschreiten vermag. Wie die menschliche Freiheit zur Sünde in ihrer grundlosen Ablehnung Gottes sich letztlich dem anthropologischen Verstehen im wissenschaftlichen Sinne entzieht, so die göttliche Freiheit zur Erlösung in ihrer grundlosen Liebe zur Kreatur dem Begreifen des Theologen. Theologisches Denken bleibt deswegen an den entscheidenden Stellen der Begegnung mit Gottes Heilshandeln Nach-Denken, Versuch einer Ergründung seiner unverdienten Liebe zu den verlorenen Geschöpfen, die sich niemals durch unseren Intellekt als begrifflich-theologisches Systemelement fixieren läßt. Das Gegenstück zur streng transzendentalen Deduktion ist darum im thomanischen Denken das tastende Konvenienzargument.[42] Es wird zum Kennzeichen seines „sapientialen" Stils von Theologie, der in der Lehre über Christus vielleicht besser als irgendwo sonst im dogmatischen Systementwurf zur Entfaltung gelangt.

[1] Vgl. als Erstinformation (Lit.): N. Hinske, *Art. Transzendental*; Trl. Philosophie V.: HWPh 10 (Basel 1998) pp. 1376-1387.

[2] K. Rahner, *Art. Transzendentaltheologie*: Herders theol. Taschenlexikon, Bd. 7 (Frb. 1973) pp. 324-329, hier: p. 326 ff.

[3] Vgl. vor allem: H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie* (Regensburg ^{3}2000) pp. 33-210.

[4] K. Rahner, *Art. Transzendentaltheologie*, p. 324.

[5] Im deutschsprachigen Raum wird diese Kritik derzeit besonders stark in der Schule des Münsteraner Dogmatikers Th. Pröpper vorgebracht; vgl. etwa ders., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte* (München [3]1991) pp. 123-137; pp. 269-273; weiterführend: G. Essen, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie* = ratio fidei 5 (Regensburg 2001) bes. 68-85; pp. 118-121.

[6] Als wichtigste Studien, die das Gesamt der thomanischen Inkarnationstheologie und auch unser spezielles Thema darstellen, dürfen derzeit zwei französische Arbeiten gelten: E.-H. Wéber, *Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin* = Collection "Jésus et Jésus-Christ" 35 (Paris 1988); J.-P. Torrell, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*. Bd. 1 = Collection "Jésus et Jésus-Christ" 78 (Paris 1999). Vgl. daneben zu unserer Fragestellung auch: B. Mondin, *La cristologia di San Tommaso d'Aquino. Origine, dottrine principali, attualità* (Città del Vaticano 1997) p. 119 f.; F. Ruello, *La christologie de Thomas d'Aquin* = Théologie historique 76 (Paris 1987) pp. 65-68.

[7] Vgl. Thomas, 3 *Sent*., d. 2, q. 1, a. 1; *S.c.G.,* IV, 55, n. 5-6; *S.Th.,* III, q. 4, a. 1.

[8] Vgl. Thomas, *Ad Hebr.,* c. 2, l. 4.

[9] Vgl. Thomas, 3 *Sent*., d. 2, q. 1, a. 1 sol.

[10] Vgl. Thomas, *S.Th.,* III, 4, 1 ad 1.

[11] Vgl. zu dieser Unterscheidung bei Thomas und seinen Zeitgenossen K. Krämer, *Imago Trinitatis. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Theologie des Thomas von Aquin* = FthSt 164 (Freiburg 2000) pp. 38-136.

[12] Vgl. etwa Bonaventura, 3 *Sent*., d. 2, a. 1, q. 1 c.; Albert, 3 *Sent*., d. 2, a. 1 c. (ed. Borgnet, t. XXVIII, 22b).

[13] Der Gedanke wird wiederholt in 3 *Sent*., d. 2, q. 1, a. 1 sol. 2 ad 1.

[14] Vgl. *Summa Halensis*, l. 3, n. 16 (sol./ ad 1) (ed. Quaracchi, Grottaferrata 1948, p. 34).

[15] Vgl. Bonaventura, 3 *Sent*., d. 2, a. 1, q. 2 c., wo das Argument an der Spitze der Begründung steht.

[16] Vgl. Albert, *De Incarnatione*, tr. 3, q. 2, a. 1, sol. (1) (ed. Coloniensis, t. 26, 196, ZZ. 63-72).

[17] Vgl. Thomas, *S.c.G.*, IV, 55, n. 5.

[18] Vgl. Thomas, *S.Th.*, III, 4, 1 ad 2.

[19] Vgl. ebd.

[20] Belege und Literaturverweise: Th. Marschler, *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin* = BGPhMA 64 (Münster 2003) I, pp. 169-184.

[21] Man denke nur an die Ausführungen zum Wesen der Glückseligkeit zu Beginn der I-II.

[22] Vgl. auch *S.Th.*, III, 1, 3.

[23] Vgl. *Summa Halensis*, l. 3, n. 16 (ed. Quaracchi, p. 34 ff.).

[24] Vgl. Bonaventura, 3 *Sent*., d. 2, a. 1, q. 2 sol. (*secunda et tertia ratio*). Allerdings fehlen bei Bonaventura auch soteriologische Erwägungen nicht und werden sogar den schöpfungsontologischen Argumenten sachlich vorgeordnet, was einen deutlichen Fortschritt gegenüber der *Summa Halensis* darstellt.

[25] Vgl. Albert, 3 *Sent*., d. 2, a. 1 ad 3 (ed. Borgnet, t. XXVIII, 23a).

[26] Vgl. Thomas, *Super Hebr.*, c. 2, l. 4.

[27] Vgl. J.-P. Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin* (Freiburg 1995) pp. 263-270.

[28] Vgl. 3 *Sent*., d. 2, q. 1, a. 1, sol. 1 c.

[29] Vgl. Petrus Lombardus, *Sententiae*, l. 2, dist. 3, c. 1, n. 2 (Grottaferrata 1971) p. 341: Zu den Attributen, die dem Engel "in intitio subsistentiae suae" zukommen, gehört die "distinctio personalis".

[30] Vgl. L. Miungi, *Fundamental aspects of human generation in St. Thomas Aquinas* (Roma, Pont. Univ. Sanctae Crucis, Diss., 1999).

[31] Vgl. Albert, *De Incarnatione*, tr. 3, q. 2, a. 1, ag. 2 "contra" (ed. Coloniensis, t. 26, 196, Z. 36-40); Albert, 3 *Sent.*, d. 2, a. 2 (ed. Borgnet, t. XXVIII, 23b-24a).

[32] Vgl. *S.c.G.*, 4, 55, n. 6.

[33] *S.Th.*, III, 4, 1 ad 3.

[34] Vgl. dazu *S.Th.*, I, 64, 2. Vgl. auch *S.c.G.*, IV, 55, n. 6.

[35] Ein weiterer, in der *S.c.G.* gegenüber dem SK neuer Gedanke wird in der *Summa* ebenfalls nicht mehr aufgegriffen: Darnach hat Gott der "assumptio hominis" auch deswegen den Vorzug gegeben, weil der Engel im Erkennen Gott näher steht und darum allein "intelligibiliter" von der göttlichen Wahrheit unterrichtet werden konnte; dem auf Sinnliches angewiesenen Menschen entsprach demgegenüber eher die Inkarnation (*S.c.G.*, IV, 55, n. 6).

[36] *S.Th.*, III, 2, 2 ad 2: "Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quasi per se existens, propriam personalitatem habet, in Christus autem existit in persona Verbi".

[37] Vgl. Essen, *Die Freiheit Jesu*, pp. 192-198 u. ö., vor allem mit Berufung auf die Christologie W. Pannenbergs.

[38] Vgl. *S.Th.*, III, 4, 1 ad 4.

[39] Vgl. *Summa Halensis*, l. 3, n. 17 sol. (ed. Quaracchi, p. 37).

[40] Vgl. Albert, 3 *Sent*., d. 2, a. 2 ad 1 (ed. Borgnet, t. XXVIII, 24a: "… quiddam exigitur ex parte naturae, et quiddam ex parte status").

[41] Auf die immense Bedeutung dieser Grundaussage für den Gesamtentwurf der thomanischen Christologie kann hier nicht weiter eingegangen werden; vgl. die Hinweise bei Th. Marschler, "Das Hohepriestertum Jesu Christi nach dem hl. Thomas von Aquin": *Doctor Angelicus* 3 (2003) pp. 143-163.

[42] Vgl. dazu die wertvolle Studie von G. Narcisse, *Les raisons de dieu. Argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar* (Fribourg 1997).

LA NOCIÓN DE BENEVOLENCIA EN ROBERT SPAEMANN

MISERICÓRDIA ANGLÈS CERVELLÓ

This paper presents a reappraisal of a Thomistic notion of benevolence according to the Ethics of R. Spaeman. He considers the differences between altruism, solidarity, and benevolence mainly in the following ethical theories: Hedonism, Consequentialism, and Discourse Ethics. Spaeman shows the significance of an *ordo amoris* to deal with our present moral problems.

1. *Introducción*

En la ética moderna y contemporánea la noción de altruismo ha devenido central. Aunque también hay partidarios del egoísmo ético, se constata la preponderancia de lo que se ha llamado el *self-other model*, un modelo para el que la medida del valor moral de una acción humana sería que no tuviera rastro alguno de interés egoísta.[1] En la obra *Glück und Wohlwollen*[2] (*Felicidad y Benevolencia*), Robert Spaemann nos propone una noción más compleja y profunda del altruismo. Más que de altruismo o solidaridad nos habla de benevolencia, pues con esta denominación pone de manifiesto su punto de partida teleologista, propio de una ética de raíz aristotélica enriquecida por la filosofía cristiana, en especial de la de santo Tomás de Aquino y San Agustín. Tanto *altruismo* (palabra introducida por A. Comte) como *solidaridad* son palabras propias de la modernidad. Connotaciones muy distintas tienen expresiones anteriores que son parcialmente sinónimas: amor de amistad (philía), amor de caridad (ágape), compasión, simpatía y, benevolencia.

Aunque Spaemann manifiesta que no piensa decir nada radicalmente nuevo, su forma de repensar concepciones ya clásicas y centrales en la ética, entrando en diálogo con posiciones contemporáneas y reflexionando acerca de las cuestiones éticas en el momento actual, nos aporta no una ética

nueva, pero si una ética que tiene en cuenta la situación del ser humano contemporáneo. Para ello vuelve sobre las grandes nociones de la ética teleologista aristotélico-tomista, teniendo presente numerosos autores y corrientes de la ética moderna y contemporánea. Con ello hace frente a nuevos retos ya que su forma de repensar lo clásico infunde vitalidad a nociones antiguas. Así, desarrolla y defiende una ética de la felicidad y de la vida lograda, no sólo desde la filosofía aristotélica, sino también desde el cristianismo.

Spaemann, siguiendo a Tomás de Aquino, recalca que la moralidad, la virtud, no son lo prioritario en ética, sino la vida lograda. La moralidad no es un fin en sí misma, su valor está en ser el medio de la vida lograda. Utilizando una frase de la Ciudad de Dios de san Agustín (las virtudes son "testigos de nuestra desventura")[3] muestra este carácter de falta de completud de la virtud. Por otra parte, haciendo una lectura del capítulo 48 del tercer libro de la *Summa contra gentiles*, en la que santo Tomás defiende que la felicidad última del hombre no está en esta vida, Spaemann distingue entre la "felicidad absoluta" y la "felicidad *modo humano*".[4] La limitación propia del modo humano, no obstante ser una limitación, por ello mismo supone la apertura al "modus divinus" que nos permite ir más allá de la muerte. Así, no se puede realizar de forma perfecta la felicidad terrena, ésta precisa de la esperanza y de la paciencia, que permiten situar la felicidad en un horizonte de trascendencia desconocido por los filósofos que tienen como ideal alguna forma de felicidad terrena perfecta.

En cuanto a la relación entre ética y metafísica, es una constante en Spaemann defender su interdependencia. La ética no prescinde de la metafísica, por lo que critica a las posiciones que así lo hacen. Insiste desde distintos ángulos que no es posible una ética sin metafísica.[5] Ahora bien, con ello no mantiene ni que la ética preceda a la metafísica ni que la metafísica preceda a la ética. Spaemann se sitúa en un momento que precede a la separación entre filosofía teorética y práctica: "ontología y ética se constituyen *uno acto* en virtud de la intuición del ser – propio y de los demás – como identidad".[6] Para él ser significa ante todo "Selbstsein" (traducido en la versión española como identidad).

2. *La benevolencia*

En la definición de benevolencia de Spaemann laten distintos problemas de fondo. ¿Existe verdadero amor al prójimo o siempre subyace nuestro amor propio? En la modernidad a menudo se ha identificado amor propio con egoísmo y amor benevolente con el que carece de toda motivación inte-

resada. Sin embargo la consideración teleológica de la persona permite una explicación más compleja en la que es posible un querernos bien a nosotros mismos y un querer al otro, pero queriéndolo mal. Que la motivación de un acto sea egoísta no garantiza que ganemos algo con ello, bien al contrario, muchos actos interesados conllevan muchos problemas al egoísta.

Spaemann, partiendo de la filosofía cristiana medieval (aunque cita a menudo la definición de Leibniz de amor como *delectatio in felicitate alterius* en tanto que intento de conciliar la antinomia entre egoísmo y felicidad, haciendo converger un interés originario por los demás con el deseo de alcanzar la felicidad propia), distingue entre *amor concupiscentiae* o deseo y *amor benevolentiae* o benevolencia.

En efecto, el amor al otro que puede parecer desinteresado, sin embargo puede ser una forma de amor de deseo (esto sería fácilmente aceptado por la selfish school, ya que es un desenmascaramiento de un falso desinterés; quizá ni tan siquiera está enmascarado). Más interesante resulta el que no todo amor a sí mismo sea egoísmo, entendiendo ahora egoísmo como "amor de deseo". El ejemplo que pone Spaemann es el de alguien que se niega a hacer algo en contra del dictado de la propia conciencia.[7] No se trata de algo casual el que escoja este ejemplo y no algún acto concreto de quererse bien uno a sí mismo. Su ejemplo es más radical porque no quiere mostrar solamente que el precepto "ama a tu prójimo como a ti mismo" exige que uno se ame antes a sí mismo. Alguien que no conozca la incondicionalidad de su propia conciencia, no conocerá lo incondicional y sagrado, no conocerá su realidad humana.

Por otra parte, el amor al prójimo puede ser el camino al despertar para el propio yo: "el significado de mi vida para el otro se puede convertir en un motivo para tomarme seriamente a mí mismo".[8] Así, denominaciones como altruismo o desinterés, le parecen insuficientes a Spaemann, que prefiere hablar de benevolencia o amor, ya que permiten una explicación teleológica del ser humano. Tampoco identifica egoísmo con instinto y altruismo con racionalidad. En la inclinación meramente instintiva el yo no sólo no ha descubierto al otro, tampoco a sí mismo; está centrado orgánicamente sin reconocer estas distinciones. Éstas aparecen con el despertar de la razón, cuando a la vez se nos hace patente nuestra realidad y la del otro. Se rechaza así que lo instintivo equivalga al conocimiento propio y a la motivación egoísta, mientras que con la razón aparezca el conocimiento del otro y la motivación altruista. La benevolencia comporta: (1) el abandono de la centralidad: el despertar a la razón y la trascendencia volitiva del ser teleológico suponen el abandono de la cen-

tralidad propia de lo instintivo; (2) el otro deviene real para nosotros gracias a que nosotros sabemos que es ser un "ser en sí mismo", después de abandonar la centralidad podemos reconocer en el otro a otro ser en sí mismo. También sabemos ahora que nosotros somos otro para el otro.

Con ello rechaza que la imparcialidad kantiana pueda fundamentar las decisiones éticas. Sí lo hace la benevolencia, el percibir que el otro es real de la misma manera que yo. La exigencia de imparcialidad se fundamenta en la evidencia de la realidad del otro. Esta metafísica no solipsista hace posible la existencia de la ética. Ahora bien, Spaemann plantea un problema: si la ética precisa de esta evidencia metafísica original por la que percibimos al otro como ser real, parece que quien rechace esta hipótesis metafísica podrá defender que es legítimo tratar a alguien como a un objeto. No obstante, "de la posibilidad de dudar de todo no se sigue que sea bueno hacerlo. La necesidad de afirmar la realidad del viviente no es una obligación teórica; su carácter es, más bien, el de una evidencia ética".[9] En el amor al amigo vemos que es imposible amarlo y dudar de su realidad (afirmación ontológica), pero esta imposibilidad es de tipo moral, pues destruiría la amistad. En el caso de las personas que no son amigos el amor de amistad no existe, pero sí el derecho a ser respetado, que también tiene la exigencia ontológica de aceptar al otro como real.

Hemos visto que Spaemann utiliza a menudo la contraposición entre instinto y racionalidad-libertad para desarrollar su teoría de la benevolencia. En el instinto estamos en la centralidad, pero no por ello en este nivel somos más reales para nosotros mismos (más centralidad podría equivaler al máximo nivel de autopercepción de la realidad). Esta centralidad es la del instinto y lo que en él domina es el apego a las inclinaciones. En ella el yo es irreal, en ella somos tan irreales para el otro como irreal es el otro para nosotros.[10] Con el amor de benevolencia se da la autotrascendencia y la trascendencia hacia lo otro, lo instintual no se niega pero deja de ser lo dominante. Ahora aparece la experiencia de la realidad, y lo más real es la persona: "La realidad inequívoca es, empero, la persona. En el amor, el otro deviene para mí tan real como yo lo soy – precisamente es este despertar para mí".[11] Es una constante en el discurso de Spaemann el enlazar la ética y la metafísica, de modo que ni la ética puede existir sin la metafísica ni entiende la metafísica como un mero discurso académico aislado de la dimensión práctica. Que la persona (yo y el otro) es lo más real, aquello de lo que menos podemos negar la realidad, lo convierte en la realidad inequívoca. Lo que es la dimensión ética (respeto incondicionado hacia la persona) en Spaemann tiene un corre-

lato metafísico necesario (la adhesión a la realidad). El respeto a lo humano equivale a la percepción de la realidad. Pero lo metafísico depende a su vez de lo ético, ya que llegamos a adherirnos a lo real gracias a la benevolencia.[12] Para que lo real sea reconocido es necesaria una previa apertura generosa hacia lo otro. Se podría entender que con lo dicho caemos en una circularidad entre lo ético y lo metafísico, y de algún modo así es, pero esta circularidad sería precisamente lo característico de lo humano. Vemos también que hay algo que podríamos denominar "altruismo metafísico", una generosidad básica que nos abre al ser, el cual siempre es en su radicalidad ser humano. No se trataría de lo que se acostumbra a denominar altruismo en la modernidad, más caracterizado por la ausencia de motivos interesados. Aquí podemos estar muy interesados, tanto en nosotros mismos como en los otros. El desinterés no es una ausencia, es una presencia de una dirección teleológica racional y libre que permite ser, que nos permite ser y permite ser a los otros. La realidad no se define entonces como un predicado real (dice Spaemann respecto a Kant), sino como algo que se revela únicamente a la benevolencia. Por ello, en la ética la benevolencia es anterior al deber, es decir, si estamos dispuestos a reconocer nuestros deberes ello es así en la medida en que antes hemos sido generosos y nos hemos adherido a la realidad del otro (dicho en un lenguaje más aplicado a casos concretos, muchas acciones realizadas en contra de personas a las que se ve carentes de derecho a ser respetadas, sea por su raza, vulnerabilidad física, etc., parten del hecho no querer reconocer en un momento previo que el otro es realmente y es realmente humano. Esta negación de humanidad hace aparecer la acción contra el otro como algo que no incumple realmente un deber).

Gracias al amor de benevolencia es posible la felicidad. La felicidad no es para Spaemann una consecuencia, el resultado de cierto tipo de vida, sino que es algo que tiene sentido gracias a una dimensión de gratuidad. Ahora bien, la gratuidad es posible porque somos benevolentes. Tenemos que estar agradecidos a la felicidad y a la benevolencia por lo que tienen de gratuito.

> La benevolencia es para el propio benevolente un regalo. Es la *eudaimonia*, la vida lograda, que, desde el punto de vista de la mera vida y desde el instinto, se nos presenta como enredada en antinomias insolubles. Sólo la vida que despierta a la razón es capaz de la consumación referida.[13]

Que la benevolencia es un regalo para el benevolente es una frase llena de sentido. En la modernidad autores como Hutcheson o Leibniz, intentan

mostrar que la actuación desinteresada finalmente convergerá con los intereses individuales. Se trata de una armonía preestablecida dentro de una visión de optimismo metafísico. Pero en Spaemann la misma benevolencia deviene un regalo, amar bien hace bien al que ama. Este regalo no obedece a un cálculo previo, sino al mismo amor de benevolencia, que no condiciona, no calcula, no prevé, sino que ama y ama bien. No es tampoco una feliz coincidencia de un universo bien organizado. Sin la previa generosidad de la benevolencia no habrá felicidad.

Después de la descripción de esta benevolencia fundamental, metafísica, Spaemann pasa a considerar su realización concreta y los conflictos de intereses que debe abordar. Entre la benevolencia que interpretando la posición de Spaemann hemos llamado metafísica y su aplicación en acciones concretas encontramos el paradigma de toda acción benevolente: acudir en socorro de la vida necesitada de ayuda.[14] O, tomando una afirmación de Hans Jonas, el paradigma del comportamiento moral es "la conducta del hombre con un niño desamparado".[15] El niño es vulnerable y su vida está todavía lejos de ser lograda, por lo que socorrer lo que hay de amenazado en su vida muestra lo esencial de la moralidad. La vida tiene una constitución teleológica que implica que no todo se halla ya cumplido; además la vida es indigente, de modo que su fin no se realiza de una forma necesaria; siempre está amenazado y puede quedar malogrado.

Lo que distingue a la acción de ayuda es que es indirecta, no es un fin por sí misma. La vida tiene su propio fin, su realización, y la ayuda tiene como fin hacer posible la realización de la vida. La ayuda benevolente no se da como algo espontáneo o instintivo (entonces la ayuda sería directa y supondría que para el ser humano es posible una felicidad puramente animal), sino que precisa de una tendencia teleológica a la que sirve.[16]

Otra posible característica de la ayuda podría ser la de dirigirse a otra persona, pero Spaemann considera que es correcto hablar de ayuda a uno mismo. En una concepción del altruismo moderno, ayudarse a uno mismo sería algo interesado, egoísta. Sin embargo, aquí podemos aceptar una ayuda dirigida a nosotros mismos y mantener su carácter desinteresado, aunque no desvinculado al yo.

Finalmente, la ayuda no es algo accesorio, no podemos llegar a ser sin ella. Es característico de lo humano que su existencia tenga carácter de anticipación, es decir, lo que somos es algo que todavía no somos. No hay ningún mecanismo que nos llegue a cumplir este ser, no hay una necesidad que nos lleve a ello; lo que necesitamos es ser ayudados:

> Lo que verdaderamente somos se halla delante de nosotros, y para alcanzarlo estamos necesitados de ayuda. Los amigos tienen que

> acudir en nuestro socorro, y nosotros tenemos que dejarnos ayudar por ellos, pues "lo que podemos gracias a nuestros amigos podemos hacerlo, en cierto modo, por nosotros mismos". Sólo quien ha sido ayudado aprende también a ayudarse a sí mismo, es decir, aprende a entrar en una relación indirecta consigo que es constitutiva de toda racionalidad no meramente instrumental, es decir, de la praxis moral.[17]

Si analizamos nuestra vida, puede que relativicemos la ayuda que recibimos. Que nos ayuden aparece como algo importante, pero secundario respecto a lo principal: nosotros conducimos nuestro ser, nuestra vida, nuestras acciones, nuestra felicidad. Spaemann nos indica que sin ayuda no podríamos ser, no sólo por el contenido de la ayuda que recibamos en cada caso, sino por lo que para una persona significa ser ayudado por otros.

3. *Ordo amoris*

Aunque la benevolencia se abre a un horizonte universal, en el momento de obrar el agente no puede llevarlo todo a cabo, se encuentra obligado a seleccionar. Por ello "la universalidad de la benevolencia es, en principio, solamente contemplativa, no activa".[18] Es decir, la benevolencia se dirige a un horizonte infinito antes de que el agente la ejerza realmente, pero en su práctica será siempre limitada dadas las condiciones de nuestra finitud; cuando alguien empiece a ejercer la benevolencia con una acción de ayuda determinada, dejará de poder ayudar en muchas otras situaciones. La benevolencia universal contemplativa es una opción fundamental, una buena voluntad meramente abstracta, el amor benevolente a "todos los seres humanos". Cuando deviene activa no puede dirigirse concretamente a todos ellos, pero entonces llega a ser algo concreto.[19] En este paso de lo abstracto y contemplativo, a lo concreto y activo, Spaemann introduce el amor a Dios como aquello que hace realmente posible la realización de la benevolencia. El paso de lo abstracto a lo concreto no puede ser una aplicación de una norma general a los casos concretos, sólo la presencia de algo real, personal en lo abstracto permite el paso de lo general a lo concreto. Si la universalidad de la benevolencia es amor a Dios, entonces no es algo abstracto, sino que hay ya amor real y permite el amor al prójimo activo: "la relación entre amor a Dios y 'amor al prójimo' no es, por el contrario, un caso de forma trascendental y aplicación categorial, sino de presencia del absoluto y de su símbolo real".[20]

Nuestra finitud acarrea otras limitaciones al ejercicio del amor benevolente, como el hecho de que cuando damos necesariamente ganamos algo con ello: "nadie puede dar sin recibir, ya se trate de tiempo, fuerza, atención o bienes materiales".[21] Este planteamiento permite resolver los típicos debates acerca de si una acción que parece desinteresada en el fondo no es de alguna manera interesada.

La limitación comporta asimismo que no podemos eliminar en el ejercicio de la benevolencia elementos azarosos, de contingencia e incluso de inclinaciones propias. No nos dirigimos hacia el ejercicio activo de la benevolencia con el objetivo prioritario de imparcialidad: voy a ser benevolente universalmente e imparcialmente. Por el contrario, estamos encarnados en situaciones contingentes, con nuestro modo de ser que incluye características que no dependen de nosotros y nos encontramos con unas personas y no otras. No nos abrimos verdaderamente al otro pensando que es un caso de aplicación de nuestra disposición universal imparcial, esta actitud elimina la fuerza que nos hace capaces de abrirnos a la realidad y no nos permite percibir al otro. Ahora bien, con ello Spaemann no está defendiendo tampoco el otro extremo de la imparcialidad absoluta, es decir, el abandono a una benevolencia entendida como un abandono a la espontaneidad instintiva. En este caso no nos moveríamos del primer nivel instintivo en que no somos reales ni nosotros ni los otros. Admitir lo contingente en la benevolencia es distinto a la espontaneidad, y no le resta ningún tipo de valor. Las personas con que nos encontramos a lo largo de nuestra vida, las situaciones determinadas que afrontamos son las que nos tocan en suerte, y en estas condiciones de finitud somos y amamos. Dice Spaemann que "las formas más originarias y más puras de benevolencia – simpatía, amistad, agradecimiento – son completamente contingentes respecto de su objeto".[22]

La amistad es la forma ejemplar y más intensa de benevolencia, aún más, la amistad se halla en el origen de la benevolencia y por ello es anterior a la justicia. No se niega el valor de la justicia, sino que se afirma que una ética de la benevolencia es la base para poder fundamentar la exigencia de justicia. Por ello, "reconocer a alguien como sujeto capaz de reivindicar derechos significa, de algún modo, amarlo con amor de benevolencia".[23] Esta ética de Spaemann en que el amor es lo fundamental pone lo gratuito, la donación benevolente (que tiene como paradigma supremo a la amistad, que es un regalo libre y una libre elección) como la base para construir después una ética normativa. Es porque amamos y somos amados que seremos capaces de reconocer derechos y ser justos incluso con los que no tenemos ocasión concreta de amar.

La limitación de la benevolencia activa comporta que cada cual tenga una jerarquía amorosa propia, lo que Spaemann denomina siguiendo a San Agustín un *ordo amoris*. "Para los seres vivos finitos, la benevolencia, que tiene una índole universal, debe distribuirse en una estructura que se corresponda tanto con la finitud de su perspectiva, cuanto con la de sus objetos".[24]

No hemos de considerar el *ordo amoris* únicamente desde la perspectiva del que nosotros establecemos, tiene su natural correspondencia con la comprensión de que los otros también tienen el suyo y que nosotros ocupamos un lugar determinado en ellos: "cada cual tiene su propio lugar en el *ordo amoris* del otro". La universalidad de la razón no nos lleva a querer amar por completo a todas les personas igualmente ni a esperar ser amados por todos del mismo modo. El conocimiento de la existencia de nuestra propia jerarquía amorosa nos lleva a entender dos cosas: primero, que no podemos ser tan importantes para nadie como lo somos para nosotros mismos y, segundo, que todo ser humano tiene el derecho a que nadie deje de considerarle como un ser humano. Lo segundo nos lleva a otra consecuencia de la limitación con que aplicamos la benevolencia. Tener nuestra jerarquía amorosa implica que no podré ayudar a todos por igual, pero no puedo olvidar que cualquier persona afectada por mis elecciones (cuando ocupo mi tiempo ayudando a alguien, dejo de ayudar a otros) no puede ser ignorada en su humanidad. En este sentido Spaemann relee el imperativo kantiano de no utilizar nunca a ninguna persona exclusivamente como medio, sino de tener siempre presente que los seres humanos son fines en sí mismos. Sin embargo en algunos casos sólo el perdón podrá solucionar los conflictos de intereses que surgen en la práctica.

Es propio de nuestra condición finita que tengamos prioridades y que ayudemos antes a nuestros familiares, amigos, colegas, los realmente prójimos a nosotros. Los que no tenemos tan próximos a nosotros estarán en relación con otros respecto a las cuales tendrán prioridad. Ahora bien, ello no es una justificación absoluta, nunca hemos de olvidar que "nadie puede dar algo a alguien sin tomarlo de otro o sin privarle de ello a algún otro individuo".[25] De algún modo somos responsables y ante la imposibilidad de superar este problema, dado que forma parte de nuestra finitud, Spaemann introduce una noción de perdón no meramente moral y que analizaremos más adelante.[26] La solución de Spaemann se aleja del tratamiento utilitarista con que se aborda a menudo este tipo de casos. La jerarquía amorosa se impone al cálculo, pero nos deja una vivencia de impotencia que es insoluble en muchas situaciones, en algunas ocasiones la solidaridad no puede ir más allá del deseo impotente de poder ayudar a otro. Con esta posición Spaemann no

defiende una actitud pasiva, no busca una excusa para justificar aquellas situaciones a las que no prestamos ayuda, sino que plantea un honesto reconocimiento de lo humano y sus limitaciones. Prueba de ello es que considera que tenemos el deber de participar en el perfeccionamiento de las estructuras políticas que afectan a los seres humanos que nos son lejanos.

Los medios de comunicación que nos acercan de forma muy realista el dolor lejano pueden provocar un efecto de insensibilización que no promovería la solidaridad. La vida individual de los otros se nos aparece sin que la lleguemos a integrar en nuestro *ordo amoris*. Sin embargo, nuestra racionalidad puede sobreponerse a esa tendencia a la resignación basada en un no llegar a percibir la realidad del otro, y nos hemos de esforzar por dar un contenido vivencial a algo que sabemos de una forma algo distante. De otro modo cortaríamos la posibilidad de la solidaridad.

Con lo dicho hasta ahora sería quizá posible pensar que la ética de Spaemann se aleja contar su propia voluntad del cristianismo, para quien el prójimo es el extranjero del buen samaritano. No es así, el samaritano vive la contingencia de un encuentro en el que se le solicita auxilio, pero el extranjero deviene el más próximo en aquella situación. No es a aplicación de la benevolencia universal la que lleva al acto de ayuda del buen samaritano, es su mayor proximidad al extranjero lo que integra a éste dentro de su jerarquía amorosa.

Si preguntamos a Spaemann por la aplicación más concreta del *ordo amoris*, veremos que la considera desde una ética aristotélico-tomista de la virtud. Cuanto debemos ayudar, hasta qué punto, a quién..., no podemos establecer un conjunto de normas casuísticas. Pero Santo Tomás añade el concepto de amor cristiano respecto a Aristóteles y la noción de virtud que era válida para la generosidad, no puede explicar el amor:

> La extensión del amor es infinita. Si entendemos el amor como *amor benevolentiae*, como hacer que lo real se torne real para nosotros, el resultado es el mismo. El criterio de medida del referido hacerse real no es el medio entre extremos, sino un extremo en sí mismo: salvar la distancia infinita entre la negatividad de la reflexión y la positividad del ser.[27]

El amor no es conmensurable, es una tarea sin fin. En expresión de Spaemann dentro del *ordo amoris* existe una conciencia cada vez más despierta, lo real cada vez es más real. No se trata de pasar de estar dormidos a estar despiertos, sino de estar cada vez más despiertos.[28] Lo que nos caracteriza como humanos es la capacidad de amar algo por sí mismo, y ese es también el modo específico de autorrealización humana.

4. *El Perdón*

Para Spaemann la benevolencia es la clave para que nuestra conciencia devenga "conciencia despierta", y no lo dice en un sentido meramente metafórico. Por la benevolencia la conciencia despierta, en tanto que la benevolencia deviene la razón existencial y permite la consumación de dicho despertar, que es un despertar a la realidad. Con este lenguaje Spaemann nos quiere mostrar con vividez que la experiencia del ser tiene su paradigma en el ser del hombre y que el reconocimiento del ser se da también paradigmáticamente en el reconocimiento del "otro", de la persona. La benevolencia a que nos referimos aquí no es tanto la acción aplicada de ayuda al otro, sino algo anterior, radical y raíz de esta acción. Se trata del amor, entendido como *amor benevolentiae*, "consiste en que el otro se torne real para mí".[29] Sin este reconocimiento del otro, no se podrá desarrollar lo que comúnmente entendemos como actos de altruismo o solidaridad. A partir de esta definición, se plantea un problema acerca del entender al otro en tanto que para ello necesito que llegue a ser real para mí: para entender verdaderamente al otro debería llegar a transformarme en el otro; pero para ello yo debería dejar de ser yo, con lo cual dejaría de poder entender al otro. Y de lo que se trata es de no ser indiferente a la realidad del otro. (El cinismo consistiría en admitir abiertamente dicha indiferencia). Pero seguimos siendo quienes somos y con ello hay un reconocimiento del otro: "en tanto que el otro sea real para nosotros no podemos estar en paz con nosotros mismos mientras no nos perdone nuestra limitación".[30]

Para explicar plenamente esta experiencia de la limitación humana, Spaeman introduce la noción de "perdón ontológico", es decir, perdón en un sentido fundamental, premoral. La aceptación de un ser finito como el ser humano necesita de dicho perdón, para ello es necesaria el amor de benevolencia, que deviene fundamental en este ámbito premoral y de fundamentación. (Ontológico se refiere al ser que somos cada uno de nosotros).

El perdón nos permite resolver el problema derivado de que los otros entren en competencia con nosotros. Siendo quienes somos, nos encontramos con que somos una vida y toda vida lo es en cierto modo a costa de otras. Aún sin hacer nada voluntariamente contra los otros, la búsqueda de nuestros logros puede acarrear limitaciones en la vida de los demás:

> Tampoco hay vida que no lo sea a costa de otra vida. Ahora bien, la intelección que nos instruye de tal circunstancia no es una observación neutral, sino que está acompañada de pesar. Sobre todo, está acompañada del deseo de que el comportamiento propio que

> suponga una carga para los demás no nos convierta a sus ojos en meros objetos o en enemigos. Lo que esperamos es perdón.[31]

En este nivel básico de la experiencia de perdón ontológico estamos más cerca de nosotros mismos que de los demás, pero aún así implica un reconocimiento de la realidad del otro. Dicho reconocimiento consiste en necesitar que el otro nos perdone nuestra limitación.

La aceptación de la realidad del otro comporta reconocer su centralidad, pero una centralidad que para poder ser objeto de nuestra benevolencia debe también haber trascendido su propia centralidad. De ese modo la benevolencia se dirige no sólo a lo que el otro es, sino a lo que puede ser, pero que sin embargo no llega a realizar nunca plenamente. Aquí de nuevo es necesario el perdón por nuestra finitud. "De ahí que la referida aceptación incluya siempre el momento del perdón: de perdón por el hecho de que nadie cumpla lo que su ser promete. En todo hay un resplandor prestado".[32] El ser humano es finito pero autotrascendente, por la autotrascendencia tiene ese esplendor prestado y por el que le amamos, incluso cuando no consigue realizarlo plenamente por su limitación. "En esa autotrascendencia consiste el esplendor por cuya causa amamos con benevolencia a un ente".[33]

Siendo el perdón ontológico, es decir, por dirigirse al hecho de ser como somos, parece que se dirija a algo de lo que no somos responsables, con lo cual la idea de perdón pierde sentido. Precisando más, si nos consideramos de forma naturalista, tenemos un sujeto empírico que es tal y como es sin haberlo elegido, entonces no necesita ser perdonado. Si lo consideramos como sujeto inteligible, por lo cual sabe muy bien lo que hace, será tan plenamente responsable de lo que haga que será imposible perdonarle. Además, desde la visión naturalista, la condición natural humana consiste en el amor propio, en ser un centro curvado sobre sí mismo e interesado sólo en su ser. Esto es algo puro, pero que tras la conciencia que ha despertado a la realidad de los otros, empieza a causar vergüenza de ello. Nos avergonzamos de la falta de atención hacia el otro que existe en el nivel natural: "sucumbir a la falta de atención es negatividad, renuncia a aquella actividad originaria mediante la que hago que la realidad se torne real para mí: es un repliegue en la mera condición natural".[34] Esta descripción de Spaemann corresponde a lo que calificaríamos de egoísmo básico, un egoísmo del que parece que no podríamos pedir responsabilidades, puesto que se basa en no advertir la realidad del otro. No obstante Spaemann afirma que no existe la ignorancia natural y sí la inadvertencia culpable. Si bien es cierto que, como dice Platón, hay siempre un desconocimiento en quien no hace el bien, somos responsables de

lo que hubiéramos podido saber. Por ello, cuando empezamos a advertir la realidad del otro, nos experimentamos como culpables de lo que no hemos visto antes. Este "no querer ver" no puede explicarse de una forma meramente filosófica, sino que para Spaemann es desde el cristianismo y la caída original que hay que dará razón de ello.

En definitiva, gracias al perdón ontológico (1) aceptamos que el otro no llegue a cumplir plenamente la promesa que su ser, siendo racional, es; (2) admitimos que el otro tiene su jerarquía de amores, su *ordo amoris* finito, y comprendemos que en éste nosotros somos menos reales para él mismo que lo que somos para nosotros mismos. Sabemos aquí que tanto él como nosotros conocemos y aceptamos nuestra finitud y lugar dentro de las jerarquías amorosas de los otros, por lo que nos abrimos a la coexistencia de otros ordenes de amor de benevolencia. Benevolencia y perdón ontológico van unidos y permiten perdonar al otro la finitud de ser una naturaleza determinada.

Sin perdón ontológico no sería posible el perdón moral, lo que entendemos habitualmente por perdonar una acción inmoral de alguien que es culpable de ella. Y aquí el tratamiento de la dimensión específicamente moral sigue en Spaemann tratando de nuestro ser. Cuando no perdonamos a alguien por lo que ha hecho, en realidad le estamos diciendo y lo condenamos a un "eres así y así seguirás siendo". En cambio, el perdón afronta la realidad del sujeto culpable de una forma completamente diferente. Primero hay que considerar que, por una parte, para que haya perdón debe existir un sujeto imputable de la acción que hay que perdonar. Pero para que haya perdón debe de haber algún modo de separar el sujeto de dicha acción:

> El perdón supone en última instancia que el agente puede revocar posteriormente el modo de ser que se reveló en la acción, sin rehuir la posibilidad de que por ser de ese modo fue por lo que pudo hacer algo y lo hizo.[35]

Este cambio es posible si uno avanza en el despertar a la realidad y puede ver desde una nueva perspectiva lo que era y se culpa de haber estado allí, puede moverse de la afirmación "precisamente así soy yo". Pero para encarar la culpa y obtener el perdón necesita de la ayuda de los demás. El perdón no es un proceso meramente individual, precisa de alguien que nos diga "no, tu no eres precisamente así". Observemos que el perdón no se da sólo porque alguien nos diga eso, además debemos aceptar el perdón y no cerrarnos en lo que sería una actitud de soberbia según la cual no podemos llegar a perdonarnos lo que hemos hecho; y aun hay que añadir que hemos de agradecer el ser perdonados. Todos esos son elementos

altruistas, como es altruista agradecer. Gracias a ello podemos rebasar nuestro modo de ser anterior y avanzar en el esplendor de nuestro ser.

El perdón posee una cierta creatividad, ya que hace posible que el perdonado llegue a ser real con una forma de ser nueva: debido a una forma radical de ayuda, la del otro que nos dice "tú no eres así". Todos esos actos benevolentes se caracterizan por el hecho de que la persona trasciende su centralidad, a lo cual Spaemann llama "despertar". El mal, en cambio, siguiendo la tradición cristiana y agustiniana es la *curvatio in seipsum*, el replegarse en la autoafirmación natural. El perdón permite el desarrollo del ser teleológico, "el verdadero perdón afirma, por el contrario, la naturaleza del otro y restaura su humana teleología".[36] La finalidad de lo humano se dirige hacia lo que Spaemann llama "despertar" y el perdón apela a su naturaleza mejor. Esto sucede incluso cuando no estamos en condiciones de perdonar a alguien con quien no podemos establecer una comunicación racional, con alguien en quien no puedo separar el agente del modo específico de ser del que procede su acción. Cabe aquí una benevolencia mínima por la que suspendemos el juicio no sobre un modo de obrar, pero sí sobre un agente que no conocemos suficientemente. Con ello conseguimos no despreciar al agente.

[1] Eso sucede especialmente en el ámbito anglosajón. Vid. Rogers, Kelly, "Beyond Self and Other", en Frankel, E., Miller, F.D., Paul, J. (eds.), *Self-Interest*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 1: "Today there is a tendency to do ethics on the basis of what I should like to call the 'self-other model'. On this view, an action has no moral worth unless it benefits others – and not even then, unless it is motivated by altruism rather than selfishness". Según K. Rogers este planteamiento afecta a éticas muy diferentes, incluso a algunas que no se habían centrado en sus orígenes en el altruismo. Así, en p. 1, nota 3, cita tanto a un neokantiano, Thomas Nagel: "Moral requirements have their source in the claims of other persons"; como a la doctrina de la virtud de Lawrence Blum: "Basically, what makes the altruistic emotion morally good is that its object is the weal of another person. Why it is of moral value to have sympathy, compassion, or concern for someone is that one is thereby concerned for the good – the weal and woe – of another person". Menos extraño es citar a un utilitarista (Peter Singer: "The ethical life is the most fundamental alternative to the conventional pursuit of self-interest"), ya que en esta concepción moral el tema del altruismo siempre ha sido prioritaria.

[2] Stuttgart: Ernst Klett Verlage, 1989. En este trabajo citaremos esta obra traducida al español: *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid 1991; traducción de José Luis del Barco.

[3] Spaemann cita aquí *De Civitate Dei*, XIX, 4. Vid. *Felicidad y Benevolencia*, p. 123.

[4] *Op. cit.*, p. 124.

[5] *P.e.* en *op. cit.*, p. 28 y p. 175: "No hay ética sin metafísica".

[6] *Op. cit.*, p. 28.

[7] *Op. cit.*, p. 153: "En la medida en que se denuncie como forma sublime de egoísmo negarse a sacrificar por alguna 'causa' la pureza de la propia conciencia, será imposible caer en la cuenta de que no hay nada sagrado para aquél para el que su propia conciencia no lo es. Estándole oculta para él la realidad en tanto que identidad".

[8] *Op. cit.*, p. 153.

[9] *Op. cit.*, p. 156.

[10] *Op. cit.*, p. 160.

[11] *Op. cit.*, p. 161.

[12] "El respeto incondicionado hacia el hombre es equivalente a la adhesión a la realidad. E inversamente: la realidad no es un 'predicado real', como dice Kant. Ser es algo que sólo se revela a la benevolencia. Esta revelación de sí precede a todo deber: es la facultad sobre la que se asienta todo posible deber", *op. cit.*, p. 161.

[13] *Op. cit.*, p. 161.

[14] *Op. cit.*, p. 161.

[15] *Op. cit.*, p. 162.

[16] "La ayuda supone siempre una tendencia que es favorecida por ella y que necesita su sostén". *Op. cit.*, p. 163.

[17] *Op. cit.*, p. 164.

[18] *Op. cit.*, p. 166.

[19] "Siempre que la universalidad de la benevolencia sea meramente abstracta, es decir, se refiera a 'todos los hombres', no existe propiamente nadie para quien la benevolencia fundamental tenga un valor efectivo. Como *optio fundamentalis* trascendental, permanece siempre como algo trascendente a las aplicaciones 'categoriales'. De ahí se sigue que el amor – el *amor benevolentiae* – no se transforma en algo verdaderamente real. Mientras permanezca siendo general, la opción fundamental, la buena voluntad es meramente abstracta, y cuando se transforma en algo concreto deja de ser lo que en sí mismo era". *Op. cit.*, p. 166.

[20] *Op. cit.*, p. 166.

[21] *Op. cit.*, p. 167.

[22] *Op. cit.*, p. 168.

[23] *Op. cit.*, p. 169.

[24] *Op. cit.*, p. 169.

[25] *Op. cit.*, p. 171.

[26] "Si me encuentro ante la alternativa de salvar la vida de mi hijo o la vida del hijo de otra persona, debo salvar la vida de mi hijo. Además, necesito el perdón de quien cae en un estado de desesperación como consecuencia de mis actos. No se trata de perdón en sentido estrictamente moral, pues en este sentido no recae sobre mí culpa alguna. Con todo, permanece la tensión entre la infinitud del horizonte de responsabilidad que se le ha abierto al ser racional y la finitud del ser vivo hombre, que le impide asumir activamente esa responsabilidad". *Op. cit.*, p. 171.

[27] *Op. cit.*, p. 174.

[28] Spaemann utiliza constantemente la noción de despertar, p.e. en *op. cit.*, p. 165: "Despertar a la realidad significa, en primer lugar y sobre todo, que el ser finito sale de aquella perspectiva cuyo horizonte se halla marcado por el instinto, por la naturaleza de su especie".

[29] *Op. cit.*, p. 271.

[30] *Op. cit.*, p. 273.

[31] *Op. cit.*, p. 272.
[32] *Op. cit.*, p. 273.
[33] *Op. cit.*, p. 273.
[34] *Op. cit.*, p. 275.
[35] *Op. cit.*, p. 279.
[36] *Op. cit.*, p. 280.

L'AMOUR IGNORÉ
UNE CRITIQUE THOMISTE
DE L'HUMANISME MODERNE:
LA THÈSE DE D.-J. LALLEMENT (OCTOBRE 1938)

GILLES BERCEVILLE

Though distinguishing between different meanings of the word 'humanism', D.J. Lallement uses the term only with reference to a negative evolution of the mentality of the Western world from the end of the Middle Ages up to the present day. He puts forward a theological and philosophical interpretation of this humanism in terms of a sinking of theological charity and a deformation of the very notion of the spiritual life. He disagrees with J. Maritain on the autonomy of the world and with Y. Congar on the relations between action and contemplation. On the other hand, he holds that the teaching of Vatican Council II and the new Roman liturgy have furnished the principles of a renewal of the theological life and of the sense of the human.

Introduction

> Quant à qualifier d'humanisme une culture et une vie sociale dont la loi vivante serait l'attention évangélique à l'humain, il est permis de penser que la chose est singulière et bien peu apte à faire exactement discerner par les hommes de notre temps la manière dont Dieu aimé ce monde et la réponse qu'appelle l'invitation de la Personne divine incarnée: "Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il porte sa croix chaque jour et qu'il me suive".[1]

Ainsi s'exprimait le chanoine Daniel-Joseph Lallement, dans l'introduction de la thèse qu'il soutint en octobre 1938 devant la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Paris, où, depuis 1922, il enseignait dans la chaire de sociologie.[2] Il critiquait évidemment ici la proposition émise par J. Maritain dans son livre *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, publié deux ans et demi avant la soutenan-

ce de D.-J. Lallement, en avril 1936. Dans l'introduction de son propre ouvrage, J. Maritain avait en effet invité les chrétiens à travailler à

> substituer au régime inhumain qui agonise sous nos yeux un nouveau régime de civilisation qui se caractériserait par un humanisme intégral, et qui représenterait à leurs yeux une nouvelle chrétienté non plus sacrale, mais séculière ou profane.

Cet humanisme nouveau, Maritain écrivait le concevoir

> comme orienté vers une réalisation sociale-temporelle de *cette attention évangélique à l'humain* [nous soulignons] qui ne doit pas exister seulement dans l'ordre spirituel, mais s'incarner, et vers l'idéal d'une communauté fraternelle.[3]

L'idée et le projet d'une civilisation qui, inspirée par l'Évangile, restaurerait le sens authentique et le respect de l'humain ne sont pas ici en cause. Dans un ouvrage antérieur qu'il avait cosigné avec J. Maritain et d'autres pour faire comprendre la condamnation romaine de l'Action Française, D.-J. Lallement soulignait la beauté de l'expression *civilis humanitas* utilisée par Léon XIII.[4] L'expression pontificale ne correspond-elle pas exactement à l'objet du vœu maritainien:

> une vie terrestre véritablement et pleinement humaine, c'est-à-dire pleine de défaillances assurément, mais pleine aussi d'amour, dont les structures sociales aient pour mesure la justice, la dignité de la personne humaine, l'amour fraternel.[5]

De son côté, D.-J. Lallement avait soin d'évoquer dans sa thèse la "nécessité de rappeler le monde présent", marqué par le capitalisme libéral, le marxisme et les fascismes, au "respect de l'homme".[6]

Le désaccord entre D.-J. Lallement et J. Maritain porte d'abord sur l'opportunité de l'usage d'un mot, celui d'humanisme, pour qualifier une culture dont "la loi vivante serait l'attention évangélique à l'humain". La comparaison du livre de J. Maritain et de la thèse de D.-J. Lallement laisse voir cependant une divergence plus fondamentale recouverte par cette dispute de vocabulaire.[7] Le regard porté sur l'histoire de la culture occidentale, et en particulier l'appréciation de la signification et des conséquences de l'humanisme moderne sont fort différents chez le philosophe laïc et chez le chanoine de Reims. Certes les avatars libéral, marxiste ou fasciste de l'humanisme sont repoussés de part et d'autre aussi vigoureusement, et à partir de principes thomistes identiques. Mais les mêmes questions ne sont pas saisies au même niveau, plus concret chez J. Maritain, plus formel chez le chanoine Lallement. Ce décalage entraînant une évaluation assez contrastée des doctrines et des courants culturels de l'époque moderne est lui-même la consé-

quence, nous semble-t-il, d'une différence dans la conception du type d'approche philosophique que le thomisme doit proposer de la modernité. Les différences d'appréciation de l'humanisme comme doctrine et comme culture sont par ailleurs largement conditionnées par la mise en œuvre, quelque peu flottante chez J. Maritain, plus ferme croyons-nous chez D.-J. Lallement, de la doctrine thomiste des finalités de la vie humaine. C'est ce que nous voudrions montrer ici. La pensée de J. Maritain étant largement connue et souvent commentée, c'est la position de D.-J. Lallement que nous nous attacherons surtout ici à comprendre pour en montrer la force et l'intérêt.

1. Humanisme: "un vocable ambigu"

J. Maritain reconnaît dès son introduction qu'humanisme est un "vocable ambigu". Cette ambiguïté lui semble tenir à la conception que l'on se fera de l'humain et à la métaphysique qui sous-tend cette conception. Selon que l'on reconnaisse ou non dans l'homme "une personnalité dont les besoins les plus profonds dépassent tout l'ordre de l'univers, l'idée que l'on se fera de l'humanisme aura des résonances toutes différentes". Cependant, poursuit-il, "la grande sagesse païenne ne peut pas être retranchée de la tradition humaniste". Or il vient de rappeler à travers deux grands noms, Aristote et Épictète, que cette sagesse des Anciens appelait l'homme "à mieux qu'une vie purement humaine". En conséquence, on ne doit pas selon lui "définir l'humanisme par l'exclusion de toute ordination au surhumain et par l'abjuration de toute transcendance". Il propose alors une définition de l'humanisme que l'on pourrait qualifier de générique, "susceptible d'être développée selon des lignes très divergentes": la tendance à "rendre l'homme plus vraiment humain, et à manifester sa grandeur originelle en le faisant participer à tout ce qui peut l'enrichir dans la nature et dans l'histoire". Cette tendance s'actualise à deux niveaux: le développement des facultés humaines, "forces créatrices" et "vie de la raison", et l'assujettissement de la nature, "les forces du monde physique" devenant par son travail "des instruments de sa liberté".[8]

Tout au long de son ouvrage, J. Maritain va décrire diverses formes que peut revêtir cette tendance à développer les ressources naturelles de l'homme. Remarquons qu'il n'applique pas la notion d'humanisme à la civilisation chrétienne antérieure à la Renaissance: "… depuis les débuts de la Renaissance, le monde occidental a passé progressivement d'un régime d'héroïsme sacral chrétien à un régime humaniste".[9] Au Moyen Âge, l'idéal cul-

turellement dominant avait été celui du dépassement de la nature dans son élan vers Dieu. "Les mystères naturels de l'homme n'étaient pas scrutés pour eux-mêmes par une connaissance scientifique et expérimentale".[10] À la chrétienté médiévale va succéder tout d'abord l'"humanisme classique". Celui-ci, sans rompre avec le christianisme, est d'emblée dominé par une attitude "anthropocentrique", selon laquelle "l'homme lui-même est le centre de l'homme, et donc de toutes choses", développant une "conception naturaliste de l'homme et de la liberté".[11] Cette attitude anthropocentrique entraîne de manière dialectique le passage de l'humanisme classique marqué par une conception dualiste des rapports entre temporel et spirituel (XVIème et XVIIème siècles) au moment "bourgeois" rationaliste, immanentiste et idéaliste (XVIIIème-XIXème siècle), puis au moment "révolutionnaire" (XXème siècle) de la culture occidentale.[12] Il est désormais possible aux chrétiens d'instaurer un humanisme nouveau, liquidant définitivement l'humanisme bourgeois, et intégral, réconciliant ce que l'humanisme marxiste opposait de façon manichéenne: la religion et l'émancipation de l'homme.

Tout en commençant par signaler que le mot d'"humanisme" prête à ambiguïté dans l'usage que l'on en peut faire, Maritain en propose et en développe pour sa part une seule signification, celle de la tendance à épanouir l'humain. Cette visée est le dénominateur commun des attitudes au demeurant fort diverses voire opposées que désigne le mot d'humanisme. Elle est en soi positive, et rien ne paraît empêcher de la concilier avec une attitude religieuse et chrétienne.

L'analyse de D.-J. Lallement relève d'un rapport au langage assez éloigné de celui de J. Maritain. Le recours aux métaphores est beaucoup plus sobre, et le discours gagne sans doute en rigueur ce qu'il perd en "chatoiement",[13] tout en restant d'impeccable facture. "Dans les questions de vocabulaire, l'usage est souverain", rappelle notre auteur. Et c'est bien d'un examen des usages effectifs du mot qu'il entend partir pour sa réflexion. Il commence ainsi par traduire la définition du terme proposée dans l'*Encyclopaedia Britannica*:

> Le mot *humanisme* désigne en général tout système spéculatif ou pratique qui donne à tout ce qui concerne les affaires humaines la prépondérance sur les notions surnaturelles ou métaphysiques. En particulier, ce mot désigne le courant de pensée qui, au XVème siècle, dans l'Europe occidentale, renversa la culture médiévale traditionnelle représentée par la théologie et la philosophie scolastiques, et qui se consacra à une nouvelle découverte et à l'étude directe de l'antiquité classique. Ce mouvement était essentiellement une révolte

> contre toute autorité intellectuelle, et particulièrement celle de l'Église. De lui, sont sorties toutes les manifestations de l'esprit moderne, aussi bien intellectuelles que scientifiques et sociales.[14]

L'humanisme désigne ici non plus une "tendance" comme chez Maritain, mais un "système". Cela permet au chanoine Lallement de faire remarquer que les "humanistes" du XVIème siècle, cherchant dans l'étude de l'antiquité "un affinement et une certaine formation des facultés naturelles" n'étaient pas nécessairement tenants de l'"humanisme" car "il n'y a point là de système ni de conception de vie spécifiquement distincte. De tels hommes sont des *humanistes* comme on dit des *pianistes*. Il n'y a pas vraiment lieu d'introduire, pour désigner leur qualité, un terme en *isme*".[15]

La caractéristique essentielle de l'humanisme entendu comme système philosophique ou éthique est "la prépondérance des affaires humaines sur les notions surnaturelles ou métaphysiques". On retrouve en d'autres termes l'"anthropocentrisme" de Maritain, mais devenu une note essentielle de tout humanisme, et non pas seulement des humanismes qui, de fait, ont régenté tour à tour la culture occidentale depuis la Renaissance. Si la "prépondérance des affaires humaines" ne va pas nécessairement d'emblée jusqu'à "l'abjuration de toute transcendance", elle écarte au moins pratiquement "toute ordination au surhumain", pour reprendre les deux notes que Maritain se refusait d'inclure dans la définition de l'humanisme. Le chanoine Lallement ressaisit la définition de l'humanisme proposée par l'*Encyclopaedia Britannica* dans la formule: "le primat de l'humain", et distingue celui-ci du "respect de l'homme": "[Le mot d'humanisme] avait toujours signifié, entendu en son sens plein, le primat de l'humain; on veut lui faire désigner le respect de l'homme".[16]

Le chanoine Lallement présente dès son Introduction l'évolution de l'humanisme moderne en trois étapes. Celles-ci ne sont pas sans rappeler les trois "moments": classique, bourgeois et révolutionnaire, énumérés chez Maritain, mais aucune périodisation n'est proposée:

> L'humanisme est initialement la révolte contre l'ordre de la grâce et l'effort de l'homme pour se libérer de tout don gratuit de Dieu, de toutes les règles et mesures que la vie surnaturelle impose à la culture naturelle. Au-delà, il est la prétention de l'homme à découvrir dans la seule activité de sa raison les déterminations de sa connaissance et les règles de sa conduite. Enfin il arrive à être un effort de l'homme pour se réaliser et jouir de lui-même dans la libération de ses sens et dans le jeu de toutes ses activités transformatrices.[17]

L'évolution de l'humanisme est décrite différemment chez J. Maritain et

D.-J. Lallement. Chez le premier, c'est toute l'histoire de la culture occidentale qui est embrassée du regard. Le passage d'une étape à l'autre s'effectue dialectiquement, de crise en crise, l'absolutisme de la période classique est détrôné par l'individualisme bourgeois et celui-ci est liquidé par le collectivisme marxiste. Cette "tragédie" est due à la contradiction interne d'un humanisme, qui parce qu'il est anthropocentrique, en devient nécessairement inhumain.[18] Chez le second, c'est une disposition antireligieuse qui à chaque époque de l'ère chrétienne, et cela même avant la Renaissance,[19] se déploie selon une logique identique: la "révolte" entraînant une "prétention" et celle-ci commandant un "effort". Le "principe d'autonomie" conduit à une attitude de plus en plus radicale, de la volonté d'émancipation de tout principe surnaturel, au rationalisme, à la jouissance enfin de soi dans une autodétermination aussi complète que possible. L'humanisme de chaque époque assume totalement celui qui l'a précédé en le radicalisant.

J. Maritain prétend montrer que l'Évangile doit inspirer une forme de culture méritant le nom d'"humanisme intégral". D.-J. Lallement soutient la thèse selon laquelle la réalisation la plus cohérente et la plus achevée possible des convictions et des aspirations de l'humanisme au sens propre du terme correspond au marxisme. En tenant compte de la différence de sens que l'un et l'autre auteur donne au même mot d'humanisme, "attention à l'humain" pour le premier, "primat de l'humain", pour le second, on pourrait penser qu'il n'y a pas conflit réel d'interprétation. En fait, il semble que la signification donnée au terme d'humanisme tout comme l'ancrage de l'analyse à un niveau plus concret et historique chez Maritain ou plus abstrait chez le chanoine Lallement corresponde à une appréciation divergente de ce que le philosophe thomiste comme tel peut et doit dire d'un courant comme celui de l'humanisme: ce sera l'objet de notre deuxième partie.

2. Quel jugement philosophique porter sur l'humanisme moderne?

Le motif le plus profond de la "dissolution du moyen âge" et de l'"avènement de la Renaissance" est selon J. Maritain le "désir d'une réhabilitation de la créature".[20] On réagit alors à des formes bien peu chrétiennes de mépris et d'injustice. Certes, l'attitude humaniste est viciée par son anthropocentrisme, mais la créature revendiquant au fond tout simplement "le droit d'être aimée", et Dieu l'ayant faite digne d'être aimée, on peut aller jusqu'à affirmer qu'"une certaine exigence divine travaille ainsi l'époque

moderne. Disons qu'il s'agit d'une prise de conscience et d'une découverte pratique de la dignité propre de ce qui est caché dans le mystère de l'homme".[21] Selon D.-J. Lallement, on l'a déjà dit, le principe fondamental de tout humanisme comme tel est, tout au long de l'ère chrétienne, le seul principe d'autonomie: "L'homme croit de sa dignité de ne devoir qu'à lui-même sa propre perfection et de découvrir tout en lui-même".[22] Ce n'est pas le respect de l'humain mais très exactement son primat absolu qui est l'âme de toute pensée et de tout courant humaniste. Il en découle vite un rejet théorique et pratique du surnaturel et de Dieu.

J. Maritain voit à l'origine des humanismes modernes une visée où se mêlent et "se nourrissent l'une de l'autre"[23] l'erreur et la vérité: l'erreur de Dieu conçu comme rival de l'homme et la vérité de la liberté et de la dignité de la personne humaine; une aspiration tissée de bien et de mal: le bien d'une "réhabilitation" de la personne humaine et le mal d'un "repli" de celle-ci sur elle-même.[24] D.-J. Lallement discerne de son côté comme fondement commun de tout système humaniste la seule requête d'autosuffisance. Il ne s'agit pas pour le chanoine de Reims de prononcer un jugement sur les personnes jusqu'à ne voir "qu'impureté toute pure"[25] chez tous les partisans de l'humanisme, mais de rejoindre dans un effort d'abstraction l'élément spécifiant, le constitutif formel d'un type donné de système de pensée et de vie.

L'effort d'abstraction peut toujours faire craindre chez qui l'opère le simplisme et la rigidité, et il en irait ainsi si cet effort ne pénétrait pas assez profondément dans la réalité considérée. Lorsqu'il est question d'une conception globale de l'existence humaine, cette profondeur ne peut être pour un croyant que directement référée à Dieu. Croyants, J. Maritain et D.-J. Lallement le sont l'un et l'autre. Ils en viennent donc tous deux à considérer dans l'humanisme le rapport que l'homme y entretient avec Dieu.

> Ce que nous chercherons à déterminer, écrit Maritain, c'est du point de vue d'une philosophie de l'histoire moderne, la position pratique et concrète de la créature humaine devant Dieu et devant sa destinée, comme caractéristique d'un âge ou d'un moment de la culture.[26]

Il s'agit donc ici de philosophie, mais d'une philosophie qui n'ignore pas Dieu et qui envisage la destinée humaine comme soumise au gouvernement de Dieu et objectivement finalisée par Lui. L'évaluation de Maritain concernant les civilisations qu'a forgées l'humanisme moderne est franchement négative. Mais il prend constamment garde de préciser de quelle manière le bien s'y mêle au mal "comme en toute chose humaine",[27] et rappelle qu'à travers elles aussi Dieu réalise progressivement ses dessins.[28] D.-J. Lallement de son côté entend d'abord restituer la pensée authentique de Karl Marx qu'il expose lon-

guement à travers les textes mêmes de l'auteur[29] et manifester l'orientation générale de son système, où lui semble aboutir de fait tout l'humanisme occidental, comme Marx d'ailleurs le prétendait lui-même.[30] Or

> il est impossible, écrit-il, lorsqu'on se trouve en face de son vrai visage, que ne revienne pas à la mémoire et ne prenne pas tout son sens la phrase de saint Augustin: "Deux amours ont donc bâti deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la terre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité de Dieu".[31]

Quels que soient la forme, le bilan moral et donc religieux des cultures concrètes que l'humanisme a inspirées, J. Maritain pense toujours reconnaître en celui-ci parmi d'autres éléments, qui peuvent être tragiquement nocifs, un effort en soi positif d'épanouir l'humain, et il en crédite généreusement ses militants, ouvriers souvent inconscients de la Providence.[32] Ici le chanoine Lallement se sépare de J. Maritain. Si tout humanisme a un fond commun, une détermination essentielle philosophiquement discernable, elle est, pour D.-J. Lallement, celle de la défense du principe d'autonomie, irréconciliable avec une attitude religieuse et chrétienne. La Révélation et la théologie en dévoilent postérieurement et dans leur ordre propre tout l'enjeu. Les intentions des personnes sont laissées au jugement de Dieu. L'attitude à leur égard ne saurait être au demeurant chez un chrétien que celle de la charité, et c'est à travers elle seulement que Dieu triomphe en ses desseins.[33]

La même différence d'approche de l'humanisme, plus concrète et positive chez J. Maritain, plus abstraite[34] et négative chez D.-J. Lallement, conduit l'un et l'autre auteur à caractériser de façon opposée le rapport de l'humanisme théorique et pratique à la métaphysique et à la religion. J. Maritain veut montrer comment les humanismes modernes s'adossent à de fausses métaphysiques et proposent des religions de substitution pour capter les énergies. La métaphysique de l'humanisme bourgeois est qualifiée chez lui d'"aberrante", d'"inhumaine", d'athée, d'immanentiste, d'anthropocentrique.[35]

> Le communisme, écrit-il, est un système complet de doctrine et de vie qui prétend dévoiler à l'homme le sens de son existence, répond à toutes les questions fondamentales que la vie pose, et manifeste une puissance inégalée d'enveloppement totalitaire. C'est une religion, et des plus impérieuses, et sûre d'être appelée à remplacer toutes les autres religions; une religion athée dont le matérialisme dialectique constitue la dogmatique, et dont le communisme comme régime de vie est l'expression éthique et sociale.[36]

Dans le marxisme, écrit-il encore, "Dieu est absolument rejeté, et en

vertu d'un dogmatisme métaphysique absolu".[37] Il s'agit pour le communisme soviétique

> de changer l'homme afin d'évincer le Dieu transcendant dont il est l'image; il s'agit de créer un être humain qui soit lui-même le dieu sans nul attribut supra-temporel de l'histoire et de son dynamisme titanique.[38]

J. Maritain n'ignore pas les paroles de Lénine: "toute idée religieuse est une abomination",[39] pas plus que le fait que le marxisme prétend regarder toute idée métaphysique et religieuse comme une expression de l'économique. Mais en fait rien ne relativise aux yeux du marxiste la métaphysique "athée, réaliste-dialectique, immanentiste" qui est la sienne. Le refrain du rejet de toute idéologie métaphysique est un instrument de combat, surtout contre l'idéologie bourgeoise.[40]

Le chanoine Lallement de son côté ne voit rien d'illusoire dans le rejet de la métaphysique et de la religion comme telles que professe l'humanisme marxiste. L'humanisme est en effet selon lui par essence et en vertu même du principe d'autonomie, antimétaphysique et antireligieux. Si la visée ultime de l'humanisme et finalement du marxisme est d'assurer à l'homme une totale disposition de lui-même, on comprend qu'ils ne puissent tolérer aucun absolu, pas même celui d'une certaine forme d'humanité.

> S'il existe une réalité méritant l'attitude religieuse, c'est toute la valeur que le marxisme assigne à la *praxis* révolutionnaire qui disparaît. La position du marxisme à l'égard de la réalité est jugée. C'est la faillite de toutes les méthodes marxistes de pensée et d'action.[41]

C'est ainsi "toute morale fondée sur la nature humaine permanente, et présentant à l'homme des valeurs absolues, qui est rejetée par le marxisme".[42] Le marxisme n'entend pas en fait triompher de la religion en argumentant rationnellement contre elle. Il veut la rendre caduque par l'action qu'il dirige, un matérialisme en acte.

> Le marxisme vit le matérialisme, écrit D.-J. Lallement. Il s'adresse à une humanité qui le vit déjà pour une large mesure. Il est antireligieux en acte, et il s'efforce d'entraîner davantage l'humanité dans ce mouvement. C'est peut-être là le sens le plus profond de l'expression *athéisme militant*.[43]

Plus abstrait ne signifie pas nécessairement moins réaliste. Dans la mesure même où elle est plus formelle, l'approche du chanoine Lallement lui permet de manifester une transformation de l'esprit humain très profonde et décisive entreprise par l'humanisme, qui non seulement implique le rejet de toute entité métaphysique et de tout absolu, mais qui

aussi s'étend plus largement à tout acte de connaissance, modifiant radicalement de la sorte le rapport de l'homme au monde. La recherche d'autonomie conduit à proposer une nouvelle conception et un nouvel exercice de la connaissance humaine. Celle-ci était incitée selon la logique de l'humanisme à trouver en elle-même toutes ses déterminations. La philosophie hégélienne offrit comme solution au problème le processus dialectique, la contradiction vivante d'une Idée à la fois Pensée Pure et Chose en soi. L'Idée comme telle sera rejetée par le marxisme mais celui-ci héritera de l'hégélianisme la conception d'un pur devenir, processus dialectique trouvant en lui-même toute sa raison et désormais réduit à la seule matière. Il ne s'agit plus pour Marx et ses disciples d'interpréter mais d'agir, de "s'approprier en détail la matière", de "s'engager en une lutte effective" qui en est venue à prendre la forme de la révolution prolétarienne. Le "matérialisme dialectique parfaitement conscient" est "achèvement de cette libération et de cette réalisation de l'homme par lui-même qu'avait cherchées l'humanisme".[44]

Cette évolution de la conception de la connaissance trouble le sens commun et perturbe le rapport spontané à la réalité en le privant de sa qualité la plus noble: l'accueil désintéressé de l'être pour lui-même.[45] Elle procède d'une ignorance de la nature réelle de l'acte sensitif ou intellectif et de leur immatérialité:

> la matière, rappelle le chanoine Lallement à partir de saint Thomas, qui reçoit les différentes formes, fait que toutes sont seulement diverses déterminations du sujet. Tandis que le connaissant tient dans sa connaissance la forme du connu non seulement comme une modification subjective, mais comme la forme de l'objet. L'être connaissant, considéré en tant que tel, est dans une condition tout autre que celle de la matière qui prend une forme.[46]

Ce que l'humanisme rend progressivement impossible à discerner dans son entreprise d'émancipation absolue, c'est la spécificité de l'union spirituelle, qui n'est pas assimilable au rapport de l'agent et du patient.[47] L'humanisme est "substitution de la production à la communion".[48] C'est la vérité de l'amour en sa dimension contemplative qu'il trahit.

J. Maritain ne manque pas d'évoquer de son côté "la négation radicale des valeurs contemplatives"[49] dans le communisme au nom de la dignité du travail, mais il ne la lie évidemment pas à l'humanisme comme tel. Il ne semble pas voir dans le façonnement des esprits par les cultures humanistes modernes une corruption aussi profonde que celle que dénonce le chanoine Lallement. Il n'exclut pas la possibilité de redressements spontanés.[50]

3. Les finalités temporelle et spirituelle de la vie humaine

L'émergence des cultures humanistes modernes est liée chez J. Maritain à certaines conditions nécessaires au progrès de la conscience humaine. Cela ne signifie pas du tout bien sûr que selon lui la qualité morale des personnes et des sociétés se soit accrue avec le temps, mais que de nouvelles vérités et de nouvelles valeurs se sont manifestées à l'époque moderne, que cette manifestation est connexe à l'humanisme comme tel, conçu comme la tendance, bonne en elle-même, de développer les facultés natives de l'homme, et que l'Évangile requiert leur intégration au christianisme.

La clef de l'opposition du chanoine Lallement est dans la considération que, quel que soit le sens que l'on veuille donner au mot d'humanisme, le développement des facultés natives de l'homme n'est pas nécessairement un bien pour la personne ou la société. Pour qu'il en soit ainsi, il faut que cet épanouissement soit ordonné à la finalité surnaturelle de la vie humaine, sa vraie et parfaite béatitude. Or le rejet de la chrétienté médiévale ne procédait pas en soi de l'aspiration naturelle à l'épanouissement de l'humain, mais du désir, coextensif en fait à toute l'histoire de l'humanité, de faire de cette épanouissement un accomplissement de soi par soi. Ce désir trouve finalement son expression la plus forte dans l'idéal d'une autocréation de l'espèce. De ce désir mauvais et de ses effets, le philosophe chrétien pensera que Dieu seul, et par les seules armes qui sont les siennes, celles de la miséricorde et de la vérité, peut tirer quelque bien supérieur à celui dont le péché nous prive. La tendance à l'épanouissement de l'humain, ce qui correspond très exactement à l'humanisme chez J. Maritain, n'est pas un bien sous toutes les formes concrètes qu'elle a pu revêtir, mais dans la mesure seulement où elle est animée en l'homme par l'amour de charité. Or J. Maritain entend rendre compte de la situation historique, réelle et concrète de l'homme. L'amour de charité fut-il l'âme des révolutions de l'âge moderne? La violence dont celles-ci se sont accompagnées rend au moins l'hypothèse douteuse!

J. Maritain et le chanoine Lallement adhèrent l'un et l'autre à la doctrine thomiste des fins infravalentes distinguées des simples moyens mais devant être référées aux fines supérieures pour que l'acte qui s'y porte soit moralement bon. Ils ne manquent pas l'un et l'autre de la rappeler avec rigueur et précision:

> … le bien commun temporel est fin intermédiaire ou infravalente, écrit Maritain: il a sa spécification propre, pour où il se distingue de la fin dernière et des intérêts éternels de la personne humaine; mais dans sa spécification même est enveloppée cette subordina-

> tion à cette fin et à ces intérêts, dont il reçoit ses maîtresses mesures. Il a sa consistance propre et sa bonté propre, mais précisément à condition de reconnaître cette subordination et de ne pas s'ériger en bien absolu.[51]

Certes, l'épanouissement naturel de l'homme n'est pas pour celui-ci un simple moyen, il est un élément constitutif de sa parfaite béatitude. Il n'est cependant concrètement un bien que s'il est subordonné à l'union surnaturelle avec Dieu, à la grâce et à la Vision. La conception et l'appréciation positives proposées par Maritain de l'humanisme, comme tendance dirigeant pour une part les formes modernes de la culture occidentale et intégrable à une civilisation inspirée de l'Évangile, n'est-elle pas atteinte par une occultation momentanée du second aspect de la doctrine thomiste des finalités infravalentes: leur subordination moralement nécessaire aux fins supérieures?

Des décennies après sa thèse, et s'agissant d'auteurs bien éloignés de J. Maritain, à l'occasion du Concile Vatican II, D.-J. Lallement a montré jusqu'où une doctrine de l'autonomie du temporel, tout en s'autorisant de celle de saint Thomas, pouvait en déformer le sens et l'esprit. Réagissant à l'affirmation selon laquelle "le Concile a, avec force et solennité, reconnu l'autonomie du temporel et la valeur de ses acquisitions en elles-mêmes, indépendamment de leur utilité pour les fins surnaturelles de l'Église", il lève l'amphibologie du propos:

> Qu'il y ait des "acquisitions" du temporel – autrement dit, selon des explications qu'a données le conférencier … des réussites de l'homme "que peuvent procurer ses ressources natives" – qui aient de la valeur en elles-mêmes, cela est certain. Mais peut-on dire qu'elles aient de la valeur indépendamment de leur utilité pour les fins surnaturelles de l'Église?
>
> Si l'on entend qu'elles ne tiennent pas toute leur valeur de leur utilité pour les fins surnaturelles, cela est vrai.
>
> Mais nous sommes dans l'ordre surnaturel. Aucune valeur naturelle n'est vraie valeur que si elle est convenablement subordonnée à la fin dernière surnaturelle, donc pas *sans dépendance de son utilité*.[52]

Conclusion

La philosophie de l'humanisme entendu comme attention à l'humain, tout comme le beau chatoiement de son écriture, participaient chez J.

Maritain de la mise en œuvre d'un projet philosophique généreux et même exaltant:

> … les divers système philosophiques, écrivait-il dans *Le philosophe et la cité*, si mal fondés qu'ils puissent être, constituent en quelque sorte, dans leur ensemble, une philosophie virtuelle et fluente, chevauchant sur des formulations opposées et des doctrines adverses, et portée par ce qu'elles contiennent toutes de vrai.

M.Y. Floucat commentait ces lignes de la manière suivante:

> … assumer et intégrer ainsi toute vérité d'où qu'elle vienne, faire droit à toute saisie du vrai en la dégageant des erreurs qui la rendent opaque à nos yeux, voilà bien l'œuvre propre de cette sagesse fondée sur des principes indéfectiblement vrais, issue d'une longue tradition collective de réflexion chrétienne, philosophique et théologique, et dont saint Thomas d'Aquin aura été le plus génial des serviteurs et des maîtres.[53]

Le rejet de tout humanisme entendu comme primauté de l'humain, tout comme la sobriété classique de son style, servait du côté de D.-J. Lallement la fidélité à

> [l']une des thèses les plus lumineuses de la théologie qui répond du reste à une vérité philosophique fondamentale, qu'il ne peut y avoir que deux fins dernières: Dieu entendu avec toute sa valeur de Dieu, c'est-à-dire non pas comme quelque chose qui va être au service de la créature, qui va aider la créature pour elle-même, mais comme étant valeur infinie, absolue, à laquelle la créature soit entièrement donnée; il ne peut y avoir que deux fins dernières, Dieu entendu en ce sens là, ou soi-même. La volonté qui n'est pas entièrement donnée à l'Absolu comme tel, ordonne nécessairement toutes les valeurs qu'elle sert finalement au sujet lui-même.[54]

Notre exercice d'une comparaison de textes apparaît comme une *disputatio*. Il est bon de rappeler en conclusion que ses protagonistes surent rester amis, unis à l'école d'un même maître dans la recherche et la contemplation d'une même vérité.[55] Pour l'un comme pour l'autre, la sainteté chrétienne était l'épanouissement véritable de l'homme.[56] L'un et l'autre reconnurent dans l'enseignement du Concile Vatican II une chance extraordinaire de renouveau spirituel.

Le chanoine Lallement affirmait en 1938 que si l'usage du mot humanisme au sens de respect de l'homme devait prévaloir, il s'inclinerait, quels qu'en fussent selon lui les inconvénients.[57] Il n'a pu que recevoir avec respect le discours de clôture du concile où Paul VI invitait les "humanistes

modernes" à "reconnaître notre nouvel humanisme: nous aussi, nous plus que quiconque, y affirmait le Pape, nous avons le culte de l'homme".[58] Cependant, alors que l'usage positif du mot d'humanisme, dont J. Maritain fut sans aucun doute l'un des grands promoteurs dans le catholicisme contemporain, tend à s'imposer parmi nous (le titre de notre colloque ne suffit-il pas à le montrer?), à un moment de notre histoire où il importe de ne jamais faire croire que la cause de Dieu et celle de l'homme sont opposées, les mises au point de D.-J. Lallement n'en deviennent que plus précieuses.

L'ami de J. Maritain et le premier maître d'Y. Congar invitait à approfondir le texte de la Constitution sur la sainte Liturgie comme "l'un des plus forts et des plus profonds que l'on puisse méditer sur l'Église". Il pouvait légitimement y voir la confirmation officielle de sa préoccupation philosophique et théologique la plus vive:

> Il appartient en propre à l'Église d'être à la fois humaine et divine, visible et riche de réalités invisibles, fervente dans l'action et vaquant à la contemplation, présente dans le monde et y étant cependant une étrangère, de passage. Mais tout cela de telle sorte qu'en elle ce qui est humain soit ordonné au divin, et lui soit subordonné, de même ce qui est visible à ce qui est invisible, ce qui est de l'action à la contemplation, et ce qui est de la condition présente à la cité future vers laquelle nous tendons.[59]

[1] "Étude sur l'humanisme marxiste", texte publié dans D.-J. Lallement, *L'échec du marxisme sonne-t-il le glas de l'humanisme?*, Paris 1994 [Dans la suite: *Étude sur l'humanisme marxiste*] pp. 25-26.

[2] Cf. G. Maurel et Y. H. de Barochez, *Un sage pour notre temps: Daniel-Joseph Lallement*, Paris, 1998 [Dans la suite: *Un sage pour notre temps*] tome 1, pp. 320-329.

[3] J. Maritain, *Œuvres Complètes. Volume VI*, Fribourg-Suisse/Paris 1984 [Dans la suite: *Humanisme intégral*], p. 303. Maritain oppose plus loin l'"attention évangélique à l'humain", caractéristique d'un âge nouveau de la chrétienté, à "l'oubli sacré de l'humain" caractéristique de l'ancienne chrétienté médiévale. *Ibid.*, p. 380.

[4] *Pourquoi Rome a parlé*, Paris 1927, p. 165.

[5] *Humanisme intégral*, p. 418.

[6] *Étude sur l'humanisme marxiste*, p. 24.

[7] Dans sa correspondance avec C. Journet, J. Maritain parle d'une "opposition foncière en matière philosophique" entre lui et D.-J. Lallement. Lettre du 21 octobre 1939, dans C. Journet et J. Maritain, *Correspondance*. Volume II (1930-1939), Fribourg Suisse/Paris 1997, p. 886. Voir aussi dans *Un sage pour notre temps*, les pages 284 à 308.

[8] *Humanisme intégral*, p. 298.

[9] *Ibid.*, p. 301.
[10] *Ibid.*, p. 307.
[11] *Ibid.*, p. 326.
[12] *Ibid.*, pp. 329-333.
[13] "… c'est un esprit chatoyant", dira le chanoine Lallement de J. Maritain, dans une note publiée par *Un sage pour notre temps*, tome I, p. 466.
[14] *Étude sur l'humanisme marxiste*, pp. 18-19.
[15] *Ibid.*, p. 20.
[16] *Ibid.*, p. 24.
[17] *Ibid.*, pp. 23-24.
[18] Quelques années plus tard (noël 1943), au cours de la seconde guerre mondiale, H. de Lubac écrit dans *Le drame de l'humanisme athée*: "[La terre] sans Dieu ne pourrait cesser d'être un chaos que pour devenir une prison", Avant Propos, 3ème édition, Paris 1945, p. 11.
[19] "Les humanismes modernes … sont des humanismes post-chrétiens, comme il y en eut tout au long de l'histoire du christianisme, mais qui se sont affirmés plus puissamment au moment de la Renaissance, très précisément comme opposition à la théologie surnaturelle et en particulier à la morale qu'elle implique". "Cours de sociologie le marxisme, matérialisme dialectique" dans *L'échec du marxisme sonne-t-il le glas de l'humanisme?* Paris 1994 [abrégé dans la suite: *Cours de sociologie*], pp. 166-167.
[20] *Humanisme intégral*, pp. 312-313.
[21] *Ibid.*, p. 324.
[22] *Étude sur l'humanisme marxiste*, p. 22.
[23] *Humanisme intégral*, p. 295.
[24] Cf. *ibid.*, p. 324.
[25] Selon l'expression de J. Maritain, *ibid.*, p. 294.
[26] *Ibid.*, p. 305.
[27] *Ibid.*, p. 604. C'est ainsi qu'il dégage les "intuitions vraies du marxisme" (p. 386), et considère le socialisme du XIXème siècle comme "une protestation de la conscience humaine et de ses instincts les plus généreux contre des maux qui criaient vers le ciel" (p. 394). Puisque "toute erreur a sa vérité", il expose la "vérité du machiavélisme" comme réaction contre une morale purement "formelle et géométrique, qui nierait la nature et la vie" (p. 531). Le fascisme lui aussi draine "certaines valeurs humaines authentiques, telles que l'instinct de communauté national et l'amour de la patrie" (p. 601).
[28] *Ibid.*, p. 397: "Tout est irrésistiblement emporté par le mouvement du gouvernement divin"; p. 562: "Que l'humanité soit près de son déclin définitif, près de la fin de l'histoire? Ce serait une fin prématurée, un roman bâclé"; p. 613: "[le communisme] est marqué du signe surnaturel des grands passages de l'épée de Dieu dans l'histoire".
[29] J. Maritain dans son texte insère les citations et les expressions de Marx dans la perspective et la conceptualisation philosophiques qui lui sont propres: "Nul ne s'étonnera que pour conduire notre travail philosophique nous ayons recouru à notre propre langage philosophique, et non pas, même quand il s'agissait de critiquer le marxisme, à celui de Karl Marx". *Ibid.*, p. 349, note 10.
[30] Dans les Notes préparatoires à la Sainte Famille, citées comme "un texte capital" dans l'*Étude sur l'humanisme marxiste*, p. 153: "[le communisme] coïncide avec l'humanisme". J. Maritain observe de son côté: "l'expression "humanisme socialiste" est notablement plus vaste que l'expression "humanisme marxiste", laquelle, malgré les idées du jeune Marx, semble au surplus plutôt déconcertante".

[31] *Étude sur l'humanisme marxiste*, p. 26.

[32] J. Maritain parle ici d'expérience, ayant partagé dans son adolescence la ferveur et les idéaux des milieux socialistes. Vers l'âge de seize ans il écrivait: "… Et certes, tout ce que je pourrai penser et savoir, je le consacrerai au prolétariat et à l'humanité: je l'emploierai tout entier à préparer la révolution, à aider, si peu que ce soit, au bonheur et à l'éducation de l'humanité" cité par Y. Floucat, *Jacques Maritain ou la fidélité à l'éternel*, Paris 1996, p. 11.

[33] "Les oppositions sur le plan naturel ne sont pas niées par la doctrine catholique. Il ne s'agit pas d'un humanitarisme de bergerie laissant croire que tous les hommes au fond sont d'accord, qu'ils ont de bonnes intentions. Il s'agit du feu du Cœur de Dieu, qui brûle toute espèce de sentiment naturel dans la mesure où cela s'oppose à l'Amour divin, et qui se sert de tout pour s'alimenter: le feu divin consume tout ce qui s'oppose à lui et se nourrit de tout". *Étude sur l'humanisme marxiste*, pp. 201-202.

[34] L'abstraction dont il est ici question n'est pas une approche partielle (*abstractio totius*) ou encore neutre de la réalité, mais une démarche qui s'efforce de rejoindre le cœur (*abstractio formalis*) non des personnes mais d'un mouvement historique. Voir le rejet véhément par le chanoine Lallement d'une certaine attitude universitaire désengagée à l'égard du marxisme envisagé comme une pure philosophie, *Cours de sociologie*, p. 192: "Et Dieu reste là, comme axiome éternel, pendant qu'il y a des gens qui déroulent des conséquences rationnelles! Quand on y réfléchit un instant, c'est énorme".

[35] *Humanisme intégral*, p. 384.

[36] *Humanisme intégral*, p. 336.

[37] *Ibid.*, p. 354.

[38] *Ibid.*, p. 364.

[39] Cité *ibid.*, p. 368.

[40] Cf. *ibid.*, pp. 355-356.

[41] *Étude sur l'humanisme marxiste*, p. 147.

[42] *Ibid.*, p. 137.

[43] *Ibid.*, p. 146.

[44] *Ibid.*, pp. 69-86.

[45] "… l'humanité actuelle, déjà très avancée dans son évolution, ne s'intéresse qu'à son activité. Lorsqu'elle regarde la nature, ce n'est plus dans une attitude religieuse, découvrant quelque chose qui la dépasse, mais dans une attitude au fond pratique, car même dans l'admiration des forces naturelles ou dans les recherches en apparence les plus désintéressées, l'homme moderne se mesure avec la nature et voit en elle de nouvelles possibilités d'action". *Ibid.*, pp. 96-97.

[46] *Ibid.*, pp. 60-61, avec référence à la *Somme de théologie*, I, 14, 1.

[47] "*Intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens*", *De Veritate*, 8, art. 6, cité *ibid.*

[48] *Ibid.*, p. 295.

[49] *Humanisme intégral*, p. 612.

[50] Ainsi pour le peuple russe, il entrevoit un éventuel "développement historique qui, après s'être déclenché sous le climat d'erreurs violentes et d'illusions parfaitement naïves – et après avoir (ce qui est très russe) passé par les pires catastrophes, – devra sans doute, sinon dans la masse entière, au moins dans une partie de celle-ci, aboutir à un redressement qui rétablira les véritables valeurs culturelles". *Ibid.*, p. 372.

[51] *Humanisme intégral*, p. 444.

[52] *Un sage pour notre temps*, pp. 208-209.

[53] Y. Floucat, *op. cit.*, p. 27.

[54] *Cours de sociologie*, pp. 164-165.

[55] Cf. *Un sage pour notre temps*, tome I, pp. 305-308.

[56] Cf. *Humanisme intégral*, p. 376 (l'humanisme théocentrique trouve son type dans le saint), pp. 430-434: attente d'un "style nouveau de sainteté". Le P. Lallement a de son côté longuement médité sur la sainteté du père adoptif du Christ, antithèse et antidote de l'humanisme entendu comme "recherche de l'homme par lui-même" (*Vie et sainteté du juste Joseph*, Paris 1986, p. 120).

[57] *Études sur l'humanisme marxiste*, p. 24.

[58] Discours de clôture du Concile Vatican II, publié dans *Vatican II*. Les seize documents conciliaires. Fides, Paris, Montréal 1967, p. 636.

[59] D.-J. Lallement, *De l'estime fraternelle que doivent avoir les chrétiens pour les vies érémitiques*, Paris 1981, pp. 21-22.

DIE ETHISCHE ROLLE DER GEFÜHLE BEIM „DOCTOR DES HUMANUMS“ THOMAS VON AQUIN

LÁSZLÓ BODA

The author tries to clarify the authentic human anthropology of St Thomas concerning his teaching on feelings, considering the *per excessum* interpretation of Hume and the *per defectum* evaluation of the human emotions in stoicism, *apatheia*. Thomas was named 'Doctor Angelicus' but he is also 'Doctor Humanus'. He also applies the requirements of *recta ratio* and of *virtus in medio* with respect to the role of human emotions. For the efficacy of *habitus operativus* he accepts the helping role of *disposition* as a type of inspiration. The *habitus entitativus* as the general state of health is in this conception connected with the emotional forces of the soul, i.e. with the 'passiones', cf. 'I feel well'. The theological aspect of feelings can be considered especially regarding the inspirations of the Holy Spirit, e.g. for heroic acts. The *real humanity of* '*actus humanus*' ought to consider 1) the *role of the feelings* in the right interpretation, i.e. *neque per excessum, neque per defectum*; 2) the '*sublimation*', sublimity, of the emotional forces of the human soul. This is the teaching of Sigmund Freud, too, but his 'Libido' cannot obtain the joy of soul. Spiritual joy is the result of the real happiness, in the drafting of Thomas: *delectatio consequtur beatitudinem.*

Die Fragestellung der Rolle der Gefühle in der Ethik kann beim Anfang im Spiegel der Vergangenheit der Geschichte der Philosophie und damit einiger ethischen Richtungen kurz und bündig vorgestellt werden. Dieses Thema betrifft aber auch die moraltheologische Bewertung der Gefühle. Frage: spielen die Gefühle – beim Thomas von Aquin die „Passionen“ – überhaupt eine besondere Rolle im Bereich einer verifizierbaren Ethik? Die Antwort kann auf ersten Augenblick mit der bekannten Einführungsmethode eines Artikels / articulus / in *Summa theologica* des berühmten Autors Thomas von Aquin so formuliert werden: *„Videtur quod non“*. Das heißt: es scheint, dass die These „prima facie“ nicht akzeptierbar ist. Es wird aber beim Thomas die Gegenposition als „affirmatio theseos“ mit den Worten ausgesprochen, wie folgt: *„Sed contra“* / wie in einer Art der Schachspiel oder Kartenspiel /, und das heißt, dass die These, die vom Autor intendiert wurde, ist doch gültig. In

dieser Reflexion, im Rahmen eines heutigen „Articulus“ kann unser *„Sed contra“* so formuliert werden: *Die Rolle der Gefühle darf nicht einmal in der Wissenschaft – noch weniger in der Ethik – unterschätzt und verweigert werden.* Aber es ist notwendig, vorsichtig zu sein. Keine extremen Meinungen von Excessus und Defectus! Wie das im Sinne vom Aquinaten gesagt werden kann: *„Neque per excessum, neque per defectum“.* Die heutigen Thomas-Interpretationen beanspruchen einen zeitgemäßen Kommentar, inspiriert von Josef Pieper, wenn wir die Frage stellen: warum?[1]

a. Weil eine tiefe Wahrheit ist, was von Goethe so formuliert wurde: *„Nicht der Kopf denkt, sondern der Mensch“.*

b. Weil nicht einmal der Spitz des menschlichen Denkens – die Intuition – ohne Gefühl zu konzipieren ist. Ein alter Forscher der menschlichen Genialität, Lange-Eichbaum, nennt die intuitiven genialen Menschen *„Fühldenker“.*

c. Weil die sogenannten „denkende Maschinen“ können von den denkenden Menschen unterschieden werden, unter anderen auch deswegen, weil diese Maschinen / z.B. ein Schachcomputer / nicht fühlen können und sind nur fähig, auf kalte einprogrammierte „Denkfunktionen“ zu produzieren. Die echte Kreativität ist aber im allgemeinen mit der inspirierenden Rolle der Gefühle verbunden.

Es ist also nicht empfehlenswert, die Gefühle mit der bekannten Geste der Stoiker vom Spielraum der menschlichen Wissenschaft und Ethik auszuüben, etwa disqualifizieren.

Kann diese Reflexion eine echte Aktualität haben? Die positive Antwort kann durch einen kurzen und skizzenhaften Rückblick auf die Geschichte der Ethik begründet werden, falls wir die Ethik erwähnend im Rahmen der normativen Wissenschaften bleiben, wenn wir die Grundinitiativen gebende Ideen der Griechen und Römer hervorrufen. Der Startpunkt dafür ist die Rationalität von Sokrates, nach der es genügt wäre, zu wissen, was das Gute ist.[2] Die Widerlegung darauf ist das viel zitierte Sagen vom bekannten römischen Dichter Ovidius: *„Video meliora proboque, tamen deteriora sequor“.* Das heißt: „Ich sehe was das Gute ist, doch folge ich das Böse“. Es genügt also nicht, nur zu wissen, was das Gute ist. Der starke *Willen* ist aber zwar sehr wichtig, doch bedeutet er – auch mit dem *Vernunft* – nicht die seelische Ganzheit der Person. Diese zwei Grundfaktoren des menschlichen Handelns appellieren nämlich auch an die irrationalen Kräfte der Seele. Die Ganzheit des menschlichen Handelns kann also *durch die Gefühle* gefunden werden, zwar die emotionale Schichte der Seele kann nur als begleitendes und bewegendes Phenomenon des menschlichen Handelns

– „actus humanus“ – interpretiert werden. Durch meine Gefühle kann ich spüren, wie ich mich befinde.

Es kann auch kontrolliert werden, wie dies besonders im Rahmen der *Pädagogik* zu erfahren ist. Das wurde durch das vergessene Prinzip der Griechen als „Kalokagathia“ formuliert. Diese Worte „kalos kai agathos“ bedeuten die *Kombination der Ethik mit der Aesthetik* in der Bildung des Menschen und erwünschen, das Gute durch das Schöne zu ergänzen und zu helfen lassen. Das ist eine markant hellenistische Idee und die historische Konkretisierung wurde unter anderen von II. Berenice – Frau von III. Ptolemaios – beim Anfang des Hellenismus gezeigt.[3] Es wurde von ihr geschrieben, dass sie schön war, wie eine griechische Göttin und zugleich in ihrem Herzen vom ethisch Guten inspiriert. Sie lebte als das gute Gewissen ihres Mannes. Der Mann III. Ptolemaios wollte einmal ein Todesurteil während des Würfelspieles unterschreiben. Er wurde aber von seiner Frau gebeten, um das nicht zu tun, weil das nicht richtig ist, wenn es sich um Leben und Tod handelt.

Die Rolle des Gefühls wurde aber schon früher z.B. von Platon anerkannt. Der große griechische Philosoph – Meister von Aristoteles – bemerkte und betonte nämlich besonders die inspirierende Funktion der „Seele des Zornes“ und der Erregung – thümoeides – in Verbindung mit der Tugend von Tapferkeit, kann man sagen: im Rahmen der damaligen „Soldatenethik“.[4] Doch wurde die Rolle der Gefühle in der rationalen griechischen Philosophie im allgemeinen nicht betont. Der spätere Hellenismus bedeutete aber eine bemerkbare Wende. Einerseits ist es wohl bekannt, dass die Richtung der Stoiker die Rationalität der klassischen Schulen der griechischen Philosophie noch weiterführte, sogar – mit der Prinzip der Apatheia – überbetonte.[5] Anderseits bekamen die Gefühle bei Epikuros eine spezielle Aufmerksamkeit, als eine Art seiner „hedonistischen“ Lebensphilosophie. Nach der Lehre von Epikuros suchen die Menschen im allgemeinen das Lustvolle / hedonee /, d.h. was angenehm ist und was unangenehm ist, wollen sie vermeiden. Doch ist das „Hedonismus“ in dieser Lehre nicht „vulgär“, weil der Epikureismus die Verfeinerung der Gefühle durch die Kultur verkündet. Doch spielt das Gefühl in dieser ethischen Konzeption eine Hauptrolle.[6]

In der Philosophie von David Hume wurde diese Konzeption in der Zeitperiode der Aufklärung neuentdeckt und weitergeführt. Bei Hume sind das „Angenehme“ und das „Unangenehme“ als Grundkategorien des Denkens interpretiert, weil der Mensch nach dieser Konzeption durch die Gefühle auf die Welt reagiert und kann die Welt erfahren. Vernunft soll nur

registrieren, was wir fühlen. Das Ethische kann so nur durch das Psychologische begründet werden. Das ethisch Gute wird in der Konzeption von Hume mit dem psychologisch „Angenehme“ gemischt, sogar etwa identifiziert, ebenso das ethisch Böse mit dem psychisch „Unangenehme“.[7]

Das Gefühl wird dadurch nochmals als eine ethische Hauptmotivation des menschlichen Handelns befördert. Das drückende und fast tragische Echo dieser spießbürgerlichen Philosophie des neuzeitlichen Hedonismus donnert aber auch heute in unserer globalisierenden Welt, unter der Dominanz der Medien, im Wald der Plakaten und in den Werbungen der Fernsehensprogramme, die immer und immer das „Lustvolle“ als Lebensphilosophie propagieren. So ist es möglich, dass ein „erwachsener“ Mensch überrascht fragt: „Wie kann das böse sein, was für mich so angenehm ist und Spass macht“? Auch die Richtung der sogenannten „Non-Kognitivisten“ der modernen Metaethik kann erwähnt werden. In dieser Konzeption können die „praeskriptive Sätze“ in der Ethik durch die Gefühle ausgeschaltet und „deskriptiv“ formuliert werden. Z.B. „Die Bomben sind entsetzlich“.[8]

Nach diesen skizzenhaften Rückblick können wir die Gefühle betreffende Lehre von Thomas von Aquin besser verstehen und im hermeneutischen Kreise unserer Zeitperiode – beim Anfang des dritten Jahrtausendes – kommentieren, wie das schon früher, z.B. nicht nur in der Thomas-Interpretation von Josef Pieper, sondern auch vom ungarischen Philosoph und Theologe Anton Schütz so überzeugend und zeitgemäß gezeigt wurde.[9]

Thomas von Aquin ist der Grossmeister der Philosophie und Theologie von Mittelalter, der in der Kirche als „Doctor Angelicus“ benannt wurde. Thomas dürfte aber zugleich auch als „Doctor Humanus“, als. Zeuge und „Doktor von Humanum“ benannt werden / conf. Seine Lehre von „actus humanus“ /. Das ist für eine zeitgemässe Interpretation sehr wichtig. Der blosse Rationalismus genügt nicht für das echte Humanum. Seine Rationalität ist aber kein Rationalismus. Er ist ein „rationaler Denker“, aber kein „Rationalist“. Der vollmenschliche Akt, d.h. der „actus humanus“ und damit die menschliche „Natur“ beinhaltet also auch die Gefühle. Die Aufgabe des Denkers ist also für ihn nicht die Verweigerung, sondern etwas anderes: dass wir *den richtigen Ort und die authentische Rolle der Gefühle* im Rahmen unserer moralischen Tätigkeit finden können.

1/ Die Basis der Konzeption von Thomas ist die Analyse des metaphysischen Modells von menschlichen „Natur“, unter der er die innere Quelle unserer Tätigkeit versteht / d.h. die Person /.[10] Dieses Modell ist einfach und klar. Seine Umrissen sind stabil. Die menschliche „Natur“ in dieser

Denkstruktur hat unterschiedliche Fähigkeiten / potentiae /. Vernunft / intellectus / ist die Fähigkeit des Verstehens und der Wille – lateinisch: voluntas – ist die Fähigkeit der menschlichen Aktivität, der vom Vernunft dirigiert werden soll. Wenn der Wille die dominierende Position übernimmt – „Wille zur Macht“ –, das bedeutet eine Art der geistigen „Ruhestörung“ und heißt „voluntarismus“. Wo kann aber der „Ort“ der Gefühle in diesem Modell gefunden werden? Thomas interpretiert die Rolle der Gefühle im Rahmen der „Passionen“, die diese „irrationale Schichte“ der menschlichen Person – d.h. der Natur – bilden.

2/ Wie die irrationalen Kräfte der Seele sich zu den zwei führenden Fähigkeiten, d.h. zum Vernunft und Wille anpassen können? Was ist ihre Funktion in der tomasischen Struktur des Handelns? Antwort: sie können die Wahl oder die Entscheidung des Willens beeinflussen und dadurch die moralische Tätigkeit des Menschen motivieren. Es genügt nur das Hauptwerk von Thomas, die *Summa theologica* und darin seine Lehre über die „Passiones“ überblicken.[11] Diese Lehre ist zwar eine Summierung der griechischen Philosophie / und Psychologie / kombiniert mit der Lehre der Kirchenväter – Aristoteles und Augustinus –, doch erweckt diese Lehre unsere spezielle Aufmerksamkeit, besonders durch die Interpretation von einem ungarischen Professor für Moraltheologie Georg Zemplén O. Cist., der in Rom bei den Dominikanern die Theologie studierte. Er wurde Universitätsprofessor an der Theologischen Fakultät von Budapest und nach dem II. Weltkrieg war er ein Mitarbeiter des ungarischen Psychotherapeuten Dr Leopold Szondi – später von europäischen Ruhm –, der sein Hauptwerk „Schicksalsanalyse I-II“ in der Schweiz publizierte. Das wurde auch in einem Buch der „weltethischen Richtung“ der deutschen Moraltheologie, im „Humanum“ vorgestellt.[12] In seiner Vorlesungen und Publikationen beschäftigte sich Georg Zemplén mehrmals mit der Frage der Gefühle und Instinkten in der Beziehung des Thomismus, parallel mit den sog. „Tiefenpsychologie“ von Freud, Adler, Jung und Szondi. / Conf.: „Charakterologie und thomasische Ethik“, Budapest, 1939 /. Die Psychologie und Psychotherapie von heute ist sehr reich und differenziert, zwar als „Wissenschaft“ wurde von mehreren ziemlich skeptisch beurteilt.[13] Die Psychologie ist freilich keine Mathematik, aber sie hat doch wertvolle Ergebnisse. Ein ganz kurzer Rückblick genügt, was für interessante Ideen vom „Doktor Humanus“ schon im Mittelalter voraus geahnt wurden.

3/ Thomas von Aquin klassifiziert die Gefühle in ihren Kontrasten besonders in „prima secundae“ / I-II / seines Hauptwerkes *Summa theologica* /= der erste Teil des zweiten Hauptteiles /.[14] Diese Kontrasten sind wie

folgt: amor-odium, spes-desperatio, delectatio-tristitia, audatia-timor. Der Zorn / ira / ist die einzige Ausnahme ohne Gegensatz.[15] Wahrscheinlich wurde Thomas von Platon beeinflusst. Was den Kontrast von „amor-odium“ betrifft, ist das eine eindeutige Lehre auch der modernen Psychologie / cf. Ambivalenz von Liebe und Hass /. „Delectatio“ und „tristitia“ zusammen mit der „spes“ und „desperatio“ werden heute zeitgemäß psychisch und psychotherapeutisch vorgestellt, meinen wir die detaillierte Analyse des maniakalisch-depressiven Charakters / unter anderen eben im zitierten Werk von Leopold Szondi /. Das ist aber noch keine direkte Antwort auf die Fragestellung, was für eine ethische Rolle die Gefühle bei Thomas von Aquin spielen.

4/ Die Grundthese von Thomas von Aquin die moralische Relation der Passionen betreffend ist ganz klar und überzeugend formuliert: *die Gefühle und irrationale Kräfte der Seele beanspruchen „an sich“ noch keine moralische Qualifikation.* „Passio est neque bonus neque malus in se“. Nur durch den Vernunft und Willen kann das Gefühl als ethisch Gut oder Böse qualifiziert werden.[16] Durch den richtigen Vernunft / „recta ratio“ / und den guten Willen / „bona voluntas“/ können die Passionen moralisch positiv bewertet werden. Auch der Lust soll durch den Rationalität normiert werden. Der Zorn „an sich“ ist nur eine Passion. Der Zorn der Propheten kann aber geheiligt werden. Die „Vehemenz“ eines Aktes hängt vom Gefühl / z.B. des Hasses / und kann die Intensität des Handelns beeinflussen, d.h. entweder vermindern oder steigern.[17] Die Freude – delectatio – ist aber mehr die Frucht als die Norm des moralisch richtigen Handelns und bei der Kontemplation ist es ebenso.[18] Thomas bewertet die Passionen und damit die Gefühle eindeutig positiv, wenn sie die moralisch richtige Handlungsweise inspirieren. Das ist also keine Apatheia-Lehre des Stoizismus.[19]

5/ Wie kann man also die Funktion der Gefühle im tomasischen Modell von „Natur“ des Menschen verstehen? Das wird im Rahmen der Habitus-Lehre möglich. Begriff „habitus operativus“ bedeutet eine spontane Fertigkeit einer geistigen-seelischen Fähigkeit – intellectus, voluntas – in der menschlichen Aktivität, die sich durch die Praxis entfaltet. Solch eine Spontaneität bekommt z.B. der Vernunft durch die dauernde geistige Tätigkeit bis der Intuition, die als die Spitze des „habitus operativus“ verstanden werden kann.[20] Diese habitualisierte Fähigkeit ist aber auf die Hilfe der „Disposition“ angewiesen, die eine intensive zwar durchlaufende Wirkungskraft der Fähigkeit geben kann. Es kommt nämlich vor, dass jemand die notwendige potentielle Fertigkeit an sich hat, aber er oder sie ist eben „indisponiert“, wie das auch heute gesagt wird. Spitze der Disposition

des Willens ist die Inspiration, die geistige-seelische Wirkungskraft des Menschen, entweder um Meisterwerke produzieren zu können oder die heroische menschliche Tätigkeit zu helfen. Im allgemeinen ist die Inspiration ein wichtiger Faktor und eine markante Forderung für die menschliche Genialität. Deswegen wurden die inspirierten Persönlichkeiten, die Genies der Vernunft – auch einige Heiligen, wie z. B. Augustinus – von Lange-Eichbaum als „Fühldenker“ benannt.[21] Die Behauptung von Thomas von Aquin entdeckt das Wesen des Geheimnisses, wann er sagt: *„Requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem“*.[22] Das ist gültig auch im Rahmen der Theologie, besonders was die Inspiration des Heiligen Geistes betrifft.[23]

6/ Es gibt aber auch eine andere Art des habitualisierten Zustandes des Menschen, nämlich dessen “entitative” Form / habitus entitativus /. Was für eine Rolle kann das Gefühl in Verbindung mit diesem Begriff überhaupt spielen? Habitus entitativus bedeutet nach Thomas die Disponierung der ganzen Person / conf. „dispositio ad esse naturale“/.[24] Das ist keine isolierte Fähigkeit, wie der Vernunft oder der Wille, aber eben der „habitus entitativus“ hilft uns, den Begriff „habitus“ zu verstehen. Die routinierte Frage lautet so: „Wie geht´ s du?“ oder „Wie befindest du dich?“ Lateinisch formuliert: „Qumodo te habes?“ / von hier stammt das Wort „habitus“ /. Darauf kommt im allgemeinen die spontane Antwort: „Ich befinde mich gut“. Das Wesen dieser Ausdrucksform ist *das gute Allgemeinbefinden,* was man fühlen kann, was aber zugleich auch den guten Gewissenszustand beinhaltet. Das Musterwort darauf ist bei Thomas der Zustand der „Gesundheit“. Wenn man sagt: „Ich bin so froh“, „Ich fühle die Freude in meinem ganzen Wesen“, kann diese Aussage im erwähnten Bild die Rolle der Gefühle manifestieren.

7/ In dieser Perspektive können wir immer besser die symbolische Bedeutung des „Herzens“ verstehen. Im Hauptwerk von Thomas von Aquin, in *Summa theologica* ist auch die Lehre über die Gaben des Heiligen Geistes zu finden.[25]

Die Weißheit ist die Gabe Nummer eins, in der das intuitive Wissen mit der Inspiration des Herzens verbunden ist. Ein ungarischer Dominikaner P. Alexander Horváth, der auch in Rom lehrte, war von seiner abstrakten Denkweise bekannt. Er versuchte den genialen Bischof von Ungarn Ottokar Prohászka besser verstehen, aber seine abstrakten Kathegorien passten nicht auf den charismatischen Zeuge des Herzens, der voll von suggestiven Gefühlen predigen konnte. Doch hatte er den Schlüssel des Verstehens gefunden. Die echte theologische Kathegorie des Verstehens sind die Gaben des Heiligen Geistes, die besonders in der geistigen-seelischen Aktivität und Verhaltensweise der authentisch charismatischen Persönlichkeiten zu erfah-

ren sind. Sie sind nach Thomas etwa „Musikinstrumente“, „Gitarre“ des Geistes. Das ist etwas Mehres als die abstrakte Rationalität eines Philosophen. So konnte der gelehrte Dominikaner den tiefgreifenden Satz von Thomas von Aquin und damit die Genialität von Bischof Prohászka verstehen. Schlüsselsatz: *„His qui moventur per instinctum divinum non expedit consiliari per rationem humanam“*.[26] Es gibt also Menschen vom Geiste inspiriert, derer spontane und ausstrahlende Handelns- und Lebensorientierung die bloßen rationalen Kräfte der Seele überwinden kann.

Konklusion. Die Rolle der Gefühle in der Ethik ebenso wie in der Theologie ist nicht zu verweigern. Es ist aber wichtig, um den „Ort“ der Gefühle in der Struktur der menschlichen Person zu finden. Das thomistische Prinzip ist maßgebend: *„Neque per excessum neque per defectum“*. / Extreme zu vermeiden /. Es gibt besonders zwei philosophische Interpretationen, die für die nüchterne und verantwortliche Denkweise nicht akzeptabel sind: die stoische Konzeption von „Apatheia“, nach der die Gefühle in der Philosophie schädlich sind und deswegen sollen sie ausgelöscht werden. Diese Idee ist die „per defectum“ Form der Konzeption. Wenn aber jemand die andere extreme Denkweise bevorzugt, die besonders von David Hume formuliert wurde – das Angenehme über alles –, können wir das als eine „per excessum“ konzipierte Interpretation der Gefühle qualifizieren. So würde das „Angenehme“ der Hauptmotiv auch für die ethische Tätigkeit des Menschen. Danach könnte diese Frage wirklich vorgestellt werden: „Wie kann das ethisch gut sein, was unangenehm ist“? Das ethisch und das psychisch Gute sind nicht synonymische Begriffe. Die Lehre von Kant harmoniert in dieser Frage mit der Lehre von Thomas. Übrigens kommt es vor und nicht selten, dass eine Art der Pflichterfüllung unangenehm ist. Es kommt auch vor, dass das psychisch Unangenehme vermeidend die Konsequenz die seelisch Unangenehme wird / das schlechte Gewissen /. Das Gefühl ist kein Hauptmotiv für die ethischen Entscheidungen, sondern es hat mehr eine disponierende oder begleitende Funktion beim Handeln. Aber Goethes Sagen ist authentisch: „Nicht der Kopf denkt, sondern der Mensch“. Gleichweise kann man sagen: „Nicht der Wille entscheidet, sondern der Mensch, der nicht nur Kopf, sondern auch Herz hat.“

Thomas von Aquin meditierte wahrscheinlich die Parabel von Jesu vom barmherzigen Samariter durch. Dieser Reisende wurde auch von seinem Herzen motiviert, aber die Schlussworte der Parabel betrafen nicht das Gefühl, sondern den Tat des Samariters: *„Geh und tue ähnlicher weise.“* / *Lc* 10, 37 /. Das Gefühl darf nämlich nicht befohlen werden, weil *„Ad impossibile nemo tenetur”* / Man ist nicht verpflichtet dadurch, was unmöglich ist /.

Der Tat aber darf in der Ethik ebenso wie im Recht befohlen werden, und dieser Unterschied ist sehr wesentlich. Die „irrationale“ Schichte der menschlichen Seele kann auch nach der Lehre von Sigmund Freud „sublimiert“ werden.[27] So können die Gefühle ihre inspirierende Funktion wirklich erreichen. Inspiration bedeutet nämlich sublimierte „Passion“.

In der thomasichen Konzeption können wir besser verstehen, was für eine „sublimierende Kraft“ der Gnade bedeutet. Durch die Gaben des Heiligen Geistes kann die Irrationalität, die als „Unterwelt“ der menschlichen Seele gemeint ist, nicht im Sinne von Freud interpretiert werden. Freud zitiert den Satz aus berühmten Epos von Vergilius als Motto seiner tiefenpsychologischen Untersuchungen: „Felectere si nequeo superos acheronta movebo“. Das heisst: wenn ich den Himmel nicht mobilisieren kann, bewege ich die Höllen. Die menschliche Irrationalität ist aber keine „Hölle“ der Seele. In der theologischen Konzeption kann diese sogenannte innere „Hölle“ – Acheron – durch die sublimierenden Kräfte der Gnade, d.h. durch die Gaben des Heiligen Geistes verwandelt werden. Von der „massa damnata“ der irrationalen Kräfte kann so – symbolisch gesagt – etwa ein innerer „Himmel der Seele“ werden. Was für ein „Metamorphosis“! Und das ist eine ganz logische Konklusion, wenn die Tugenden und die echte Liebe als sublimierende Kräfte interpretiert werden können, die ins „Unbewusste“, in den tiefenpsychologischen Erdboden der Seele bewurzelt werden. Das betrifft nicht nur die Moraltheologie, sondern auch die Ethik und – vom Thomas inspiriert – kann neue kühnen Begriffe ergeben: die „Enthöllenisierung“ und damit die „Verhimmlichung“ unserer inneren Welt, derer Königin die echte Freude ist, das Gefühl, das Sigmund Freud – „bewegend“ die innere Hölle, die „Acheronta“ – niemals finden konnte. Libido als „Instinkt-Befriedigung“ an sich ist nämlich noch keine Freude und wenn das von einigen Psychologen als sexuelle „Freude“ übersetzt wird, ist es die schlimmste Übersetzung. *Das echte Humanum kann ohne Sublimierung der affectiven Kräfte des Menschen nicht konzipiert werden.* Die Seligkeit geht mit der echten Freude zusammen, wie das in der *Summa theologica* so pregnant formuliert zu lesen ist: „delectatio consequitur beatitudinem“.

[1] Hinführung zu Thomas von Aquin, Herder, 1967.

[2] P. Kecskés, *Geschichte der Philosophie* / ungarisch /, Budapest 1980, 94 S – J. Fischl, *Geschichte der Philosophie*, Styria, 1964, 57 S.

[3] G. Ürögdi, *Kleopatra*, Gondolat, Budapest 1972.

[4] P. Kecskés, z.W. 112 S.

[5] Cf. W. Brugger, *Philosophisches Wörterbuch*, 1959, Herder, 307 S. Das markante Merkmal des Stoizismus ist die "negative Bewertung der menschlichen Affekte".

[6] Der sog. „Hedonismus" von Epikuros hielt das Lustgefühl – Freud nennt das „Libido" – für eine Grundmotivation des Menschen. Das wird aber im allgemeinen vulgarisiert, wie heute das „Süsse Leben".

[7] Bei Hume ist das Ethische mit dem Psychologischen vermischt. Anstatt: „Was soll ich tun" propagiert er zu suchen „Was mir angenehm ist", dessen heftige Kritik von Kant formuliert wurde. Cf. *Treatise of Human Nature* / ungarische Übersetzung / Értekezés az emberi természetről, Budapest 1976

[8] Die sog. „Non-Kognitivisten" der Metaethik akzeptieren die Reminiszenzen von Hume und versuchen die ethischen Wertsätzen in „deskriptiver Art" formulierend zu verifizieren. Cf. "Emotivismus von Ch. L. Stevenson", in *Fakten und Werten* / ungarisch /, Budapest 1976, 159 S.

[9] A. Schütz, *Der Heiliger Thomas in Auswählen* / ungarisch-lateinisch /, Budapest 1943. Mit der Würdigung von Thomas.

[10] I, q. 75, Natura hominis ex parte animae. "Anima intellectiva", q. 77. Potentiae animae. Intellectus / q. 79 / et voluntas / q. 87 /.

[11] Die Lehre über „Passiones in generali": I-II, q. 22-25 – Dazu cf. Thomas' *Disputation De passionibus animae* (quaestio 26 von *De veritate*) Hrsg. P. Blum / Bitte zu konkretisieren! /.

[12] Cf. W. Lauers „Aufsatz über Schicksalsanalyse von Szondi" / in: *Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen*, Pathmos, 1972, 116 S.

[13] Cf. Donald O. Hebb, *Textbook of Psychology*, Philadelphia-London-Toronto 1972. – R. Bloch, *Droht uns die totale Psychiatrie?*, Walter Vl., Olten 1988.

[14] *Summa theologiae* / von Pars I bis III /, Marietti, Rom 1952.

[15] *S.Th.*, I-II, q. 46-48.

[16] *S.Th.*, I-II, q. 24, 1 a.

[17] *S.Th.*, I-II, q. 79, 4 a.

[18] *S.Th.*, II-II, q. 180, 7 a.

[19] *S.Th.*, I-II, q. 34, 2 a. Resp.

[20] *S.Th.*, II-II, q. 180, 3, a. 1 ad 4.

[21] Lange-Eichbaum, *Genie, Irrsinn und Ruhm*, München 1928.

[22] *S.Th.*, I-II, q. 171, 1, a ad 4.

[23] *S.Th.*, I-II, q. 68, 1, a; II-II, q. 121, 1 a.

[24] *S.Th.*, I-II, q. 51.

[25] *S.Th.*, I-II, q. 48.

[26] *S.Th.*, I-II, q. 68, 1 a. Cf. *Ewige Ideen bei Thomas von Aquin*, Budapest 1944 / ungarisch /.

[27] Cf. F.J. Sulloway, *Freud, Biologist of the Mind*, New York 1983 / Libido, 218-21 S., Sublimatio, 221-243 S. /.

[28] *S.Th.*, I-II, q. 2, a. 6 Resp.

NOTE PER UN'INTERPRETAZIONE SINTETICA DELL'ETICA DI TOMMASO D'AQUINO

ANGELO CAMPODONICO

The paper tries to compare in a concise way Aquinas's ethics and the approach of contemporary moral philosophy. The first problem concerns the place of philosophy in theological ethics. Although there is no complete and ready-made philosophical ethics (in contemporary sense) in Aquinas's works, still there are milestones to construe it. The other main points are the task and the method of ethics. The ethics of Thomas is not an ethics of difficult cases (as many contemporary ethics); still it allows difficult cases to be solved. Stressing the role of the phrase 'Bonum ex integra causa', the paper shows that there is a deep unity between some polarities that are not often connected: body and soul, speculative and practical reason, morality and happiness, reason and passion, reason and will, reason and motivation, matter and goal of the action, inclinations and precepts, intention and responsibility, law and virtue. Indeed, law and virtue are both rooted in practical reason. When he is acting, the good man must consider all together his wholeness and integrity (*integritas*) with his ontological order and the wholeness and integrity of the situation where he is acting with his ontological and hierarchical order. To be a moral man means to answer here and now with his wholeness to the wholeness of being, loving more what is more perfect. Furthermore we can find implicitly in the ethics of Aquinas an important connection between human nature and history.

Scopo di questo contributo è quello di fornire alcuni spunti per un'interpretazione sintetica della teoria dell'azione e dell'etica di Tommaso d'Aquino che permetta di situarle storicamente e di confrontarle in modo non ingenuo e meccanico con le problematiche odierne della filosofia morale.

1) Occorre notare – innanzitutto – che ciò che rientra nella teologia morale di Tommaso (in particolare tutta la *Secunda pars* della *Summa theologiae*) abbraccia un ambito assai più vasto di quello che oggi s'intende per filosofia morale. Oltre alla teologia morale in senso proprio, esso copre, in particolare, quell'ambito della filosofia che oggi rientrerebbe nell'*antropo-*

logia filosofica (per esempio: il tema del desiderio e delle passioni) e, in particolare, in quella *filosofia dell'azione* verso cui si registra, dopo secoli di oblio, un rinnovato interesse.[1] Inoltre sembra essere assodato dalla critica più recente che Tommaso abbia intrapreso la stesura della *Summa theologiae* con l'intenzione precisa di dare un nuovo e più ampio spazio alla riflessione sull'agire umano nel movimento di ritorno del creato a Dio.[2]

2) Il problema preliminare che occorre prendere in considerazione è il ruolo della filosofia morale all'interno di una costruzione di carattere essenzialmente teologico. In genere l'interpretazione dell'etica di Tommaso si è imbattuta in due rischi: quello corso da una certa Neo-scolastica di "estrarre" un'etica filosofica "bell'e fatta" dalla sua teologia morale, ignorando il contesto e la finalità teologica dell'insieme della sua riflessione, e inversamente, quello di lasciar supporre che non vi sia per nulla una dimensione filosofica nel suo pensiero che possa interessare la filosofia morale del nostro tempo (che è il rischio di molte letture contemporanee). Tommaso non sembra interessato in primo luogo alla costruzione di un'etica *filosofica* completa, perché le problematiche del suo tempo non lo sollecitavano in tal senso. Per Tommaso, come per gli scolastici in genere, essere teologo è molto più comprensivo dell'essere meramente filosofo. C'è una filosofia morale in Tommaso nella misura in cui la teologia riconosce spazio e legittimità ad essa. Tuttavia il fatto che quella dell'Aquinate sia principalmente e programmaticamente un'etica teologica cristiana non significa che non si possano ritrovare in essa importanti elementi di un'etica filosofica aperta ad un completamento religioso e, soprattutto, che da essa non si possano trarre significativi spunti per la costruzione di un'etica filosofica ancor oggi valida. Significativamente il teologo Tommaso – non appena possibile – argomenta in modo filosofico in ambito teologico. Negare questo aspetto implicherebbe negare la struttura analogica del suo pensiero, secondo cui la grazia suppone e perfeziona la natura, ma non la sopprime mai. Come notato, per Tommaso,

> una teologia cristiana fatta bene dovrebbe essere in grado di affermare più e migliori tesi intorno a tematiche riguardanti la filosofia di quanto i filosofi stessi siano in grado di sostenere. Se una teologia cristiana non può fare questo, Tommaso non la giudicherebbe una teologia ben fatta.[3]

Si potrebbe osservare che nella sua prospettiva fa parte dell'essere teologo il fatto di argomentare la verità delle sue tesi con tutti, su un piano condiviso, adattandosi anche al tipo di argomentazione che è propria di quelli che Tommaso considera filosofi "tout court" (in particolare Aristotele). Quindi,

per quanto il *subiectum* e la finalità della *Summa theologiae* siano eminentemente teologici e per quanto la filosofia con la quale Tommaso dialettizza non sia la filosofia di oggi, tuttavia il suo discorso è ricchissimo di spunti per il filosofo morale contemporaneo. In altri termini: si può volgere l'attenzione soprattutto alla dinamica teologica complessiva del suo pensiero morale o, altrettanto legittimamente, si può focalizzarla su tematiche e argomentazioni filosofiche, ma essendo sempre consapevoli della decontestualizzazione operata. La struttura analogica che anima la riflessione dell'Aquinate lo consente e talora lo incoraggia. L'inquadramento dell'etica all'interno della teologia evidenzia piuttosto che è difficile, se non impossibile, concepire un autentico e fecondo rinnovamento della riflessione sulla morale senza radici e senza compimento nella dimensione religiosa (intesa almeno in senso lato). Del resto non è un caso che un problema fondamentale dell'etica filosofica contemporanea è rappresentato dallo stacco – difficile da colmare in una prospettiva meramente filosofica – fra ragioni e motivazioni dell'agire.

In sintesi: non dobbiamo pretendere di assumere da Tommaso meccanicamente e in blocco un'etica filosofica valida anche oggi, ma piuttosto dobbiamo cercare di assimilare talmente la finalità e le argomentazioni della sua teologia morale da riformularne continuamente una nel confronto con la contemporaneità. Cercherò di offrire qualche spunto in tal senso nel seguito del discorso.

3) Sintetizziamo, innanzitutto il metodo della filosofia morale che è implicito nella teologia morale di Tommaso: a) a partire dalla considerazione della vita dell'uomo saggio che interpreta di fatto l'esperienza morale che è almeno inizialmente presente in tutti (dimensione dell'esperienza) grazie alle prime evidenze (primi principi pratici), b) si risale ai principi primi dell'agire, c) la validità di questi si misura alla luce dell'antropologia e della metafisica come pure della teologia (momento prettamente speculativo), d) si considerano le implicazioni pratiche in modo sempre più dettagliato (a partire dai primi precetti della legge naturale fino all'applicazione della saggezza pratica o *prudentia*), verificando la loro coerenza con i principi (momento risolutivo). Infine, occorre notare che più le scienze pratiche si avvicinano al concreto e al contingente, più perdono in certezza e più cresce il bisogno delle virtù e dei consigli altrui.

4) Veniamo ora al confronto con l'etica contemporanea. A differenza di essa l'etica di Tommaso non è innanzitutto un'etica dei "casi difficili", anche se non esclude in linea di principio queste problematiche. Si potrebbe affermare, invece, che nella sua prospettiva, si è maggiormente in grado di affrontare i "casi difficili" quanto più si è in grado di agire bene nella vita

normale. Il problema morale o del senso della vita non consiste per Tommaso innanzitutto nel rispondere alla domanda tipica della casistica: "Che cosa *devo* fare?", e tanto meno "Che cosa devo fare in quella data circostanza?" ma piuttosto e in primo luogo all'interrogativo: "Quale è il vero bene per me?", "Che cosa è veramente capace di compiermi?", "A che cosa affezionarmi?". L'uomo, infatti, non è mai isolato in se stesso, ma è sempre intenzionalmente relazionato alla realtà e a dei beni che lo attraggono.[4] Non si tratta mai di rinnegarli totalmente, ma di approfondirne il senso, per cogliere, in essi e attraverso di essi, il vero bene di cui partecipano e che sazia il desiderio di felicità. In questa prospettiva la *beatitudine* o *felicità compiuta* (da non intendersi in un'accezione empiristico-psicologistica, ma come "riuscita integrale della vita") nozione di derivazione religiosa ebraico-cristiana, assunta dalla filosofia medioevale e moderna e connessa alla "scoperta" dell'infinità trascendentale del desiderio umano, è diventata una prospettiva di compimento che la filosofia non è più in grado d'ignorare. Essa non rappresenta per Tommaso una meta estrinseca rispetto alla concreta vita morale, ma è proprio essa il fattore che l'anima dall'interno.

5) Il fondamentale presupposto antropologico dell'etica di Tommaso, che emerge soprattutto qualora la si confronti con l'etica moderna in genere (dall'empirismo a Kant), è la stretta unità e sinergia, pur nella distinzione dei piani, di psiche e corporeità, ragione speculativa e ragione pratica, ragione e passioni, ragione e volontà, ragioni e motivazioni, materia e fine dell'azione, moralità e felicità, legge e virtù ecc. In sintesi: s'interpreta correttamente l'etica di Tommaso d'Aquino qualora si comprenda come essa superi di fatto "ab origine" determinate scissioni che contraddistinguono l'antropologia, la teoria dell'azione e l'etica a lui precedenti e a lui successive.

Le azioni (*gli atti umani*) possiedono un'unità sotto il profilo morale, determinata dalla purezza e dall'intensità dell'intenzione del fine da parte della volontà (*amor*) e, insieme, dal rapporto di questa con la ragione pratica, la quale tiene conto di tutti i fattori in gioco (fine, materia o oggetto e circostanze) in base al principio secondo cui "il bene deriva da una causa integra, il male da singoli difetti".[5] L'espressione però non è da intendersi alla luce di una prospettiva distaccata o "esternalista" che, calcolando, valuti "dal di fuori" ("in terza persona") i diversi fattori in gioco (come avviene nel caso dell'utilitarismo), ma dalla prospettiva di chi, agendo, entra "in prima pesona", anima e corpo, nel merito dei diversi fattori che determinano la moralità dell'azione. Essa significa in concreto che "il bene morale di un comportamento è, in ultima analisi, una proprietà di una persona che agisce qui e ora".[6] Non basta compiere azioni che siano *conformi* alla legge

morale; occorre essere intimamente buoni, *fare il bene in nome del bene qui e ora*. Soltanto la bontà *vera* della persona si diffonde intorno a sé, producendo frutti buoni.

Tommaso evidenzia che l'etica non può fare a meno della dimensione della misura-integrità, ovvero di una qualche forma di gerarchizzazione, perché contempera insieme unità e molteplicità. L'uomo, infatti, è limitato. L'integrità dell'agire, che attua il bene morale (*bonum honestum*), poi, è anche *bella*. L'*integritas*, infatti, è, per Tommaso, un carattere della bellezza (insieme con la *claritas* e con la *consonantia*). Il bene morale è bello e in grado di affascinare, poiché è misurato dalla ragione pratica.[7] Questa relazione di *convenienza* con la ragione, in base alla nozione d'integrità-completezza, particolarmente evidente nel rapporto fra *fine* e *materia* dell'azione, determina la *bontà* o la *malizia* sotto il profilo morale delle azioni umane. L'agire esterno (che solo in parte coincide per Tommaso con quelle che oggi comunemente denominiamo *azioni*) possiede normalmente un suo proprio significato intersoggettivamente manifesto (v'è un "linguaggio del corpo" eticamente rilevante). Tale significato per mezzo della ragione s'impone alla scelta libera e, in quanto è assunto da questa ed indirizzato ad uno scopo buono, le conferisce un contenuto nettamente definito, dando, per così dire, *corpo* all'intenzione. Come sul piano speculativo l'interpretazione per essere fedele alla realtà deve tenere conto di certi significati e, in ultima analisi, di certe evidenze sensibili fenomenologicamente rilevanti, così sul piano etico-pratico la volontà buona non può ignorare certi significati dell'agire umano determinanti sotto il profilo etico per le loro connotazioni antropologiche e culturali. Si evitano così gli opposti rischi rappresentati da una morale della "pura intenzione", da un lato, e da una morale oggettivistica e legalistica dall'altro, come pure dalla falsa alternativa fra una morale "della convinzione" e da una "della responsabilità".[8] Questi rischi sono connessi ad una concezione naturalistico-fisicistica dell'azione, che ne ignora l'intenzionalità e, quindi, il suo carattere propriamente umano. Il fine intenzionato dalla volontà comanda in ultima analisi l'azione, ma l'oggetto o materia (ciò che effettivamente si compie) non può essere ignorato dall'intenzione buona. Da un lato la moralità, che appartiene in prima istanza all'*atto interno*, si comunica all'*atto esterno*, in modo tale che anche per esso, bene e male diventano delle differenze essenziali.[9] D'altro lato la dimensione esterna e corporea dell'azione possiede già dei propri significati, che non possono essere ignorati e devono essere assunti dalla libera scelta della volontà.[10] I rischi di dissociazione (morale della mera intenzione, da un lato, e casistica dall'altro) sono, in questo caso, sem-

pre connessi ad una concezione naturalistico-fisicistica dell'azione, che ne ignora l'intenzionalità e, quindi, il suo carattere propriamente umano.

6) Non si sottolineerà mai abbastanza che alla radice dell'azione si trova, in Tommaso, una concezione di ragione *unitaria* e insieme *articolata*. La ragione è *una* e sempre conosce, almeno in certa misura, la realtà. Benché la dimensione pratica sia dominante nell'esperienza quotidiana di ogni uomo, la ragione finalizzata alla prassi possiede sempre una dimensione speculativa, la quale cioè *riconosce* un *ordine* gerarchico fra enti e nature e – almeno implicitamente – l'esistenza di un principio d'ordine (Dio). Tuttavia, quando è finalizzata all'agire, la ragione istituisce (*facit*) il suo ordine (autonomia della dimensione pratico-morale), ma sempre a partire da un ordine riconosciuto nella realtà (*considerando facit*). Si tratta d'istituire un ordine (specificità e autonomia relativa della dimensione pratica della ragione) sulla base di un ordine naturale immediatamente *riconosciuto*. L'esperienza del dialogo interpersonale, seppur non esplicitamente tematizzata da Tommaso, è sotto questo profilo paradigmatica: nel rapportarmi ad una persona per cercare di convincerla della bontà di qualcosa (dimensione pratica della ragione), terrò contemporaneamente conto della sua peculiare natura e dignità in quanto essere umano, come pure delle reazioni che trapelano continuamente dal suo volto (dimensione speculativa della ragione). Si potrebbe affermare sinteticamente che nella concezione realistica dell'Aquinate la dimensione dell'etico consiste nell'appello che la realtà (l'essere) considerata nel suo complesso e nella prospettiva del bene da compiersi, rivolge alla persona umana, considerata essa pure nel suo complesso e nella gerarchia delle sue facoltà. Si comprende perché il valore di un uomo, per quanto sta a lui, sia definito innanzitutto dalla sua moralità.

7) L'ordine etico si fonda sull'incontro fra la ragione, che è natura in senso analogico, e la *natura umana* (unità di anima e corpo) con le sue fondamentali inclinazioni che dalla ragione pratica vengono riconosciute, valorizzate, interpretate e rese normative. Il rischio è qui rappresentato da un'interpretazione della razionalità pratica formalistica, che trascuri la natura umana e le inclinazioni naturali da interpretare, da un lato, e, inversamente, quello di una natura che sarebbe normativa a prescindere dall'interpretazione della ragione pratica dall'altro. Sono i rischi rappresentati da una lettura "kantiana" di Tommaso, da un lato, o da un'interpretazione oggettivistica della sua etica, secondo cui la morale verrebbe meccanicamente dedotta dalla metafisica. In particolare si deve scorgere un nesso stretto fra il terzo precetto della legge naturale che impone di coltivare la ragione e la regola "aurea" che prescrive di trattare l'altro come se stessi,

rispettandone la dignità, il suo carattere di *fine*. L'uomo, infatti, è per Tommaso, l'unica creatura che non è finalizzata ad altro, essendo l'oggetto immediato della provvidenza divina.[11] In questo l'Aquinate prepara storicamente la seconda formulazione dell'imperativo kantiano.[12]

La struttura dell'etica di Tommaso è dinamica e finalistica. A differenza di molte interpretazioni successive che hanno avuto luogo anche in ambito scolastico, la stessa legge va, quindi, interpretata innanzitutto in senso dinamico e finalistico, come *via* al bene e al compimento dell'uomo. Il finalismo non è, perciò, antitetico rispetto al carattere normativo dell'etica. Anzi è quello a fondare quest'ultimo. In questa prospettiva dinamica appare erroneo partire dalle norme morali e dalla formulazione riflessa della legge naturale per contrapporre alle norme "astratte" la situazione concreta.[13]

8) Virtù e legge, che sono spesso dissociate nell'etica moderna, nell'etica di Tommaso sono fra loro armonizzate grazie alla comune radice nella ragione pratica che informa entrambe. Se non si radicasse nei primi principi della ragione pratica e della legge naturale, la morale (e con essa la virtù) sarebbe una sovrastruttura estrinseca e non il compimento dell'uomo. Sotto il profilo assiologico (o del valore della persona) e genetico-esistenziale (della comunicazione dell'esperienza morale) la virtù precede la legge, ma sotto altro punto di vista (concettuale e costitutivo), i primi principi della ragione pratica, che sono il fondamento della legge naturale, costituiscono la scaturigine delle virtù.[14] Queste richiedono un'educazione delle passioni e permettono di immedesimarsi con spontaneità nei particolari della vita concreta.

9) Data la concezione tommasiana di *natura* e di *natura umana*, appare forzato opporre gli uni agli altri la natura e il caso, la natura e la storia. Ciò può accadere quando si assuma una nozione troppo statica ed essenzialistica della natura e di Dio. Ma nell'Aquinate constatiamo invece la presenza di una nozione *disposizionale* e *dinamica* di natura. Così, nel suo pensiero possiamo ritrovare un senso profondo della storia e del ruolo delle cause seconde nella natura e nella storia, benché egli non tratti per lo più questo tema in modo esplicito e per esteso.[15] Ma la logica interna della sua metafisica della creazione appare profondamente aperta nei riguardi della novità (*novitas*) degli avvenimenti storici e, quindi, del gioco del caso. Ciò potrebbe anche significare che gli avvenimenti della storia permettono di esplicitare progressivamente virtualità presenti nella natura umana e la legge naturale nelle sue articolazioni (anche per via di negazione, secondo una modalità di tipo dialettico) nella misura in cui la libertà dell'uomo si rende disponibile. Così si potrebbe spiegare, per esempio, il fatto che i "diritti umani", ovvero i diritti soggettivi impliciti nella legge naturale, si

rendono manifesti, come la storia insegna, soprattutto dopo che sono stati violentemente negati. In questa prospettiva natura e storia, natura e temporalità non possono considerarsi come dimensioni contraddittorie l'una rispetto all'altra, ma costituiscono piuttosto delle polarità viventi e complementari, che si arricchiscono a vicenda.[16]

In sintesi: l'etica di Tommaso deve moltissimo alla tradizione classica, patristica e scolastica. Egli riprende non solo molti dei suoi problemi, ma assai spesso anche le soluzioni che trova nel contesto delle discussioni teologiche del suo tempo. Né poteva essere altrimenti per un teologo medievale sensibile alla funzione delle *auctoritates*. Tuttavia a motivo della sua completezza e sistematicità, dell'equilibrio e della finezza di certe soluzioni di problemi antichi, l'etica di Tommaso presenta un'indubbia originalità e ha esercitato un notevole influsso sulla storia del pensiero morale. Per il fatto di contemperare armoniosamente diversi elementi che spesso nel pensiero contemporaneo sono fra di loro dissociati – essa riveste oggi un particolare interesse per la filosofia morale e per la filosofia dell'uomo.

[1] Cf., per esempio, G.E.M. Anscombe, *Intention*, Blackwell, Oxford 1957; cf. A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Routledge & Kegan Paul, London 1979; P. Geach, *The Virtues*, CUA, Cambridge 1977; S. Brock, *Azione e condotta. Tommaso d'Aquino e la teoria dell'azione*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2002.

[2] Cf., per esempio, L. Boyle, *The Setting of the Summa theologiae of Saint Thomas*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1982.

[3] M. Jordan, "Theology and Philosophy", *The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by N. Kretzmann and E. Stump, CUP, New York 1993, p. 248.

[4] Cf. P.J. Wadell, *The Primacy of Love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, Paulist Press, New York 2002.

[5] "Bonum ex integra causa, malum ex singularibus defectibus". L'espressione di Dionigi è rafforzata da T. anche con considerazioni tratte da Aristotele. Cf. *In Eth*., V, 1106 b 35 (pure 28-37).

[6] Cf. R. Spaemann, in Thomas von Aquin, *Ueber sittliches Handeln*, p. 16.

[7] Cf. *S.Th*., II-II, 145, 2: "… sicut accipi potest ex verbis Dionysii, 4 cap. *De Div. nom.* ad rationem pulchri sive decori, concurrit et claritas et debita proportio: dicit enim quod Deus dicitur pulcher 'sicut universorum consonantiae et claritatis causa'. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus (a. 1) idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit in libro *Octogintatrium Quaest*. (q. 30):

'Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus'". Cf. anche *S.Th.*, II-II, 145, 3: "Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est (a. 2), inquantum habet quendam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile: sicut de operatione virtutis Philosophus probat, in *I Eth*. (c. 8, lect. 13)".

[8] L'espressione, come noto, è di Max Weber. Così pure alcuni aspetti dell'etica utilitaristica (che sottolinea il ruolo delle conseguenze delle nostre azioni) possono essere valorizzati nella prospettiva tommasiana.

[9] Cf. *S.Th*., I-II, 71, 6 ad 2: "… ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati cum sint secundum se mali …". Cf. S. Pinkaers, *Les actes humaines* II, p. 185

[10] Questo aspetto è stato sottolineato opportunamente in T.G. Belmans, "La spécification de l'agir humain par son objet chez S. Thomas d'Aquin", *Divinitas*, 1978, pp. 336-356 e 1979, 1, pp. 7-61.

[11] Cf. *S.c.G*., III, 112.

[12] Cf. A. Donagan, *Human Ends and Human Actions. An Exploration in St. Thomas's Treatment*, Marquette University Press, Milwaukee 1985.

[13] Cf. M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer u. Theologischer Ethik*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1987, tr. it di E. Babbini *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando, Roma 2001, p. 495.

[14] Cf. R. Audi, *Moral Knowledge and Ethical Character*, OUP, Oxford 1997, cap. VIII.

[15] Sul senso della storia nell'Aquinate si veda la sua attenzione all'etimologia di certe parole. Cf., per esempio, *In I Sent*., d. 23, q. 1, a. 1.

[16] Gli avvenimenti storici, il caso e la fortuna, in ultima analisi la stessa Grazia divina, in quanto apportatori di novità, sono, quindi, importanti nella nostra vita. Ma questa novità suppone sempre la natura e la necessità a suo fondamento. Tommaso, infatti, afferma che possiamo sapere che c'è del caso, perché sappiamo – almeno in modo implicito – che v'è della natura, dell'ordine, della necessità in noi stessi e nel mondo in genere. Se è vero che si deve parlare di caso nella prospettiva delle cause seconde e, quindi, anche dell'agire umano – l'autonomo ruolo delle cause seconde è da lui assai sottolineato – dal punto di vista di Dio, invece, non v'è affatto del caso. Cf. *S.Th*., I, 22, 4, ad 1: "Effectus divinae providentiae non solum est aliquid evenire quocumque modo; sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario; et evenit contingenter, quod divinae providentiae ratio habet ut contingenter eveniat".

EL DERECHO Y LA JUSTICIA EN TOMÁS DE AQUINO

HUGO EMILIO COSTARELLI BRANDI

1. *Introducción*

Cualquiera que por primera vez se dispone a leer un texto de G.K. Chesterton, debe estar preparado a encontrar frases que bien se podrían tachar de locas o irreales. Textos donde se dice que el "mundo moderno es bueno" o que "está lleno de feroces y malgastadas virtudes",[1] nos parecen, a primera vista algo sumamente disparatado y desacertado.

Sin embargo, no hay que descalificar por ello a este defensor del sentido común. Más vale seguir la lectura, y encontrar la perla que la rugosa costra oculta. Y el caso de los juicios que indicamos más arriba, es precisamente un ejemplo de esto.

En efecto, Chesterton, ve al mundo moderno no como bueno, sino como *demasiado* bueno. Esta exageración en la bondad (si es que tal cosa es posible), hace referencia a la pérdida de la bondad propia del todo orgánico: la bondad del perro consiste en que todas sus partes estén, y que a su vez *conspiren* al todo. Esto es lo bueno, y sería ridículo que alguien quisiera un perro que fuera sólo lomo para poder acariciarlo, o sólo hocico para que sirviera de alarma.

Esta visión orgánica del hombre, del universo, y de Dios, es la que ha sido descuartizada por la modernidad. Ella se ha quedado con una parte (a elección) que, absolutizada, ocupó todo su horizonte. Y esto mismo se puede apreciar también en relación con las virtudes:

> Las virtudes también andan desencadenadas ... El mundo moderno está lleno de viejas virtudes cristianas que se volvieron locas. Enloquecieron las virtudes porque fueron aisladas unas de otras y vagan por el mundo solitarias.[2]

En el tema que nos ocupará en lo sucesivo, la virtud de la justicia, el racionalismo moderno procedió dividiendo, separando y clasificando, mas

tal procedimiento no implicó una mayor penetración en la realidad. El sujeto, al dar sentido a todo, no supo ver que tal sentido lo precedía, que había sido impuesto por Otro, y que su misión era descubrirlo. Sin embargo, la invitación a tal misión implicaba *humildad*: reconocimiento de una realidad independiente, dada, o en otras palabras, creada; cosa que el pensamiento moderno no estaba dispuesto a aceptar.

En relación a esto, consideremos brevemente el caso de Kant respecto del derecho y la justicia, como ejemplo de esta ruptura de la armonía mencionada más arriba.

El filósofo de Könisberg, como sabemos, en su segunda *Crítica*, y con la intención de recuperar la existencia de la libertad, el mundo y Dios, desde un punto de vista práctico, coloca como centro vital de esta recuperación a la *libertad*. En efecto, es claro que la razón práctica, puede determinarse en uno u otro sentido, es decir que el *motivo determinante* del obrar, puede ser independiente de lo empírico. Pero esta libertad deberá tener una guía; la guía de esta libertad, el motivo determinante, será el imperativo categórico: "obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal".[3]

Pero si la libertad es el hecho fundante de la moral, ella cobrará centralidad absoluta en el orden práctico. Y esto es tan claro que en su *Metafísica de las costumbres* no duda en poner como principio subyacente a la división fundamental de su obra, al libre arbitrio.

En efecto, luego de definirlo positiva y negativamente[4] y relacionarlo de modo intrínseco con el imperativo categórico, Kant reconoce que la libertad así rectificada, se mueve por leyes, que reciben el nombre de morales:

> si (las leyes) afectan a acciones externas y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas*; pero si exigen también que ellas mismas deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas*, y se dice, por tanto: que la coincidencia con las primeras es la *legalidad*, la coincidencia con las segundas, la *moralidad* de la acción. La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad en el ejercicio externo del arbitrio, pero aquella a la que se refieren las últimas puede ser la libertad tanto en el ejercicio externo como en el interno del arbitrio.[5]

Vemos cómo han quedado demarcados dos ámbitos claros de ejercicio de la libertad: lo externo (ámbito de la legalidad), y lo interno (ámbito de la ética y las virtudes).[6]

Ahora bien, el derecho se ocupará precisamente de lo externo, del orden *legal*. Kant lo define como "el conjunto de condiciones bajo las cuales el

arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad".[7] El derecho, así presentado, regulará las libertades de los hombres en la medida que ellos se relacionan – pacto de por medio – en la sociedad civil. Pero tal relación debe guiarse por un principio universal; y así es que surge una *concreción* del imperativo categórico aplicado al derecho: "Una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal".[8] Este es el *principio universal del derecho*, al cual va inseparablemente vinculada la coacción del gobernante.[9]

Pero baste con lo hasta aquí dicho para ejemplificar la idea que traíamos al principio. Hemos recorrido muy rápidamente el pensamiento kantiano para mostrar las sucesivas brechas que se van trazando; y hemos llegado al tema que nos ocupa, donde se ve algo inquietante: la moral y el derecho aparecen desvinculados. Si bien ambos elementos tienen el mismo principio fundante – la libertad –, los ámbitos quedan claramente separados. Esto hace que la justicia deje de ser virtud, que el derecho no haga referencia a ella, a la vez que ella misma ya no diga relación a las otras virtudes. "La consecuencia será el positivismo jurídico, una concepción convencionalista del derecho fundado en la fuerza, no en la conciencia ética".[10]

Esta pérdida de la armonía y unidad que generó la modernidad, y que aún pesa sobre nosotros, los clásicos la supieron observar y evitar. Y este es el caso de Tomás de Aquino. La unidad y armonía de pensamiento que la lectura de sus obras nos revela, no cesa de asombrarnos, y constituye su potente atractivo. Es por ello que este trabajo se propone mostrar, frente al resquebrajamiento moderno, la óptica que el Aquinate tiene sobre el particular tema de la justicia y el derecho, las relaciones que guardan tanto entre sí, como con otras virtudes, para ver en ello esa luminosa armoniosidad de la que hablamos más arriba.

2. *El derecho y la justicia en Tomás de Aquino*

Una de las imágenes que invariablemente vienen a la mente del que se dispone a hablar del Medioevo, es la de las catedrales. Estas gigantescas construcciones que pueblan la geografía europea, son un símbolo que resume el universo de esa época. En efecto, constituyen una *summa universalis*, donde todo lo natural y lo humano se unen con lo divino. Allí cada cosa tiene su lugar, y todo, completamente todo conforma un canto armónico de alabanza al Creador.

Este espíritu de armonía y sobre todo de armonía con Dios, fue uno de los signos distintivos del siglo XIII, al menos por un breve lapso.[11] Y uno de los mayores exponentes del pensamiento de esa época, no podría haber quedado excluido de tan benéfico influjo.

Santo Tomás, el robusto fraile de la orden de los predicadores, dedicó su breve vida a la Verdad Encarnada, e intentó construir una catedral conforme a sus dones; así surgió la *Summa Theológica*. Esta obra, opuesta al espíritu clasificatorio del enciclopedismo, presenta una visión "para instrucción de los principiantes del cristianismo", donde, presupuesta la fe, cada parte se ordena al todo, pero eminentemente al Todo.

Es por eso que al ocuparnos en nuestro trabajo de la virtud de la justicia, vamos a tratar de conservar esa visión armónica hasta donde nos sea posible, para no traicionar ese espíritu.

* * *

Hay que considerar con más detenimiento, antes de iniciar nuestro camino, algo que mencionamos más arriba al pasar, y que nos parece de capital importancia: Tomás era un hombre de fe, y de fe católica.

Este hecho es vital al momento de comprender su pensamiento. Ya desde el inicio de la *Summa* él mismo indica este punto de vista, al referir que el "doctor de la verdad católica no sólo debe instruir a los aprovechados, sino que también le pertenece enseñar a los que se inician"[12] está situado en la *verdad católica*, y desde allí mira todo.

Nótese que esto plantea en el Aquinate – y en todo cristiano –, un *optimismo metafísico*: Dios es el que Es, y todo lo que no es Dios y es, es por participación, es *criatura*. A su vez, si Dios es el sumo bien, su creación no puede ser sino buena, siendo el mal una carencia del bien debido.

Esto lleva a Tomás a ver la naturaleza humana como algo bueno, aunque herido por el pecado original, con un fin propio, la bienaventuranza, y con un camino singular: la vida virtuosa y la vida sacramental. Nos ocuparemos de la primera parte.

El tratado de las virtudes, el más extenso dentro de la *Summa*, pretende presentar precisamente, el camino más humano, y por lo mismo más divino, de retorno a la casa del padre. Puesta la mira en la visión beatífica, el obrar virtuoso se llena de sentido, al ser coronado por la gracia y los dones.

Pero este tratado, notémoslo nuevamente, se apoya en una antropología y una metafísica optimista. Es decir que ni mira viendo todo mal, como el pesimista, ni tiene unos ojos demasiado cándidos como para no registrar

las ausencias de bien. Es la postura metafísica que indica Chesterton cuando dice que "una cosa debe ser amada *antes* de ser amable".[13] Es decir que,

> ... nuestra actitud respecto de la vida, se puede expresar en términos de una especie de lealtad militar mejor que en términos de crítica o de aprobación. Mi aceptación del universo no es optimismo, más bien es algo como patriotismo. Es el caso de una lealtad elemental ... los hombres no amaron a Roma, porque fuera grande. Fue grande porque la amaron.[14]

Tomás fue un *patriota de la realidad*, de la cual nunca dudó.[15] La realidad de Dios, el hombre y el mundo siempre fueron directrices en su pensamiento. Pero veamos esto en relación con el tema que nos ocupa.

* * *

Entre los siete bloques gruesos de virtudes que se desarrollan en la II-II, el tratado de la justicia tiene una peculiaridad inicial. Efectivamente, no deja de llamar la atención el hecho de que comience tratando acerca de *lo justo*. Generalmente cada bloque se inicia con una referencia a la virtud en sí, para luego desarrollar el objeto, acto propio, vicio opuesto, etcétera. Pero en el caso de la justicia ¿porqué inicia con *lo justo*?

La pregunta se responde si nos remitimos a otra obra del Aquinate, donde indica lo siguiente: "si el acto de justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, es porque dicho acto supone otro precedente, por virtud del cual algo se constituye en propiedad de alguien".[16]

Notemos esto con atención: "la justicia es algo segundo. La justicia presupone el derecho".[17] Hay un acto primero que pone la posibilidad de la justicia, que es anterior a ella y que a su vez no es un acto de justicia. Este acto fundante, primigenio, es para el angélico el siguiente: "Por la creación empieza primeramente el ser creado a tener algo suyo".[18]

Y según esto, Pieper afirma:

> si no se da por supuesta la existencia anterior de un algo que le sea debido a alguien, de un *suum*, no puede darse deber de justicia alguno. Tal es el sentido del siguiente aserto: *es manifiesto que el derecho es el objeto de la justicia* (*S.Th.*, II-II, q. 57, a. 1, c.).[19]

He aquí la razón de porqué el tratado de la justicia se inicia con esta novedosa cuestión acerca de *lo justo*.

Ahora bien, lo justo, como *suum*, es consecuencia del libre acto creador de Dios; y en esto podemos observar dos cosas. La primera es el hecho de que Dios no crea por justicia, es decir que no hay un *suum* presupuesto,

sino que el acto divino es *ex nihilo*. Él, no debe nada a su creación, cosa que se verifica absolutamente si invertimos los términos de la proposición: la creación le debe todo.

Lo segundo que queríamos indicar, es que no todo lo puesto en el ser por Dios, es sujeto de derecho. En efecto, estrictamente hablando, no podríamos reconocer un derecho a los tomates, las piedras o los perros, pues

> un débito ... inviolable e irrevocable, sólo puede darse a condición de que el sujeto portador del correspondiente *suum* esté de tal manera constituido que posea la facultad de reclamar como su derecho lo que se le debe.[20]

Esta observación nos indica que sólo es sujeto de derecho aquel ser que es capaz de una conciencia de sí, es decir, que posee una espiritualidad capaz de percibirse y comprender sus propios fines, los cuales entonces le *son debidos*. En última instancia, "si no se reconoce la personalidad del hombre en su íntegra realidad, desaparece toda posibilidad de determinar el fundamento del derecho y de la justicia".[21]

Notemos aquí el itinerario que hemos desplegado en nuestra investigación del *ius*; el fundamento último de lo debido, es el acto creador; pero el fundamento inmediato es la naturaleza humana. En efecto,

> queda claro que la norma existente en el entendimiento humano ... encuentra su fundamento o justificación racional en las estructuras de la realidad: en la naturaleza del hombre y de las cosas humanas, estructuras que a su vez, remiten a una norma primera y absoluta presente en el intelecto de Dios.[22]

En pocas palabras, el hombre es sujeto de derecho, por haber sido creado, y porque tal creación es personal. Este es el fundamento universal e irrevocable del derecho. A partir de aquí es que deberíamos buscar qué es *lo debido* al hombre en cuanto tal; y esto no fue extraño a Tomás.

En efecto, una vez más vuelve a resplandecer ese optimismo metafísico que indicábamos más arriba: el hombre, la naturaleza humana, como creada, es buena. De allí que sus inclinaciones naturales también lo sean, aunque debido al desorden introducido por el pecado original tengan que ser recalibradas. Por eso es que al tratar de la ley natural, indica que "todas aquellas cosas a las cuales el hombre tiene inclinación natural, la razón las percibe como naturalmente buenas, y por consiguiente como obras que deben ser seguidas".[23]

A partir de aquí el Aquinate descubre cinco inclinaciones naturales cuya satisfacción hace a la perfección humana. Y la primera y más importante es la inclinación al bien. Así es, la razón práctica se ordena al bien, de

donde se deduce el primer precepto de la ley natural: "quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum".[24] Este será el principio regulador de las restantes inclinaciones que el Angélico encuentra. Y así distingue las siguientes inclinaciones:

1. La inclinación al bien;
2. La inclinación a la conservación de la existencia;
3. La inclinación a la unión sexual y a la educación de los hijos;
4. La inclinación al conocimiento de la verdad;
5. La inclinación a la vida en sociedad.[25]

He aquí *lo debido* al hombre.[26] Consideremos ahora tan sólo la inclinación a la vida en sociedad en su relación con *lo justo*.

La inclinación a la vida en sociedad, es para el Aquinate, algo natural. Esto, que en el medioevo habría sido una perogrullada, es necesario aclararlo hoy en día, pues entre esos tiempos y los nuestros surgieron las teorías contractuales, que la modernidad supo imponer sin más.

Sin embargo en Tomás esta inspiración tiene su raíz más profunda "en la necesidad tan humana de la amistad, del afecto o del amor".[27] No es la utilidad en última instancia lo que lleva a los hombres a vivir en sociedad, aunque eso puede venir después en un orden de importancia, sino que lo formal que buscamos al convivir es *comunicar*, comulgar, compartir nuestra espiritualidad, o mejor, nuestra personalidad. Y tal cosa encuentra "su realización primera en el afecto familiar y se extiende después a las demás comunidades".[28] Es, entonces, en este ambiente de amistad, donde surge precisamente la justicia como virtud.

* * *

La vinculación entre la virtud de la justicia y la politicidad humana, es de una claridad y fuerza sorprendentes. Apenas se avanza dentro del tratado que nos ocupa, uno se encuentra con algo que refleja esto que decimos: allí el Aquinate, al preguntarse si el *ius* es objeto de la justicia, inicia el artículo indicando una característica esencial (*proprium*) de esta virtud, precisamente que ella es *ad alterum*:

> Es propio de la justicia entre las demás virtudes, ordenar al hombre en aquellas cosas que son para con el otro (ad alterum). ... Lo recto que está en la obra de la justicia, aun sin comparación al agente, se constituye por relación al otro: en efecto, se dice que es justo en nuestra obra aquello que responde según alguna igualdad a otro. ... así por esto, se dice justo aquello que, teniendo la rectitud de la jus-

> ticia es el término del acto de ésta, aún sin tener en cuenta el modo como lo realiza el agente ... y por causa de esto, el objeto de la justicia, que es llamado iustum, se determina especialmente por sí mismo (*secundum se*) entre las otras virtudes.[29]

Como vemos, el otro, es parte esencial tanto en el establecimiento objetivo de lo justo como en el ejercicio de la justicia.

Sin embargo el texto que más arriba citamos parecería plantear una objeción: la reiterada indicación acerca de la *abstracción del agente*, ¿No llevaría a escindir al hombre en dos planos, uno externo, ámbito del derecho y la justicia, y otro interno donde se desarrollarían las otras virtudes?

Para responder a esto hay que notar dos cosas. La primera es que la preocupación inicial de Tomás, es encontrar un fundamento objetivo en las relaciones de justicia. Precisamente como ella implica cierta igualdad, el criterio de igualación o ajuste (*iustari*) no puede responder a intereses singulares, sino que todas las partes deben ser restituidas a la igualdad original de un modo objetivo. Por eso es que insiste en que el *iustum*, como objeto de la justicia, se determina por sí mismo (*secundum se*), incluso haciendo abstracción del agente.

Lo segundo que debemos notar es aquello que mencionábamos al inicio de este trabajo: la organicidad de la catedral medieval, como símbolo del pensamiento tomista. En efecto, no hay que detenerse en una parte para poder comprender, sino que es necesario reconocer el todo y así entender la articulación de las partes. Y en el tema que nos ocupa, los artículos que aparecen en la cuestión siguiente, nos pueden iluminar.

Allí el Aquinate vuelve a referir que la justicia es *ad alterum*: "la justicia propiamente dicha requiere la diversidad de los supuestos: y por esto no es sino de un hombre a otro".[30] Esto parecería confirmar la escisión que notamos más arriba. Sin embargo, una de las objeciones anticipa y responde a este problema: "... las acciones que son *ad alterum* necesitan una rectificación especial, no sólo por comparación al agente, sino también por comparación a aquel para el cual son".[31] Vemos que ahora el agente empieza a cobrar mayor fuerza. Pero no nos detengamos, y analicemos el artículo siguiente: *Si la justicia es virtud*:

> La virtud humana es la que vuelve bueno al acto humano a la vez que hace bueno al mismo hombre y esto sin duda conviene a la justicia. En efecto, el acto del hombre se vuelve bueno por esto que toca a la regla de la razón, según la cual los actos humanos son rectificados. De donde como la justicia rectifique las operaciones humanas, es manifiesto que vuelve buena la obra del hombre.[32]

La mentada escisión desaparece, si tenemos en cuenta que la justicia es precisamente virtud: no solo perfecciona al acto externo, el cual se ajusta al objeto, al *ius*, sino que el mismo hombre se hace bueno; y esto en un solo y mismo acto. La separación entre lo externo y lo interno se diluye. Y lo mismo se puede decir de lo justo y la justicia. Recordemos lo que indicamos más arriba: la posibilidad ontológica de la justicia supone la existencia del derecho. Por eso están metafísicamente unidos.

¿Implica esto de suyo, que aquel que cumple una obligación jurídica, posee la virtud de la justicia? No necesariamente. Un hombre singular no necesita ser justo para pagar sus impuestos. Ocurre que "la materia de la justicia es la operación exterior en cuanto ella misma ... tiene la debida proporción a otra persona".[33] Tengamos en cuenta que la materialidad sola no hace a la virtud, sino que es necesaria la formalidad específica y tal formalidad debe estar en el ánimo del agente, para que se promocione la virtud; ya que no basta que se halle en la intención del legislador.

Recordemos siempre que nos estamos ocupando de la justicia como virtud. En efecto, "es fácil, para el que no posee la virtud de la justicia, hacer lo que hace el justo, mas no empero, hacerlo *tal y como* éste lo hace: ... *a saber*, *con prontitud y agrado"*.[34]

* * *

Pero digamos algo más de la alteridad propia de la justicia y su relación directa con la sociabilidad humana, lo que arrojará más luz sobre la unidad de *agere* y *facere* en la justicia, a la vez que mostrará la intrínseca relación de esa virtud con las demás virtudes cardinales.

En este momento del desarrollo que venimos presentando, uno podría pensar con razón, que siempre que haya alteridad, habrá justicia, o injusticia; y que precisamente donde ella desaparece, como en el dominio de los apetitos o en el orden del pensamiento, desaparece también la posibilidad de ser justo o injusto. Y así el hombre que sufre la gula, no estaría reteniendo algo debido a alguien.

Sin embargo esto no es así. En efecto, "hacer el bien o el mal significa siempre dar o retener lo suyo a otra persona con la que estoy comprometido".[35] Ocurre que el hombre no es una isla, y siempre está referido a otro y así todos sus actos humanos tendrán eco en ese otro.

Esto es precisamente lo que indica Santo Tomás al hablar de la justicia en general. Esta se ordena *ad alterum*, pero el otro es ahora la comunidad; y su fin es el bien común. Por ello es que esta virtud es capaz de englobar en sí a las otras virtudes, pues,

> ... todos los que se contienen dentro de una comunidad se comparan a ella como las partes al todo. Y como la parte lo es siempre de un todo, de allí que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Por esto el bien de cualquier virtud, ya sea la del que ordena a algún hombre a sí mismo, o la del que ordena en relación a otras personas singulares, es referible al bien común, al cual ordena la justicia.[36]

Esto mismo se puede decir negativamente. Si el bien que hacemos es referible al bien común, el mal que realizamos también repercute sobre la sociedad: "está en juego el bien común, cuando sin rebasar en apariencia lo que es puramente *privado*, me entrego a la lujuria y a la pereza. El bien común necesita de la bondad de todos los individuos".[37]

Bien, hemos descubierto uno de los *otros* lesionados con cualquier acción moralmente mala. Pero el Aquinate indica otro más. Al preguntarse por las partes casi integrales de la justicia, retoma el tema de la justicia general o legal, e indica lo siguiente: "pertenece a la justicia general, hacer el bien debido en orden a la comunidad o a Dios, y evitar el mal opuesto".[38]

Dios es el *otro* que buscábamos.

> La tesis de que toda acción moral comporta la estructura de la justicia puede ser interpretada ..., en el sentido de que todo aquél que haga el bien o el mal se encuentra situado frente a Dios como ante un otro al que se da o retiene lo que se le debe.[39]

Dios y la comunidad constituyen los *otros* con los cuales el hombre siempre está en relación, y a los cuales da o retiene algo incluso al obrar privadamente. En este sentido, la justicia general es la encargada de referir los actos buenos de las virtudes, al bien común. Sin embargo, esto no quita la especificidad propia de cada virtud, ya que por ejemplo la justicia nada podría hacer en el orden de la inteligencia.

En última instancia, lo que el Aquinate nos quiere indicar es que no existen las virtudes aisladas, sino que por el contrario hay entre ellas una organicidad comparable a la de una orquesta: la perfecta ejecución de cada acto específico (virtuoso) colabora al bien de este hombre y de los hombres reunidos en una familia, pueblo o ciudad.

* * *

Traigamos ahora por último, algo que completa esta visión que hemos querido presentar sobre el derecho y la justicia, y que es la distinción entre el derecho natural y el derecho positivo.

Luego de haberse ocupado de la ley eterna y de la ley natural, Sto. Tomás dedica unas cuestiones a la ley humana. Y lo primero que indica es que tal ley siempre debe buscar producir la paz y la virtud en los sujetos a los que se dirige. En efecto,

> hay en el hombre naturalmente, cierta aptitud para la virtud; pero la misma perfección de la virtud, es necesario que llegue al hombre por alguna disciplina ... por el contrario, la disciplina que obliga por miedo de la pena, es la disciplina de las leyes. De allí que fue necesario para la paz de los hombres y la virtud que se pusieran leyes.[40]

La ley positiva busca producir la virtud en los hombres, de lo que surge la concordia que trae a su vez la paz. Sin embargo, cabe preguntarse cuál es la fuerza obligante que podemos encontrar en esta ley.

Ante todo, indica el Aquinate, que la ley humana obtiene su fuerza en la medida que deriva de la ley natural. Pero tal derivación puede hacerse de dos modos:

> en un modo como las conclusiones a partir de los principios; en otro modo, como ciertas determinaciones de algunas cosas más comunes ... ciertas cosas se derivan de los principios comunes de la ley natural por modo de conclusiones; ... otras por el contrario, por modo de determinación; ... una y otra (derivación) se halla en la ley humana positiva. Pero aquellas cosas que lo están en el primer modo, se contienen en la ley humana no como si sólo sean ley positiva, sino que también tienen algo de vigor de la ley natural. Pero aquellas cosas que están en el segundo modo tienen su fuerza de la sola ley humana.[41]

Resumiendo, podríamos decir que

> las normas jurídicas de la comunidad política obtienen su juricidad, es decir, su fuerza o vigor ..., de dos fuentes: 1) de lo justo natural del que se derivan como conclusiones, en cuyo caso ha de hablarse de una juridicidad intrínseca o per se; y 2) de la autoridad legítima del legislador ..., en cuyo caso ha de hablarse de una juridicidad extrínseca o *per accidens*.[42]

* * *

Bien, creemos haber abarcado a esta altura, las dimensiones más importantes del *ius* y la justicia. Hemos querido mostrar constantemente la intrínseca vinculación de ambos elementos, a la vez que no quisimos per-

der de vista las relaciones que guardan con el acto creador, con la naturaleza humana y con las otras virtudes. Podrían hacerse muchas más indicaciones, pero esto excedería el marco formal de nuestra comunicación.

3. *Conclusión*

Cuando iniciamos este trabajo, mencionamos como al pasar la importancia que la virtud de la humildad tiene en relación a conocer profundamente la realidad. Esto no ha sido casual.

La humildad es la adecuación a la realidad, y sobre todo a una realidad tan patente como cierta: la creaturidad. Este hecho fundamental, saboreado amargamente en el sentimiento de indigencia, es la base natural que llama al hombre a ocupar el lugar que le corresponde.

Y tal virtud es la que permite una perspectiva gnoseológica distinta a la de los modernos: "si el hombre quiere hacer amplio su mundo, él debe estar siempre haciéndose pequeño ..., los gigantes que derriban montes como si fueran pasto, son creaciones de la humildad".[43]

Esta perspectiva la hemos encontrado en Tomás. Y el regalo que se sigue de esa actitud es que la realidad se muestra mucho más clara a la vista del Aquinate que a los ojos kantianos. Pero además, considerada así, la realidad se torna una aventura, una sorpresa, algo vivo digno de *asombro*.

El Aquinate, si bien lo entendemos, no es un pensador, sino un *descubridor*, un hombre que se dispuso a ser todo ojos, no a ser pura razón:

> aceptarlo todo, es un ejercicio; entenderlo todo, es un esfuerzo. ... El poeta sólo pretende entrar su cabeza en el cielo. El lógico es el que pretende hacer entrar el cielo en su cabeza. Y es su cabeza la que revienta.[44] Y la cabeza revienta fragmentándose.

Tal elemento es el que el angélico ha sabido preservar: la unidad y la universalidad del hombre y del cosmos, integrados orgánicamente por la absoluta dependencia creatural respecto de Dios. Es lo que hemos intentado mostrar en el caso de la justicia y del derecho.

Somos conscientes de que en este tema se podrían hacer muchos más desarrollos, y obtener gran cantidad de conclusiones, las que nos hemos visto tentados a seguir. Sin embargo, creemos que lo dicho hasta aquí, da una perspectiva completa del tema propuesto, a la vez que se mantiene en los límites que un trabajo de este tipo no debe superar.

BIBLIOGRAFÍA

A. *Fuentes*

1. Kant, Immanuel, 1. *Crítica de la Razón Práctica*, Losada, Buenos Aires 1961, pp. 173. 2. *La Metafísica de las Costumbres,* Altaya, España 1997, pp. 374.
2. Tomás de Aquino, Santo, 1. *Summa Theologiae,* I-II, q. 94 y II-II, qq. 57-58, BAC, Madrid 1963, tt. 2 y 3, 2. *Contra Gentiles,* L. II, Marietti, Italia 1935, pp. 560.

B. *Obras de Referencia*

1. Chesterton, Gilbert Keith, *Ortodoxia*, Porrúa, México 1986, pp. 272. *Santo Tomás de Aquino,* Carlos Lohlé, Buenos Aires 1986, pp. 180.
2. Massini Correas, Carlos Ignacio, "La aportación de Tomás de Aquino a la filosofía de la justicia". En *Sapientia* n. 204, Buenos Aires, UCA-FFyLL, (julio-diciembre 1998), pp. 343-355.
3. Pieper, Josef. 1. *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1980, pp. 572. 2. *El descubrimiento de la realidad*, Rialp, Madrid 1974, pp. 247. 3. *Filosofía medieval y mundo contemporáneo,* Rialp, Madrid 1979, pp. 405.
4. Pinckaers, Servais, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, pp. 592.
5. Urdanoz, Teófilo, *Historia de la Filosofía,* T. IV, BAC, Madrid 1991, pp. 670.

[1] Chesterton, Gilbert Keith, *Ortodoxia,* Porrúa, México 1986, p. 17.

[2] Idem.

[3] Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, Losada, Buenos Aires 1961, p. 36.

[4] "La libertad de arbitrio es la independencia de su determinación por impulsos sensibles; este es el concepto negativo de la misma. El positivo es la facultad de la Razón Pura de ser por sí misma práctica"(Kant, Immanuel, *La Metafísica de las Costumbres,* Altaya, España 1997, p. 17).

[5] Idem.

[6] Cabe aquí una aclaración. Si bien Kant incluye en la ética lo interno y lo externo, en definitiva, lo formal en el obrar virtuoso es que haya una *autocoacción*, es decir que el motivo determinante de la voluntad sea la *razón pura* bajo la forma del imperativo categórico, en la perspectiva de vencer lo injusto en uno mismo (cf. idem p. 229).

[7] Idem p. 39.
[8] Idem.
[9] Cf. idem p. 40.
[10] Urdanoz, Teófilo, *Historia de la Filosofía*, T. IV, BAC, Madrid 1991, p. 109.
[11] Cf. Pieper, Josef, *Filosofía Medieval y mundo contemporáneo*, Rialp, Madrid 1979, p. 211.
[12] *S.Th.*, I, prólogo.
[13] *Op. cit.* p. 31.
[14] Idem, p. 43.
[15] En el mismo sentido, cf. Chesterton, Gilbert Keith, *Santo Tomás de Aquino,* Carlos Lohlé, Buenos Aires 1986, p. 132: "Contra todas estas posturas la filosofía de Santo Tomás se levanta sólida y firme, fundada en la convicción común y universal de que los huevos son huevos. … A plena luz del día tomista, codo a codo con sus hermanos los hombres, comprueba que los huevos no son gallinas ni sueños ni suposiciones prácticas sino cosas testimoniadas por la autoridad de los sentidos, que son de Dios".
[16] *S.c.G.*, II, 28. Santo Tomás también define a la justicia en otro lugar diciendo que es "el habito según el cual alguien con voluntad constante y perpetua, da su derecho (*ius suum*) a cada uno" (II-II, q. 58, a. 1 c.). El Aquinate prefiere esta definición pues allí se indican bien los elementos esenciales de la justicia: que es un hábito bueno, que tiene por sujeto la voluntad y no los apetitos, la alteridad característica, y su objeto que es el ius.
[17] Pieper, Josef, *Las virtudes fundamentales,* Rialp, Madrid 1980, p. 89.
[18] *S.c.G.*, II, 28.
[19] Pieper, Josef, *op. cit.* p. 94.
[20] Idem, p. 95.
[21] Idem.
[22] Massini Correas, Carlos Ignacio, "La aportación de Tomás de Aquino a la filosofía de la justicia", en *Sapientia* n. 204, UCA-FFyLL, Buenos Aires (julio-diciembre 1998), p. 350.
[23] *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c.
[24] Idem.
[25] Pinckaers, Servais, *Las fuentes de la moral cristiana*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, p. 517.
[26] Notemos al pasar, cómo la estructura de lo justo, y por consiguiente de la justicia, se encuentra de un modo general, presente en todas las inclinaciones naturales. Esto es lo que quiere indicar precisamente Tomás al llamar a la justicia *virtus generalis* (Cf. II-II, q. 58, a. 5, c.), en cuanto que ordena los actos de las otras virtudes – que perfeccionan las potencias donde radican la inclinaciones naturales – a su fin. No obstante, esto no quita especificidad propia a la virtud (Cf. II-II, q. 58, a. 6, c.).
[27] Pinckaers, Servais, *op. cit.*, p. 549.
[28] Idem.
[29] *S.Th.*, II-II, q. 57, a. 1, c.
[30] *S.Th.*, II-II, q. 58, a. 2, c.
[31] Idem, ad 4.
[32] *S.Th.*, II-II, q. 58, a. 4, c.
[33] *S.Th.*, II-II, q. 58, a. 10, c.
[34] Pieper, Josef, *op. cit.*, p. 108.
[35] Idem, p. 105.
[36] *S.Th.*, II-II, q. 58, a. 5, c.
[37] Pieper, Josef, *op. cit.*, p. 106.

[38] *S.Th.*, II-II, q. 79, a. 1, c.
[39] Pieper, Josef, *op. cit.*, p. 106.
[40] *S.Th.*, I-II, q. 95, a. 1, c.
[41] Idem, a. 2, c.
[42] Massini Correas, Carlos Ignacio, *op. cit.*, p. 349.
[43] Chesterton, Gilbert Keith, *Ortodoxia*, p. 18.
[44] Idem, p. 9.

REFLEXIONES ACERCA DEL MÉTODO ANALÓGICO PRUDENCIAL EN LA ÉTICA SEGÚN LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICA-TOMISTA

CLAUDIA FRANCO SENTÍES

Moral virtue in Aristotle's ethics depends on the intention of the action. That is why some actions are voluntary and others are involuntary or voluntary with a double effect, one good and the other bad, but necessary to obtain the best result. So, ethic judgment needs to ask the next questions: Who did the action? With what? What was the purpose? Where did it occur? At what time? Why? How? Those questions cannot be equal but similar to Absolute Good. Ignorance or involuntary actions cannot be considered with the elements that I described previously because they are the result of a force that came out of the subject, for example, when a person asks another to do something shameful to save the life of his son. That is why Saint Thomas Aquinas, following this reasoning, wrote that those things that we said need to be considered by analogy. Speculative reason contemplates the principles of human conduct and compares it with singular actions. Then the particular reason returns to the singular reality, where deliberation began. In the same way, the moral virtue of prudence compares all the things that we call 'good' with Absolute Good and detects the differences and similarities between the former and the latter. That is why a person who acts by ignorance or force may be not punished for his action, even if it causes a bad result or effect.

Introducción

Para Aristóteles el ser se dice de muchas maneras, lo que quiere decir que toda ciencia *está* circunscrita a algo que "es". Sin embargo, cada ciencia queda determinada por el ser sobre el que versa su estudio. En el caso de la Ética, a diferencia de la Metafísica, el tipo de objeto de estudio no es a la manera del ser en sí mismo considerado. En este sentido, Aristóteles escribe en el libro VI de la *Metafísica* que todas las demás ciencias

> no se ocupan del ser en sentido absoluto, es decir, en tanto que algo que es, y tampoco dan explicación alguna acerca del qué es, sino que tomándolo como punto de partida, unas tras exponerlo a la per-

cepción; otras asumiendo el qué-es como hipótesis, demuestran, con mayor necesidad o con mayor laxitud los atributos que pertenecen, por sí mismos al género de que se ocupan.[1]

Las ciencias prácticas, a las que pertenece la Ética, son de las que, según la cita anterior, asumen el ser como una hipótesis ya que versan sobre lo singular operable y toda obra en el ser humano es probable porque puede ser de una manera o de otra pero una vez que se tomó una decisión en el actuar, la conducta es esa y no otra. De ahí que los actos humanos puedan ser calificados como buenos o malos dependiendo de si estos guardan o no una proporción adecuada con el Bien en sí mismo, principio a partir del cual se fundamenta las demás cosas que se dicen buenas, las cuales deben ser, son análogas proporcionalmente a lo que es bueno por naturaleza. Tomás de Vío Cayetano, fiel seguidor de la filosofía tomista aunque con algunas limitantes interpretativas, explica al respecto que: *se llaman análogas según la proporcionalidad aquellas cosas cuyo nombre es común y la razón significada por ese nombre es proporcionalmente la misma*.[2] De esta forma se salva un relativismo absoluto en el que toda opinión tenga el mismo valor al margen de lo que es bueno en sí.

Ahora bien, la tradición aristotélica-tomista, toma la predicación análoga de varios seres en relación con una misma razón significada reconociendo diferentes sentidos del ser, aunque según los modos y especificaciones del único sentido de la sustancia, o sea del ser en cuanto ser, del ser metafísico.[3] En este sentido, si este tipo de metodología funciona para la ciencia Metafísica con mucha mayor razón sirve para la Ética cuyo campo de aplicación está en lo singular operable que en esencia es contingente y probable y por tanto sujeto a una interpretación prudencial que va de lo singular a lo universal y regresa al mismo particular del que partió, para determinar así si se trata de un acto voluntario o involuntario del que se pueda atribuir con verdad su grado de imputabilidad. Y esto es lo que intentaré desarrollar a lo largo de esta ponencia.

1. Aplicación del método analógico prudencial en la Ética

Considerar la analogía significa referirnos a algo que en principio pertenece a la acción del intelecto. Sin embargo, se trata de un método de conocimiento indirecto de la realidad. Por tanto, hay que buscar en ésta la fundamentación del método analógico. Lo que supone entender la inteligencia como una actividad orientada hacia lo real. La cosa es la que marca

y determina dicha orientación. Nuestro intelecto es una naturaleza de principio activo, cuya finalidad es conformarse con las cosas. De esta forma, el conocimiento humano se encuentra ordenado al fin de conformarse con las cosas. El ser es lo primero que capta el entendimiento y a lo que tiende por naturaleza. Así lo explica Tomás de Aquino cuando en la *Suma Teológica* desarrolla las tres potencias del alma: *Hay un tercer género de potencia (la intelectiva) cuyo objeto es todavía más universal, puesto que no acaban sólo en el cuerpo sensible, sino que llega a todo ser sin excepción*.[4]

Esta misma fidelidad al ser de la que nos habla el Aquinate es la que me exige considerar el tipo de sustancia sobre la que versa la Ética. Es evidente que dadas las características de contingencia de los actos humanos, éstos no pueden ser del tipo de substancia de aquellos entes que, como explica Aristóteles en el libro VI de la *Metafísica*, *tienen el principio y fin de movimiento en ellos mismos*.[5] De manera que aunque la substancia ética también es como la nariz chata y no como la nariz cóncava (siguiendo el ejemplo de Aristóteles) no lo es, en el sentido, de las sustancias físicas porque la materialidad de los entes físicos es de un tipo determinado de "lo que es", de aquello que es capaz de movimiento, y de la entidad entendida como definición en la mayoría de los casos, sólo que no separable de la materia.[6]

Por el contrario, el tipo de entidad ética no es en la mayoría de los casos, es decir, la contingencia es mucho más particularizada o singularizada que en las ciencias físicas. Ahora bien, que los entes sujetos a la contingencia no siempre son substancias físicas se entiende, según Aristóteles, por lo que sigue:

> Son dos las partes racionales: una con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes; porque correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes, cada una de las cuales por naturaleza se corresponde con su propio género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos como se establece su conocimiento. A la primera vamos a llamarla científica y a la segunda, razonadora o deliberativa, ya que deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera.[7]

Para la tradición aristotélica-tomista es importante esta consideración porque es en el marco de este pensamiento que empieza a considerarse en el terreno de los juicios éticos los actos voluntarios de doble efecto o mixtos, uno bueno y otro malo pero que era necesario para la obtención del fin,

y los actos involuntarios cuando son producto de la coacción o de la ignorancia. Así lo explica el Estagirita: *Mientras las acciones voluntarias son objeto de alabanzas o reproches, las involuntarias lo son de indulgencia y, a veces, de compasión*.[8] Es así que, el modo de juzgar este tipo de actos debe ser a través de un método analógico prudencial que tome en consideración todos los elementos que intervienen en la acción pero a la luz de principios universales, permanentes e inmutables.

Para Sto. Tomás de Aquino, la prudencia es cierta *certeza de los enunciados que son verdaderos en la mayor parte de los casos, aunque fallen las menos de las veces*.[9] Esta certeza es proporcionada por el consejo de la razón del que parte el acto prudencial en cuanto voluntario. La voluntad, en este sentido, se adhiere a lo que es bueno siempre o la mayoría de las veces, es decir, a lo que se da con frecuencia en los casos que son similares en cuanto que guardan entre sí la misma proporción aún y cuando sean distintos en esencia. Esta virtud intelectual, encarna la recta razón práctica, por lo que le compete a ella atender esos casos particulares.

La virtud de la prudencia se encuentra entre lo universal y lo particular, entre los primeros principios de la conducta y lo singular operable. Y esto sólo es posible porque está ubicada en la parte racional del alma, es decir, es discursiva y deliberativa así que discurre entre lo general y lo concreto. La razón universal – y no propiamente el intelecto práctico – va de los principios a los casos, discerniendo entre lo semejante y lo desemejante de cada uno de éstos en relación con lo primeros. *La prudencia*, en este sentido es como dice el Aquinate, *la recta norma de las acciones humanas, no sólo en general, sino también en los actos particulares*.[10]

Al vincular la recta razón, las acciones, con los primeros principios de la conducta puede mover a la voluntad a querer un bien que ha conocido como verdadero. Sin embargo, este movimiento es político o persuasivo porque como explica Aristóteles en la *Política*,[11] explicando los tipos de gobierno, no necesita de la participación de las partes. Por el contrario, la facultad volitiva sí mueve a la razón de un modo despótico, es decir, con independencia de todo lo que rodea al actuar. Así lo explica el Doctor Angélico:

> Hay dos maneras de causar una a modo de fin, y así decimos que el fin mueve al agente. De este modo el entendimiento mueve, a la voluntad, pues el bien conocido es su objeto y la mueve a manera de fin. La segunda, a modo de causa eficiente, según mueve lo que altera a lo que es alterado y lo que impulsa a lo que es impelido. De esta manera mueve la voluntad al entendimiento y a todas las potencias del alma … a la ejecución de sus respectivos actos.[12]

Ahora bien, siendo la voluntad más fuerte que la razón puede mover a las demás facultades a que quieran un bien como verdadero pero también tiene la capacidad de moverla a querer lo malo como verdadero aunque de hecho sea falso, porque mientras que lo verdadero y lo falso son entes de razón, lo bueno y lo malo están en las cosas y se muestran como apetecibles a la voluntad e indiferentes a la razón. Sin embargo, y es importante al momento de juzgar la conducta como buena o mala, *el bien y la verdad, objetos respectivos del entendimiento y la voluntad, difieren conceptualmente, pero, no obstante, se contienen mutuamente pues la verdad es un bien y el bien una verdad*.[13]

Además lo que es propio de la facultad intelectiva no es la acción sino el raciocinio, de ahí que la prudencia discurra entre la razón universal y la razón particular porque ésta es, como explica Tomás de Aquino, movida y dirigida naturalmente por la primera.[14] La razón universal considera los entes universales y los contempla en sí mismos para consultarlos, en cuanto que de ella toma normas para la conducta. La razón particular, en cambio, se ocupa de cosas temporales. Pero ambas se complementan en cuanto que a partir de los entes temporales se llega a los universales o, a la inversa, cuando partiendo de lo universal se llega a lo particular. Esto es así, porque las cosas temporales y eternas, en su ordenación a nuestro entendimiento se subordinan entre sí, de modo que unas sirvan de medio para conocer las otras. Pues *el intelecto*, como dice el filósofo de Roccasecca, *se vale de las manifestaciones externas, de las operaciones y de los accidentes de los diversos tipos de entes, para describir, delimitar y determinar exactamente qué es cada cosa*.[15]

De esta forma la prudencia está intermedia entre aquello que es inmutable y permanente en los actos humanos y aquello que es de cada individuo según sus circunstancias, fines y objetos de elección. Es así que *el mérito de la prudencia*, según Sto. Tomás, *consiste no sólo en la consideración sino en la aplicación a la obra, fin del entendimiento práctico*.[16] De ahí que sea virtud del intelecto práctico no de forma absoluta sino relativa porque no le interesa los primeros principios de la conducta en cuanto tales sino como aplicados al actuar concreto del hombre.[17]

2. Aplicación del método analógico proporcional y atributivo en los actos voluntarios e involuntarios

Una vez que quedó explicada la prudencia, explicaré como es que esta virtud intelectual es analógica en su forma de proceder: parte de lo singular concreto que es contemplado por la razón universal como bueno y lo

coteja con el concepto de bondad universal tratando de buscar la semejanza con éste y una vez que lo encuentra como semejante o desemejante emite un juicio que desciende a lo singular operable. *El análogo*, en este sentido y según la interpretación de Cayetano, *no es uno en sí mismo considerado y, con todo, tiene una adecuada predicación como si fuera una sola naturaleza*.[18] El método analógico prudencial, por tanto, considera lo que es igual a los primeros principios de la conducta como tal y lo que es distinto en tanto que diferente a unos mismos principios.

La razón de este tipo de metodología es porque en potencia los contrarios son simultáneos,[19] es decir, en el hombre lo bueno y lo malo es factible. Sin embargo, una vez que el hombre ha elegido una opción con exclusión de otra se ha comprometido con la virtud o con el vicio que tienen como principio común el Bien en sí mismo. De ahí que, como explica Aristóteles,

> no sea preciso buscar una definición del todo, sino que, a veces basta con captar la analogía en su conjunto: que en la relación en que se halla el que edifica respecto del que puede edificar, el que está despierto del que está dormido ... Quede el acto separado del lado de uno de los miembros de esta distinción y lo posible o capaz, del otro.[20]

Según lo antes dicho, el vicio es ausencia o privación de virtud (hábito operativo bueno), de la misma forma que el mal es falta de bien. Es decir, es anterior a cualquier acto humano el principio de lo bueno, de ahí que todas las cosas que se dicen buenas sean en función del Bien en sí mismo considerado. Sin embargo, cuando decimos que algo es bueno o que una conducta es buena no lo decimos de forma homogénea porque la bondad o maldad de un acto lo es en distintos sentidos aunque proporcionalmente estén fundamentados por una misma razón significada a partir de la cual se atribuye el término "bueno" a la conducta que así lo es, es decir, porque es buena en cuanto singular se predica como tal.

Ahora bien, la vinculación proporcional que existe entre los hábitos operativos buenos que consisten en el justo medio entre dos extremos viciosos, ya sea por el exceso o por el defecto, es de tal forma que la razón significada en cada uno de esos actos es distinta aunque guarden una similitud o participación en el Bien. Así lo explica la siguiente cita de Tomás de Vío:

> Las cosas que fundamentan la analogía son de tal manera semejantes, que el fundamento de la semejanza en la una es, en sí mismo considerado, de diversa razón que el fundamento de ella en la otra: de tal modo que la razón significada de uno no incluye lo que incluye la razón significada de otro.[21]

Sin embargo, esta misma razón significada en cuanto participada por los actos buenos es primer analogado del que se atribuye la bondad de las cosas. Y es hasta esta consideración que el intelecto puede distinguir el acercamiento o el alejamiento de una conducta en relación con otra y en función del principio fundamental del "Bien" que en los actos se traduce como "haz el bien y evita el mal". Así lo explica Sto. Tomás:

> En las obras humanas, para que pueda haber una rectitud, es conveniente hallar algún principio permanente que tenga inmutable rectitud, para que todas las obras humanas sean examinadas, tal que aquel principio de modo permanente resista todo mal y asienta a todo bien: y éste es la sindéresis, cuya tarea es evitar el mal e inclinar al bien.[22]

Esta dirección de los actos a la luz del principio de sindéresis es en lo concreto de los casos particulares, teniendo siempre presente que ningún acto humano es idéntico a otro, pero tampoco difiere del todo de los demás. Sin embargo, se llama con verdad bueno a lo que es participado por los actos que se dicen buenos o virtuosos y que son llamados así por denominación extrínseca. Así lo explica Sto. Tomás:

> En todos los nombres que se predican analógicamente de varios es necesario que todos se prediquen por relación a uno: y por tanto es necesario que este uno entre en la definición de todos. Y dado que la razón significada por el nombre es la definición, es necesario que este nombre se predique primeramente de aquello que entra en la definición de los otros, y posteriormente que se predique de los demás, según un orden de aproximación mayor o menor del primero.[23]

Es en virtud de esta atribución secundaria que se pueden juzgar los actos como buenos o malos según las circunstancias. Ya que primero se conoce cada uno de los actos en cuanto proporcionalmente idénticos a lo bueno y por tanto no homologables entre sí y después se juzga sobre ellos. De esta forma, la responsabilidad de una conducta puede disminuir o aumentar porque se toman en cuenta todos los elementos necesarios para emitir un juicio con precisión, incluyendo aquellos que son externos a la voluntad o que son producto de la ignorancia. Así lo explica Aristóteles: *Parece, pues, que cosas involuntarias son aquellas que se hacen por fuerza o por ignorancia; es forzoso aquello cuyo principio es externo y de tal clase que en él no participa ni el agente ni el paciente*.[24] Respecto de las cosas que son producto de la coacción externa aclara que cuando es por temor o para evitar mayores males como cuando se le pide mediante amenaza a un padre

hacer algo vergonzoso por salvar a su hijo, queda la duda de si es voluntario o involuntario.[25]

Sin embargo, aclara Aristóteles, que este tipo de acciones se parecen más a las voluntarias, porque las acciones radican sobre actuaciones particulares, y en estos casos son voluntarias. Si bien en un principio son involuntarias porque el fin no es querido en sí mismo, en un segundo momento para evitar ciertas consecuencias la acción es voluntaria porque el principio está en el agente. En este tipo de acciones no es fácil establecer cuál de las alternativas ha de elegirse porque en algunos casos una misma acción puede ser alabada o censurada dependiendo si lo que soporta como malo o vergonzoso es por un motivo noble o por uno sin importancia o de relativa importancia.

Ahora bien, no sólo las acciones mixtas como las antes explicadas deben ser analizadas con todos sus elementos para emitir un juicio moral correcto, sino también aquellas que son producto de la ignorancia porque éstas tampoco son voluntarias. Obrar "por ignorancia" parece cosa distinta que obrar "con ignorancia": pues el embriagado y el encolerizado no parecen obrar por ignorancia, sino voluntariamente aunque no a sabiendas. Pues todo malvado desconoce lo que debe hacer y de lo que debe apartarse, y por tal falta son injustos y por tanto malvados.[26] La explicación de esto es que el término "involuntario" tiende a ser usado no cuando alguien desconoce lo conveniente, sino en la elección que no es causa de lo involuntario sino de la maldad. Así pues, la ignorancia es con respecto a las circunstancias concretas y al objeto de la acción. Pues en ellas radica tanto la compasión como el perdón, puesto que el que desconoce alguna de ellas actúa involuntariamente.

Para que sea prudente el juicio ético debe de ir orientado hacia las circunstancias concretas, determinando quién actúa, qué es lo que hace, acerca de qué o en qué, a veces también con qué instrumento y por qué causa.[27] En otras palabras, la persona, la cosa, el instrumento, el lugar, el tiempo, la manera y la causa de la acción deben ser proporcionalmente idénticos al Bien en sí mismo considerado. Esto no quiere decir que deban de ser totalmente homologables sino que deben coincidir en ir orientados a un fin bueno, de lo contrario habría que investigar, según estos mismos elementos, si se obra por ignorancia o involuntariamente y entonces poder atribuir correctamente un sentido o significado a la acción que se juzga.

Conclusiones

1. La Ética es una ciencia cuya estructura esencial está orientada a aquel tipo de seres que pueden ser de otra manera, aunque una vez que se tomó la decisión de obrar de un modo o de otro hay un compromiso de la persona con el bien o el mal. Es así que el objeto de la acción, la intención o fin del sujeto y las circunstancias que rodean la conducta son proporcionalmente idénticos a una misma razón significada que es el Bien. Lo que quiere decir que lo bueno es así porque está en las cosas no porque el hombre así lo determine. De esta forma, no sólo el objeto querido debe ser bueno sino que también los medios, es decir, la intención debe ser recta y lo que rodea la acción tiene que justificar la realización y la omisión de un acto humano.

2. Una vez que se determinó la proporción existente entre lo que es bueno y su razón significada (lo bueno absoluto), se puede clasificar, de forma prudente, un acto como producto de la ignorancia o de la coacción externa porque es hasta este punto cuando la razón ya deliberó acerca de los medios o elementos que configuraron la acción y que a su vez son analogados de un primer analogado que es el Bien en sí mismo del que se atribuyen las cosas buenas por denominación extrínseca.

3. El método analógico proporcional, en un primer momento, y atributivo en un segundo momento debe tener en cuenta las circunstancias que rodean una conducta pero teniendo presente que para que un acto sea considerado como bueno, éste debe de guardan un proporción de semejanza con una misma razón significada que es el Bien absoluto. De ahí que, no sea correcto decir que son involuntarias las cosas que se hacen por coraje, apetito o pasión porque éstas no son proporcionales a lo que es bueno por naturaleza cuando son desordenadas, porque también la voluntad puede engañar a la razón presentándole lo bueno como vergonzoso y lo malo como apetecible.

[1] Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1025b 10-15, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 2000.

[2] De Vío Cayetano, Tomás, *De nominum analogia*, n. 23, traducción de Vicente Igual, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1989.

[3] Cf. *S.Th.*, I, q. 4, a. 3, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1998.

[4] *Ética Nicomáquea*, I, q. 78 a. 1.

[5] Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1, 1025b20.

[6] Aristóteles, *Met.*, VI, 1, 1025b 30.

[7] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1139a 5-15, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1998.

[8] Aristóteles, *E.N.*, II, 1, 1109 b30.
[9] *S.Th.*, q. 96, a. 1, ad. 3.
[10] *S.Th.*, I-II, q. 58, a. 5.
[11] Aristóteles, *Política*, I, 4, 1254 a 5, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1999.
[12] *S.Th.*, I, q. 82, a. 4, c.
[13] *S.Th.*, I, q. 87, a. 4, ad 2.
[14] Cf. *S.Th.*, I, q. 81, a. 3 c.
[15] Cf. *S.Th.*, I, q. 85, a. 3, ad 4.
[16] *S.Th.*, I, q. 80, a. 2, ad 3.
[17] Cf. *S.Th.*, II-II, q. 47, a. 3 c., y *S.Th.*, II-II, q. 47, a. 2, ad 1.
[18] De Vío Cayetano, Tomás, *op. cit.*, n. 109.
[19] Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, 73a 5-9, Biblioteca de Autores Clásica Gredos, Madrid 1995.
[20] Aristóteles, *Met.*, IX, 6, 1048a 35-1048b 5.
[21] De Vío Cayetano, Tomás, *op. cit.*, no. 33
[22] Cf. Aquino, Tomás, *De veritate*, q. 16, a. 2 c., Cuadernos del Anuario Filosófico, serie universitaria 61, traducción Ana Marta González, Pamplona 1998.
[23] *S.Th.*, I, q. 13, a. 6 c.
[24] Aristóteles, *E.N.*, III, 1, 110a 1-3.
[25] Cf. Aristóteles, *E.N.*, III, 1, 110 a 9.
[26] Cf. Aristóteles, *E.N.*, III, 1, 110 b 25-30.
[27] Cf. Aristóteles, *E.N.*, III, 1, 1111a 1-5.

LA INTEMPERANCIA DE UNA SOCIEDAD INFANTIL

CARLOS GOÑI ZUBIETA

When Aquinas says (in *S.Th.*, II-II, q. 142, a. 3) that intemperance is a puerile sin, he is describing present-day western societies, from the untemporability of philosophy. In fact, it is not difficult to see that the increase of collective intemperance has lead to the childishness of society and to cultural crumbling.

La *Suma Teológica* de Tomás de Aquino es un gran río caudaloso y fértil. Tiene muchos afluentes, riachos y manantiales, aguas frescas y saltarinas, zonas navegables, recovecos, meandros y un gran delta donde se funde con el mar. Como en un río, cada curva de su cauce, sirve para el mismo fin, para que el agua llegue al mar.

A veces, abro la *Suma* por cualquier página y leo un *artículo* al azar. La pregunta aparece a primera vista ingenua, acaso insólita, incluso de una sorprendente simpleza. Voy directo a la *solución* como el niño que busca el arropo del regazo de su madre. Seguro ya, vuelvo a las *objeciones* y salto ansioso hasta las *respuestas*. El *artículo* me lleva a la *cuestión* y la *cuestión* al *Tratado*. Así me enredo con la *Suma*, que de verdad en verdad me va llevando, como la corriente de un río, a la Verdad con mayúsculas.

En mi última excursión, topé con el artículo 2 de la cuestión 142 del *Tratado de la Templanza* de la parte Segunda de la Segunda parte, es decir, II-II (b), c. 142, a. 2. La cuestión en particular trata sobre los vicios opuestos a la templanza y el artículo en cuestión se pregunta si la intemperancia es un pecado pueril. Sin haber saltado todavía hasta la *solución*, intuí que aquel artículo estaba hablando de la sociedad actual. Así que, contraviniendo mi costumbre, comencé a leerlo despacio, como voy a hacer ahora con ustedes.

Tomás de Aquino se pregunta si la intemperancia es un pecado pueril. El Aquinate está seguro de que lo es y se apoya en la opinión de Aristóteles, quien afirma que "aplicamos también el nombre de intemperancia a las faltas de los niños, y tienen efectivamente cierta semejanza".[1] El estagirita

relaciona la intemperancia con las faltas de los niños, porque tanto el apetito como el comportamiento infantil deben ser templados y refrenados. Ambos se hallan distantes de la razón, el apetito por su propia naturaleza irracional y el niño por no haber llegado al "uso de razón".

Con su acostumbrado rigor, Tomás de Aquino distingue entre considerarse pueril algo porque es propio de los niños o considerarse pueril por una cierta semejanza con ellos. En este caso, no se quiere decir que la intemperancia sea propia de los niños, sino que hay cierta semejanza entre aquélla y el comportamiento de éstos. De la intemperancia habría que hablar como de un "exceso de concupiscencia" y del comportamiento de los niños como de un "comportamiento excesivamente pueril" (se entiende que no hace falta ser niño para actuar de esa manera). Por tanto, la intemperancia es un pecado pueril en cuanto que es un "exceso de concupiscencia" y guarda relación con la forma de proceder propia de los niños, es decir, con un comportamiento pueril. Veamos cómo.

En primer lugar, la concupiscencia y el comportamiento pueril tienen el mismo objeto: la satisfacción del apetito sin tener en cuenta lo decoroso, que, según Cicerón, "es todo lo que se halla conforme con la excelencia del hombre precisamente en aquello que su naturaleza lo distingue de los demás animales",[2] es decir, conforme a la razón. Pero ocurre, que ni el niño ni la concupiscencia se someten al orden de la razón, al contrario, Aristóteles nos recuerda que la concupiscencia no escucha a la razón.[3]

En segundo lugar, la concupiscencia y el comportamiento pueril se parecen en cuanto a las consecuencias. Así como la condescendencia en el placer genera la necesidad de más placer, del mismo modo, si atendemos a todos los caprichos del niño, en vez de reducirse, sus deseos aumentan y lo convertimos en un caprichoso. Como "el caballo no domado se vuelve indócil", del mismo modo "el hijo abandonado a sí mismo se vuelve testarudo", según afirma el libro del *Eclesiástico*.[4]

En tercer lugar, el mismo remedio hay que aplicar tanto al exceso de concupiscencia como a la educación de los niños. Si esta última requiere a veces castigos con el fin de enmendar y corregir, respecto a la concupiscencia, la razón aconseja dureza y resistencia con tal de no darle alas y reducirla al "debido orden de la honestidad". Otra vez, el estagirita viene a reforzar el razonamiento:

> Los apetitos deben ser moderados y pocos, y no oponerse en nada a la razón – esto es lo que llamamos estar encauzado y refrenado –, y lo mismo que el niño debe vivir de acuerdo con la dirección del pedagogo, así los apetitos de acuerdo con la razón.[5]

En este punto, el Aquinate se apoya en un texto de los *Proverbios* que dice: "No ahorres a tu hijo la corrección, que porque le castigues con la vara, no morirá. Hiriéndole con la vara librarás su alma del sepulcro".[6] Lógicamente, el castigo no tiene que ser físico (esa no es ahora la cuestión), pero tiene que contemplarse en la educación de los niños cierta dureza en el sentido de no condescender a todo lo que piden. Las pequeñas frustraciones que vaya experimentando le servirán para ir formando una voluntad fuerte y para madurar como persona.

En los años 1960, Walter Mischel realizó un experimento que viene a apoyar lo que mantiene el Aquinate. A un grupo de alumnos de 4 años se les sometió a la siguiente prueba: la maestra simuló tener que ausentarse durante unos minutos dejando un caramelo para cada niño, pero advirtiéndoles que si aguantaban sin comérselo, ella a su regreso les daría dos. La experiencia fue seguida por el Dr. Mischel quien observó que mientras algunos niños se comían el caramelo nada más salir la maestra, otros aguantaban más e inventaban estrategias para olvidarse de que allí, a su alcance, había un sabroso caramelo. El Dr. Mischel hizo un estudio longitudinal y, pasados catorce años, comprobó que el 80% de los niños que habían sido capaces de aplazar la recompensa mostraban mayor madurez, eran más emprendedores y afrontaban con mayor serenidad las frustraciones de la vida. En cambio, el 80% de los niños que no habían sido capaces de aguantar a que volviera la maestra, mostraban dificultades académicas, conflictos disciplinarios y problemas con las drogas.

Tras argumentar por qué la intemperancia es un pecado pueril, Tomás de Aquino se enfrenta a tres objeciones que parecen contradecir la conclusión.

La primera, apoyándose en el conocido pasaje de *Mateo* 18, 3: "Si no os volviereis y os hiciereis como niños no entraréis en el reino de los cielos",[7] y en el comentario de San Jerónimo, según el cual, "el niño ni persevera en la ira ni se deleita al ver la mujer hermosa", concluye que no es propio de él la intemperancia. Según este razonamiento, la intemperancia sería incompatible con el estado de inocencia propio de los niños, ya que al no haber malicia en sus actos ni en sus intenciones, no podría haber concupiscencia. Pero Santo Tomás responde que si se entiende como pueril lo que se da en los niños, lógicamente en ellos no hay intemperancia, pero no es así como debe entenderse, sino como "cierta semejanza", como ya se ha dicho.

La segunda objeción pretende demostrar que la intemperancia no es un pecado pueril, argumentando que no hay intemperancia en los placeres naturales que son los únicos que intentan satisfacer los niños. Los que

defienden este punto de vista se apoyan en lo que dice Aristóteles en su *Ética*, a saber, que "en los deseos naturales pocos yerran".[8] Sin embargo, el Aquinate sigue leyendo al estagirita, que a renglón seguido explica que en los deseos se yerra por exceso,

> pues el comer o beber cualquier cosa hasta la repleción es exceder la mediad natural, ya que el deseo natural es la satisfacción de la necesidad. Por esto los que hacen eso son llamados tragones, porque se llenan la panza más de lo que es menester; y se vuelven así los que son de índole demasiado servil.[9]

De dos maneras puede considerarse natural la concupiscencia: según su género y según la especie de aquello que la naturaleza precisa para su conservación. En el primer caso, tanto la templanza como la intemperancia tienen por objeto deseos naturales, como el alimento o el sexual, que se ordenan a la conservación de la vida. En el segundo caso, sólo se da pecado en el exceso, como ya se ha dicho. Santo Tomás añade que también se peca con mucha frecuencia en otras materias que son "excitantes de la concupiscencia" descubiertos por la "curiosidad humana", tales como los "alimentos preparados con esmero y el adorno de las mujeres". De cualquier forma, concluye que "la intemperancia es un pecado pueril por la razón antes señalada", es decir, por cierta semejanza con el comportamiento infantil.

La tercera objeción concluye que la intemperancia no es propia de los niños, porque si lo fuera no nos cuidaríamos en aminorar y extinguir en ellos la concupiscencia y los placeres. Esta objeción se apoya en la recomendación de San Pablo: "Mortificad vuestros miembros terrenos, la fornicación, la impureza, la liviandad, la concupiscencia y la avaricia, que es una especie de idolatría".[10] Tomás de Aquino responde que hay que distinguir entre lo que es natural en los niños y lo que es defecto de la razón: así, hay que aumentarse y favorecerse lo primero, mientras que lo segundo debe corregirse.

El análisis de Tomás de Aquino da pie a hacer algunas reflexiones sobre las sociedades occidentales.

Hace ya 30 años, E.F. Schumacher afirmaba en su conocido libro *Lo pequeño es hermoso* que la sobriedad era la virtud más necesaria. Una sociedad abocada al consumismo, al hedonismo y a la vida fácil, necesita más que cualquier otra virtud, la virtud de la templanza.[11] Creo que actualmente la recomendación de Schumacher es más oportuna si cabe.

Por otra parte, a partir de la publicación del libro de Dan Kiley *El síndrome de Peter Pan* (1983),[12] se viene hablando, por parte de algunos psiquiatras y psicólogos, de una sociedad cada vez más infantil. Según Kiley, tal síndrome afecta a "los hombres que nunca crecieron" y se

caracteriza por seis síntomas fundamentales, a saber: irresponsabilidad, ansiedad, soledad, conflictos relativos al rol sexual masculino, narcisismo y machismo. El "síndrome de Peter Pan" traduciría lo que tradicionalmente se llama inmadurez personal y el perfil de la persona afectada sería el siguiente: inadaptada socialmente, ocupada en la autoexaltación de su propio yo, necesitada de ser aceptada por los demás para poder llegar a aceptarse a sí misma, miedo al compromiso y a la libertad, actuaciones propias de una "eterna adolescente", falta de confianza en sí misma y en los demás.[13]

Todo esto puede considerarse como un síntoma de la era narcisista en que vivimos (o *neo-narcisista*, por utilizar la expresión de Lipovetsky). Para Lipovetsky el impulso modernista hacia el futuro se ha agotado. La modernidad ha llegado a un estado de desencanto y monotonía de lo nuevo. El valor "cambio" sobre el que se funda la sociedad moderna se ha neutralizado en la apatía. "Los grandes ejes modernos – afirma el sociólogo francés en su ensayo *La era del vacío* –, la revolución, las disciplinas, el laicismo, la vanguardia han sido abandonados a fuerza de personalización hedonista; murió el optimismo tecnológico y científico".[14] La gente ya no tiene confianza ni fe en el futuro, no cree en la revolución ni en el progreso, "la gente quiere vivir en seguida, aquí y ahora, conservarse joven y no ya forjar el hombre nuevo". Esta sensibilidad postmoderna que manifiestan las sociedades occidentales se puede calificar de "individualismo hedonista y personalizado", que, y es lo peor de todo, en la actualidad se ha vuelto legítimo. "La sociedad postmoderna – concluye Lipovetsky – no tiene ni ídolo ni tabú, ni tan sólo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizador, estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis".[15]

Uniendo cabos, podemos hacer una descripción de la sociedad occidental actual con estos dos adjetivos: intemperante e infantil. Amplios sectores de nuestra sociedad desprecian la virtud de la templanza y tienen como valor supremo el disfrute inmediato, el éxito a cualquier precio, el placer sin restricciones y la sensualidad sin límites; al mismo tiempo, observamos comportamientos sociales infantiles: los psicólogos hablan de una adolescencia cada vez más precoz y más larga; los jóvenes se independizan más tarde de sus padres, se casan y tienen hijos también más tarde; el "síndrome de Peter Pan", ya comentado, va en aumento y actitudes propias de niños las vemos en demasiados adultos; la *akrasia*, es decir, la falta de domino de las propias emociones y sentimientos, está a la orden del día, tanto en niños y jóvenes como en adultos.

Lo que parece cierto es que la intemperancia ha llevado a la infantilización de la sociedad y al desmoronamiento cultural. Alejandro Llano lo dice con vigor:

> La tendencia al disfrute inmediato de gratificaciones sensibles es culturalmente letal. Adormece la capacidad de proyecto, fomenta el conformismo y domestica la disidencia. Se mueve en una espiral descendente que arrastra hacia el fondo. Si la actitud dominante en alguien es la satisfacción de sus deseos corporales, sus posibilidades como persona resultan drásticamente truncadas.[16]

Una de las características de los niños es que no se dan cuenta de lo que realmente les ocurre, ni de las consecuencias de sus actos. "¡Cuidado, que te vas a caer!", les advertimos, porque desde fuera, desde la posición de los mayores, vemos más, vemos los peligros que conlleva jugar de esa manera, subirse al tobogán o acercarse mucho a tal sitio. Ellos no ven el peligro, sólo ven la pelota que se les ha escapado, viven, en cierto modo, ajenos a las consecuencias de sus actos. Menos mal que están los padres, los cuidadores, los pedagogos (es decir, los que los acompañan, según el sentido griego de la palabra), porque de otro modo ellos no serían capaces de ver más allá de la pelota que hay que recuperar para seguir jugando.

Esto que pasa en la edad infantil puede trasladarse a una sociedad infantilizada, con el trágico matiz de que ésta no cuenta con el cuidado y protección de los mayores porque todos sus componentes se hallan inmersos en el mismo juego. En este sentido, una sociedad infantilizada (como la nuestra) se parece a esa colonia de ranas que vivía en una charca envenenada. La infección del agua hacía que todas las ranas se fueran hinchando poco a poco. Lógicamente, como todas las ranas se hinchaban por igual, ninguna notaba lo que les estaba pasando, hasta que llegó el día en que comenzaron a reventar una a una. El destino de aquella colonia de ranas fue realmente trágico porque no estaba en sus manos la salvación. Sólo una rana de otro charco que no estuviera envenenado podría hacerles caer en la cuenta de su propia enfermedad; ellas solas, no. Quizá nos esté pasando algo parecido. Ya lo advirtió Tomás de Aquino.

[1] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1119b.
[2] Cicerón, *De Officiis*, I, 96.
[3] "De modo que la ira sigue en cierto modo a la razón, y el apetito no" (1149b).
[4] *Eclo* 30, 8.

[5] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1119b.
[6] *Prov* 23, 13-14.
[7] *Mt* 18, 3.
[8] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1118b.
[9] *Ibid.*
[10] *Col* 3, 5.
[11] Véase E.F. Schumacher, *Lo pequeño es hermoso*, Blume, Madrid 1987.
[12] D. Kiley, *El síndrome de Peter Pan. Los hombres que nunca crecieron*, Vergara, Buenos Aires 1995.
[13] Véase el librito del psiquiatra Aquilino Polaino-Lorente: *¿Síndrome de Peter Pan? Los hijos que no se marchan de casa*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.
[14] G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona 1986.
[15] Idem, pp. 9-10.
[16] A. Llano, *La vida lograda*, Ariel, Barcelona 2002, p. 80.

KANT AND AQUINAS ON THE GROUNDS OF MORAL NECESSITY

JOHN F.X. KNASAS

During a spring, 2000, sabbatical, I taught the ethics of Aquinas at the Pedagogical University in Vilnius, Lithuania. From the beginning people asked for comparisons with other philosophers of which the most frequently mentioned was Immanuel Kant. Given the evident prominence of Kant in the minds of European philosophy professors and students, I thought that a Rome Thomistic conference on Christian Humanism in the Third Millennium would be an opportunity to compare the two on the philosophical basis of human dignity.

I

In his *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Kant investigates the source for the appearance of moral necessity, or obligation. I summarize Kant's analysis as follows. Kant begins with the 'good will'. The good will is the will that acts for the sake of the law alone and not for any benefit derived from following the law.[1] But what does fidelity to the law mean? It means fidelity to what characterizes law. And what is that? It is 'universality'. A law makes universal claims: no one, nowhere can do such and such.[2] Next, this fidelity to universality is articulated in terms of the categorical imperative: do only what you are able to universalize.[3] Somewhat similarly we say in Christianity: Love your neighbor as yourself. But Kant pushes the analysis further. Why the categorical imperative?

For Kant the categorical imperative is grounded on the idea of a rational being as an end in itself.[4] How so? Well, reflect upon what violating the imperative means. If I am willing to say that the proscription of lying is not universal, then I am saying that in some circumstances I can be lied to. Now for Kant there is something insulting with that thought. The insult is that I am being treated as a mere means to someone else's end. To Kant that

treatment is a striking violation of our dignity. Our dignity, then, is that we are ends unto ourselves.

But Kant's analysis continues. That we are ends means that we must regard ourselves as self-legislating.[5] Kant translates this idea of a self-legislator into the idea of the autonomous will.[6] Such a will is absolutely free in that it takes no cues for its exercise from anything else. In other words, not even knowledge of the moral law precedes the will. Such a reference for the will would encroach on the will's autonomy.[7]

If I have understood Kant, I wonder if his analysis cuts off the branch on which it is sitting. The analysis is supposed to explain the appearance of moral necessity, or obligation. But, in my opinion, the analysis concludes to a will so autonomous that it is not bound by anything, including the categorical imperative. I know that Kant acknowledges that the categorical imperative is the 'supreme law' of a good will[8] and that the imperative is compatible with the will's autonomy.[9] Yet, I insist on asking 'How?'. Kant says that heteronomy exists when the will seeks the moral law in the character of its object. But is not the supreme law, the categorical imperative, a response to our character as ends unto ourselves? It seems so.[10] It does no good to reply that heteronomy only results when the will is related to the character of something *other* than itself. For the character of the will itself is in some sense other than the will insofar as the will is *of* such a character. In sum, the categorical imperative expresses to the will the marching orders of the character of the will. How is this situation compatible with Kant's talk about the autonomy of the will and talk of the will legislating its laws? The will seems to be not autonomous in respect to its character, and its laws seem to be dictated not by itself but the character-imposed categorical imperative. Hence, in my opinion, the only way that Kant can avoid inconsistency is to admit that the will is so autonomous that it self-legislates even the categorical imperative. And if self-legislation is the correct conclusion of Kant's logic, then what happens to moral necessity? Can a true creator of legislation be considered as genuinely bound by that legislation? Is not the idea of a self-legislator a contradiction in terms? In sum, what is arbitrarily asserted can always be arbitrarily denied, even by the original asserter. Hence, Kant brings the project of ethics to an impasse. Insofar as he explains obligation in a way that extinguishes obligation, then to preserve obligation we have to leave obligation unexplained. Ethics has lost its future.

II

Aquinas also employs human freedom to evoke obligation. At *Summa contra Gentiles,* III, 112, Aquinas explains why in God's providence God governs rational creatures for their own sake, not in subordination to some other creature. Aquinas' thinking here is most relevant for human ethics, because if God has to treat us in a particular way because we are free, then *a fortiori* and for the same reason we should treat each other similarly. Aquinas says:

> … the very way in which the intellectual creature was made, according as it is master of its acts, demands providential care whereby this creature may provide for itself, on its own behalf; while the way in which other things were created, things which have no dominion over their acts, shows this fact, that they are cared for, not for their own sake, but as subordinated to others. That which is moved only by another being has the formal character of an instrument, but that which acts of itself has the essential character of a principal agent. Now, an instrument is not valued for its own sake, but as useful to a principal agent. Hence it must be that all the careful work that is devoted to instruments is actually done for the sake of the agent, as for an end, but what is done for the principal agent, either by himself or by another, is for his own sake, because he is the principal agent. Therefore, intellectual creatures are so controlled by God, as objects of care for their own sakes; while other creatures are subordinated, as it were, to the rational creatures.[11]

Aquinas uses the freedom of the rational creature to argue that it should be treated for its own sake. In other words, Aquinas grounds the dignity of the human on its freedom of will. In *Groundwork* Kant argued in opposite fashion. He concluded to the autonomy of will from our being ends unto ourselves.[12] No conflict exists here because Kant is just proceeding analytically to what Aquinas uses as a starting point.[13] It remains for both that freedom is the principle of morals.

Yet each understands freedom differently. For Aquinas the free agent is not a self-legislator but a self-determiner, an agent that acts through its consent. Unlike Kant's autonomous will, which is incompatible with direction by reason, the freedom of a self-determiner is compatible with rational direction. In fact, Aquinas indicates the object of that direction in another argument of Ch. 112.

> ... it is evident that all parts are ordered to the perfection of the whole, since a whole does not exist for the sake of its parts, but, rather, the parts are for the whole. Now intellectual natures have a closer relationship to a whole than do other natures; indeed, each intellectual substance is, in a way, all things. For it may comprehend the entirety of being through its intellect [*inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu*]; on the other hand, every other substance has only a particular share in being. Therefore, other substances may fittingly be providentially cared for by God for the sake of intellectual substances.[14]

The human as an intellector of being is what directs God's providence to govern the human for its own sake. This same understanding of ourselves and our fellows should be what merits the respect and solicitude of our free will. To understand Aquinas' argument two points are important. The notion of being, the *ratio entis*, is not just any whole or entirety. Being is a transcendental *analogon*. As such it is a commonality, or intelligibility, that implicitly but actually, contains the different perfections of all conceivable things. This thinking about being follows from Aquinas' repeated assertions that addition to being is not from outside as is the case with the addition of species to a genus. Rather, addition to being is *via* the differences expressing what is actually but implicitly contained by the notion.[15] Hence, the *ratio entis* is not just any whole; it is the whole that contains the perfections of all things. In sum, the *ratio entis* is also the good, the *ratio boni*.

Second, following Aristotle Aquinas views cognition, both sensory and intellectual, as an especially intimate becoming of the known by the knower. Knowers have an 'amplitude' and 'extension' of form over matter that allows them to receive the very form of the thing known without detriment to themselves.[16] As so conformed to the known, the knower is suitably equipped to produce it as the term of the knower's cognitive activities.

These two points mean that in the human person understood as, what I will call, an 'intellector of being', we confront an especially intense presence of the good. It is no wonder that even God relates to the rational creature in a providence that governs the rational creature for its own sake. So in Aquinas' freedom is guided freedom. Reason addresses freedom with facts that include moral necessity. Our fellows are intellectors of being and being is the good. These facts are crucial for understanding Aquinas' seminal article on the basis of natural law ethics in his *Summa Theologiae,* I-II, 94, 2 c.[17] For Aquinas the future of ethics lies in being faithful to these facts in all of our various activities. In contrast, for Kant, if I have understood him, no

facts can address our freedom. Any such address would compromise the autonomy of the will and Kant's understanding of the will as self-legislating.

III

In conclusion, both Kant and Aquinas ground human dignity upon human freedom. But both understand human freedom differently. For Kant, human freedom is self-legislating and so exercised without rational direction. As noted, this human freedom shuts down the ethical project because the will is so autonomous that any legislating is only a charade. Moral necessity, or obligation, disappears. For Aquinas, human freedom is self-determining. By 'self-determining' I mean acting from one's consent. The Thomistic notion of freedom is not only compatible with rational direction, it is also compatible with the phenomena that Kant analyzes for his purposes. The latter point is important for noticing that Kant's analysis seems to commit a *non-sequitur*. That I ought to be treated as an end does not strictly entail that I ought to be regarded as self-legislating. It suffices that I be thought of as self-determining. Such an agent is also an end. Your capacity for self-determination forces me to respect you for yourself and so as an end. The idea of being self-determining also explains the insult that we feel in being lied to. By the lie we are enlisted in a project for which we did not give our consent. So, Aquinas can take the best features of Kant's position, viz., human dignity and its connection with human freedom, but parlay them so that they do not become antinomies. As self-determination human freedom still is a ground for human dignity.

[1] 'Only what is connected with my will merely as ground and never as effect, ... – hence the mere law for itself – can be an object of respect and so a command. Now, an action from duty is to put aside entirely the influence of inclination and with it every object of the will: hence there is left for the will nothing that could determine it except objectively the law and subjectively *pure respect* for this practical law, and so the maxim of complying with such a law even if it infringes upon all my inclination'. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. by Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 13-14. Earlier, Kant had subsumed the good will within the notion of duty: 'In order to do so [i.e., develop the notion of a good will], we shall set before ourselves the concept of duty which contains that of a good will ...'. *Ibid.*, p. 10.

[2] 'But what kind of law can that be, the representation of which must determine the will, even without regard for the effect expected from it in order for the will to be called good

absolutely and without limitation? ... nothing is left but the conformity of actions as such with universal law, which alone is to serve the will as its principle, that is, *I ought never to act except in such a way that I could also will that my maxim should become a universal law*'. *Ibid.*, pp. 14-15.

[3] 'This principle is, accordingly, also its supreme law: act always on that maxim whose universality as a law you can at the same time will; this is the sole condition under which a will can never be in conflict with itself, and such an imperative is categorical'. *Ibid.*, p. 44.

[4] 'For, to say that in the use of means to any end I am to limit my maxim to the condition of its universal validity as a law for every subject is tantamount to saying that the subject of ends, that is, the rational being itself, must be made the basis of all maxims of actions, never merely as a means but as the supreme limiting condition in the use of all means, that is, always at the same time as an end'. *Ibid.*, p. 45.

[5] 'Now, from this it follows incontestably that every rational being, as an end in itself, must be able to regard himself as also giving universal laws with respect to any law whatsoever to which he may be subject'. *Ibid.*, p. 45.

[6] 'Autonomy of the will is the property of the will by which it is a law to itself (independently of any property of the objects of volition)'. *Ibid.*, p. 47.

[7] 'If the will seeks the law that is to determine it anywhere else than in the fitness of its maxims for its own giving of universal law – consequently if, in going beyond itself, it seeks this law in a property of any of its objects – *heteronomy* always results. The will in that case does not give itself the law'. *Ibid.*, p. 47.

[8] *Supra*, n. 3.

[9] *Supra*, n. 7.

[10] *Supra*, n. 5.

[11] Trans. by Vernon J. Bourke (Notre Dame: Notre Dame Press, 1975), p. 115. In the opening line of the next argument, Aquinas makes plain that his first argument has been thinking of the intellectual creature as free: 'One who holds dominion over his own acts is free in his activity, ...'. *Ibid.*

[12] *Supra*, n. 5.

[13] 'But that the above principle of autonomy is the sole principle of morals can well be shown by mere analysis of the concepts of morality. For, by this analysis we find that its principle must be a categorical imperative, while this commands neither more not less than just this autonomy'. Kant, *Groundwork*, 47.

[14] Bourke trans., pp. 116-117.

[15] *Quaestiones de Veritate,* I, 1 c; XXI, 1 c.

[16] *S.Th.,* I, 14, 1 c.

[17] For an elaboration of the connection of these facts with 94, 2 c, see Ch. 8, 'The *Ratio Boni* and Natural Law Ethics' in my *Being and Some Twentieth-Century Thomists* (New York: Fordham University Press, 2003).

TOMÁS DE AQUINO Y SU LECCIÓN SOBRE LA ESPERANZA[1]

ANA TERESA LÓPEZ DE LLERGO[2]

This work seeks to teach the human being the reasons for hope that Saint Thomas proposes to recover the meaning of life and to assume one's own responsibilities with an enterprising will. The investigation in the *Summa Theologica* was carried out to unravel the influence of the virtue of hope on intelligence and will with the purpose of doing good.

Introducción

En el mundo postmoderno se ha perdido la esperanza y con ella la capacidad para plantearse un tenor de vida noble. La etapa anterior, la modernidad, fundamentó todos los avances en la razón humana y, aún cuando se han dado grandes descubrimientos científicos y técnicos, el ser humano se encuentra incapacitado para explicar a dónde va, ni sabe cómo jerarquizar los hallazgos. Ello provoca inquietud... La sola razón no responde, está perpleja, hay sin sentido y, por tanto, temor, desesperanza. Así, el motor que mueve la actividad humana está *azorado*, le sobran rutas pero le falta el discernimiento para elegir; se instala la desgana debido a la incertidumbre por alcanzar cualquier meta. Sin esperanza es impensable la toma de decisiones, el compromiso y la ejecución.

> Los pensadores suelen hablar desde puntos de vista muy reduccionistas: son deudores de maestros poco representativos en un conjunto de sistemas de pensamiento extraordinariamente variado.
>
> Hoy es muy fácil ceder a la tentación del escepticismo: hay demasiadas interpretaciones posibles acerca del mundo. Y muchas de ellas son mutuamente excluyentes o, al menos, se ignoran.[3]

En este trabajo iremos a la enseñanza del maestro Tomás sobre la virtud de la esperanza en la *Suma Teológica*.[4] Relacionaremos el estudio que

el Aquinate hace de la inteligencia (I, q. 79), de la voluntad (I, q. 82) y de la bondad y maldad de los actos humanos (I-II, q. 18), con la esperanza como virtud (II-II, q. 17) y con la esperanza como pasión (I-II, q. 40). Es tan grande la coherencia y la armonía de sus escritos que trabajar con ellos hace posible diversas articulaciones y, sin dificultad, siempre ofrecen nuevas luces. Equivale a armar variados rompecabezas con las mismas piezas sin que se produzcan aristas inconexas, porque hay unidad en la verdad de la experiencia, del pensamiento y de la mística.

Sobre la personalidad del santo, puede ser oportuna la siguiente reflexión. Los ojos son el espejo del alma, y Chesterton[5] al describir la mirada de Tomás de Aquino advierte que observa el horizonte. Esa actitud nos habla de que sólo quien espera se abre al futuro. Por eso, podemos afirmar que su vida esta impregnada de esperanza, gracias a ella sorteó innumerables dificultades sin perder el rumbo, de manera que alcanzó la gloria de la santidad y se hace guía y modelo para los demás.

La esperanza en la Suma Teológica

Veremos la definición y el sujeto de la esperanza. Pero, como la fe ayuda a la inteligencia y la caridad a la voluntad, revisaremos la esencia de estas virtudes y cómo se relacionan con la esperanza.

Santo Tomás nos dice: "la esperanza es virtud, ya que hace buena la acción del hombre y se amolda a la debida regla" (II-II, q. 17, a. 1). También añade que el sujeto de la esperanza y de la caridad es la voluntad, por ello, estas dos virtudes se apoyan y conducen al ser humano al bien más alto: el trato de amistad con Dios.

El Doctor Angélico advierte: "la esperanza reside en el apetito superior, llamado voluntad" (II-II, q. 18, a. 1). Además:

> el objeto de la caridad no es un bien sensible, sino el bien divino, que sólo el entendimiento conoce, de ahí que el sujeto de la caridad no sea el apetito sensitivo, sino el apetito intelectivo, o voluntad (II-II, q. 24, a. 1).

Entonces, la ayuda mutua que se prestan estas dos virtudes converge en el perfeccionamiento que cada una ocasiona a la voluntad, sujeto de ambas: "La caridad perfecciona suficientemente la voluntad en cuanto al acto de amar; mas se requiere otra virtud para perfeccionar a ésta en el acto de esperar" (II-II, q. 18, a. 1, ad. 2).

La caridad lleva al amor del objeto más noble: "La caridad, como dijimos, es una amistad del hombre con Dios" (II-II, q. 23, a. 5).

Sin embargo, aunque la esperanza y la caridad residen en la voluntad y se prestan apoyo, no se confunden porque cada una tiene su objeto propio.

> La esperanza hace tender a Dios como a bien final que se ha de alcanzar y como a ayuda eficaz para auxiliarnos. En cambio, la caridad hace tender a Dios por la unión del afecto del hombre con Él, de suerte que no viva para sí, sino para Dios (II-II, q. 17, a. 7, ad. 3).

Por consiguiente, la esperanza es una virtud sobrenatural pues para plantearse alcanzar a Dios se requiere la ayuda de Él mismo desde el origen del planteamiento y también, durante el trayecto para la consecución del fin. Dicho de otro modo: la verdadera esperanza es la que cuenta con quien ofrece apoyo seguro. Las demás manifestaciones de esperanza son auténticas en la medida en que los auxilios estén vinculados con Dios o dependan de Él. Pues si no, se tratará de espejismos de virtud debido a lo endeble de los medios para alcanzar el fin propuesto.

La esperanza propicia en la persona la certeza de alcanzar lo que se pretende. Esta virtud enlazada la fe con la caridad, pues la seguridad proviene de un movimiento de la inteligencia, de un acto de conocimiento perfeccionado por la fe. Y, el deseo radica en la voluntad enaltecida por la caridad.

De ahí surge la necesidad de revisar la naturaleza de la fe y su papel en el conocimiento humano, pues no es lógico esperar lo que no se conoce: "fe es el hábito de la mente, por el que se tiene una incoación en nosotros de la vida eterna, haciendo asentir al entendimiento a cosas que no ve" (II-II, q. 4, a. 1). El sujeto de la fe es la inteligencia: "creer es inmediatamente acto del entendimiento, porque su objeto es la verdad, que propiamente pertenece a éste" (II-II, q. 4, a. 2).

La fe y la esperanza se vinculan en el momento que la fe muestra a Dios como perfección infinita objeto de contemplación, entonces la esperanza estimula al ser humano a sostenerse en el esfuerzo por lograr la visión beatífica: "el objeto propio y principal de la esperanza es la bienaventuranza eterna" (II-II, q. 17, a. 2). La esperanza facilita el camino de la excelencia. "El que espera es imperfecto en cuanto a lo que espera tener y que todavía no tiene; mas es perfecto por alcanzar ya la propia regla, Dios, en cuyo auxilio se apoya" (II-II, q. 17, a. 1, ad. 3).

El problema de la modernidad estriba en el afán de independizarse de Dios y poner el fin último y la causalidad eficiente en el hombre. Es lícito esperar en el hombre pero no como primera causa ni como satisfactor de la bienaventuranza (cf. II-II, q. 17, a. 4).

También es necesario contar con la ayuda de la esperanza como pasión para lograr la integridad de fines. Por eso, el vigor de la pasión ha de estar

bajo la guía de la virtud. La esperanza por ser una pasión del irascible, tiene la energía de superar las dificultades siempre que se den cuatro condiciones:

> Primera, que sea un bien; pues, propiamente hablando, no hay esperanza sino del bien, y en esto difiere del temor, cuyo objeto es el mal. Segunda, que sea futuro, porque la esperanza no se refiere al bien presente ya poseído; y en esto se diferencia del gozo, que se refiere al bien presente. Tercera, que sea algo arduo y de difícil adquisición, pues de nadie se dice que espera una cosa mínima y que está en su poder conseguir inmediatamente; y en esto difiere la esperanza del deseo o anhelo, que se refiere al bien futuro en absoluto, y por lo mismo pertenece al concupiscible, mientras la esperanza al irascible. Cuarta, que ese objeto arduo sea posible de obtener, porque nadie espera lo que en manera alguna puede conseguir; y es esto difiere la esperanza de la desesperación (I-II, q. 40, a. 1).

La esperanza y su influencia en la inteligencia

La inteligencia es la potencia del alma cuyo acto consiste en conocer. Es pasiva para recibir conocimientos y activa para abstraer las especies inteligibles de sus condiciones materiales.[6]

La voluntad influye en la inteligencia para sostenerla en la atención sobre el objeto de estudio y para lograr consecuencias teóricas y prácticas. Como la esperanza tiene por sujeto a la voluntad, cuando esta facultad está impregnada de la virtud, ayuda a la inteligencia de un modo más eficaz, pues enriquece el sentido de los objetos de estudio.

La inteligencia con la luz de la fe conoce a Dios. La voluntad desempeña su papel, como se ha dicho, sosteniendo la atención en tal conocimiento, pero, además, la esperanza aporta *calidez* al proceso intelectual pues consigue que la profundización resulte alegre, con la alegría de quien posee la convicción de que Dios es su fin y, aún cuando no se haya alcanzado, se alcanzará. La pasión de la esperanza conducida por la virtud ayuda a sortear los problemas, en este caso: dudas, ignorancia, oscuridad, recuerdos inoportunos.

La esperanza y su influencia en la voluntad

La voluntad es la otra potencia del alma que, con ausencia de necesidad, busca el fin último. Cuando la voluntad ayudada por la esperanza sobrenatural anhela a Dios, se convierte en facultad más digna que la inte-

ligencia debido a la nobleza del objeto que persigue. Entonces, mueve a la inteligencia como causa eficiente.[7]

La voluntad apetece a Dios de manera radical, con la ayuda de la esperanza, virtud teologal, donada gratuitamente por Dios, advierte que lo incoado no quedará insatisfecho pues contará con la ayuda de su donador. Esta consideración impulsará a la persona a la práctica de la caridad, admirada por los efectos del resplandor de la misericordia divina. Entonces el ser humano recorre el camino, aunque sea largo o tortuoso, sin casi notar las dificultades pues se ubica más en la meta que en las asperezas del recorrido.

En la voluntad campea a sus anchas la esperanza, allí está su territorio, da un toque muy sutil a la sensibilidad, tanto corpórea como espiritual, desde aquí se ha de trabajar la colaboración de la esperanza como pasión.

La esperanza como pasión es buena aliada si se deja atraer por la meta y evade las dificultades, en este caso: cansancio, distracciones seductoras...

La esperanza y las buenas obras

Las obras pueden ser buenas o malas, esto depende de la plenitud de ser que tengan "una acción en tanto es buena en cuanto tiene de ser, pero es mala en cuanto le falta algo de la plenitud de ser que le es debida" (I-II, q. 18, a. 1). La primera bondad de las cosas les viene por su forma, la primera bondad del acto moral proviene del objeto conveniente, pero, también las circunstancias y el fin pueden variar la moralidad.[8]

Las acciones buenas se deben al buen obrar de las personas, pero sostenerse en el bien requiere de las virtudes, fundamentalmente de la esperanza. Ella recuerda que la actividad del ser humano en la tierra no tiene solución de continuidad con la forja del futuro por alcanzar el cielo.

> Esa esperanza en el *más allá* – si es verdadera – no lleva al cristiano a desinteresarse del *más acá*. Muy por el contrario, hace posible e impulsa a valorar y amar las realidades humanas, viviéndolas con pleno sentido.[9]

La virtud de la esperanza da un toque muy especial al obrar humano pues garantiza el conocimiento bueno porque la intención se ennoblece al buscar a Dios, hay buen deseo pues la virtud ubica esta tendencia en el justo medio entre la desesperanza y la presunción, el recorrido es bueno al propiciar la buena ejecución para acercarse al fin último, pero, hay un buen final al conseguir lo que la esperanza previó.

La esperanza como pasión se convierte en aliada segura cuando sostiene la tensión para mantenerse en el medio que exige la virtud.

Conclusión

La vida que cada uno forja con sus acciones ha de conseguir ser una vida ética, de buenas costumbres. De hecho, el sentido originario de la palabra *ethos* es lugar donde se habita, más tarde se identifica con costumbre. Pero, como los seres humanos necesitamos de las relaciones con nuestros semejantes, cuánta falta nos hacen modelos de vida que nos lleven la delantera en experiencia, en sabiduría y nos conduzcan al bien vivir, tan anhelado en esta época y a la vez tan necesitado de luces para diseñarlo.

Es así que los santos indican la senda que otros vamos a transitar. La colaboración libre de Santo Tomás a los designios de Dios, puso al servicio de la humanidad sus dotes de profunda claridad para desentrañar los misterios de la vida. Supo armonizar de modo insuperable las relaciones entre los trabajos de la razón y las luces de la Revelación, para él no había problema, la razón es un regalo de Dios y la revelación un contenido que Él mismo nos propone para facilitar el proceso de conocimiento. Hemos de acudir a sus enseñanzas, redescubrirlo para dar sentido a la vida, y de esa manera, evitar decir lo que muchos dicen:

> No tengo a nadie con quien hablar, con quien desahogarme; nadie me conoce ni me quiere; nadie me busca ni me dice lo que tengo que hacer para superar las adversidades de mi camino; nadie *me aconseja*.[10]

Sin embargo, para realizar la andadura en el tiempo que nos ha tocado vivir, es preciso un ambiente interior que ayude a superar la impronta del temperamento, los desencantos de los resultados no favorables, el cansancio propio del caminante. Esta es la función de la esperanza, virtud que señala a la inteligencia y la voluntad que sólo aprovechando el auxilio de Dios hará posible alcanzar la bienaventuranza para la cual nacimos.

> Si posees a Cristo serás rico y con Él te bastará. Él será tu proveedor y fiel procurador en todo, de manera que no tendrás necesidad de esperar en los hombres.
>
> Pon en Dios tu confianza y sea Él el objeto de tu veneración y de tu amor. Él responderá por ti y todo lo hará bien, como mejor convenga.[11]

El panegírico a la esperanza no se debe a que se la vea como la virtud más importante, sino porque para contrarrestar la actitud del hombre postmoderno es la que puede empujar el cambio, luego, vendrá el ejercicio de otras virtudes.

Este es el secreto que urge comunicar, para transformar la época que vivimos, para resistir a la corrupción, a los malos instintos y, poder alcan-

zar el verdadero desarrollo humano. Por lo tanto: la razón sí, pero no sola, enlazada con la voluntad y ésta enriquecida con la esperanza. Las pasiones sí, pero no independientes, estrechamente conducidas por las potencias superiores. Y todo a su vez respaldado con la ayuda de Dios.

[1] Ponencia para el Congreso Mundial de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino, Roma, Italia, 22 al 25 de septiembre de 2003.

[2] Docente e investigadora en la Universidad Panamericana, sede México, D.F. Titular de las asignaturas de Metafísica y de Axiología, Filosofía de la educación y Epistemiología de la educación en la Facultad de Pedagogía. Miembro de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino de México.

[3] Yepes Stork, Ricardo, *Entender el mundo de hoy*, RIALP, Madrid 1993, p. 33.

[4] Además de la *Suma Teológica*, los textos más importantes se encuentran también en el *Comentario al libro de las Sentencias y en las Cuestiones Disputadas: sobre la esperanza*.

[5] Cf. *Santo Tomás de Aquino*, Ediciones Mexicanas, S. En P., México, p. 105.

[6] Cf. *S.Th.*, I, q. 79.

[7] Cf. *S.Th.*, I, q. 82.

[8] Cf. *S.Th.*, I-II, q. 18.

[9] Ocáriz, Fernando, *Amor a Dios. Amor a los hombres*, 3ª edición, Cuadernos Palabra, Madrid, p. 58.

[10] Yepes Stork, R., *op. cit.* p. 131.

[11] Kempis, Tomás, *Imitación de Cristo*, II, 1, 2-3.

EL HUMANISMO PERSONALISTA EN BIOÉTICA

MARÍA LILIANA LUKAC DE STIER[1]

From the perspective of Thomas Aquinas, *Doctor Humanitatis*, Christian humanism is able to give proper answers to contemporary bioethical issues in order to develop the 'culture of life' instead of the current 'culture of death'. This becomes possible only on the basis of an ontological foundation of personhood. The present work offers a brief examination of contemporary bioethical principles and also an analysis of the diverse notions of person which are the source of different bioethical currents. It concludes that the ontological foundation of personhood is the only one which does not reduce person to its specific actions but accepts the existence of person as substance, even when rational actions cannot be observed as it happens with the embryo or with disabled human beings.

La preocupación bioética, en nuestros días, aparece como una de las manifestaciones contemporáneas más frecuentes. No ha de extrañarnos, porque el avance de la ciencia positiva llevó al hombre a una situación análoga a la de sus primeros padres, la tentación de sentirse como dioses. Pero así como Adán y Eva necesitaron justificarse ante el Creador por haber cedido a la tentación, transformando su naturaleza, por el pecado, en una naturaleza caída, los pseudo-dioses contemporáneos, al borde del abismo, necesitan justificar sus manipulaciones para que la naturaleza vapuleada no se vuelva contra ellos. Surge entonces el cuestionamiento bioético, asumido por algunos como un auténtico planteo ético y, por otros, como un simple modo de resolución de controversias. No obstante, para unos y para otros se impone, como fundamento de su posición, una determinada concepción del hombre. No es posible hablar de una conducta moralmente recta o moralmente viciada, si no se tiene en claro quién es el sujeto de esa conducta y cuáles son sus propiedades específicas. Por lo menos, en esto, todas las corrientes coinciden.

En nuestros días se oye hablar frecuentemente de "moral personalista", por contraposición a "moral naturalista" o a "moral principista". Todas

estas expresiones son ambiguas porque dependen de lo que uno entienda por "persona", por "naturaleza" y por "principios".

En este punto el humanismo cristiano tiene mucho que aportar. Puede y debe iluminar desde la doctrina de Tomás de Aquino, *Doctor Humanitatis*, las discusiones bioéticas orientando a la instauración de una verdadera "cultura de la vida" que desplace la muy difundida y coetánea "cultura de la muerte".[2] Esto sólo puede hacerse a partir de una fundamentación ontológica de la persona, fundamentación ausente cuando no expresamente rechazada por la mayoría de las corrientes filosóficas contemporáneas, aún las sedicentes "personalistas".

En la perspectiva contemporánea la *persona* no es considerada más que en su poder relacional y autocreador[3] que conduce a una subjetivación de la moral. La *naturaleza*, a su vez, es considerada como el dato impuesto, como lo que está ciegamente determinado y, por tanto, sería contrario a la dignidad de la persona el sometimiento al despotismo de las leyes biológicas.[4] Finalmente, los *principios* en la bioética contemporánea (*principio de beneficencia, principio de autonomía, principio de justicia y principio de no maleficencia*) usualmente se proclaman de manera dogmática, como si fuesen verdades incontrovertibles o se supone que son el resultado de una convención.

Antes de analizar las diversas nociones de persona que dan lugar a diferentes soluciones bioéticas, examinemos brevemente estos pseudo-principios, tal como son formulados en la bioética actual. Lo primero que llama nuestra atención es la desconexión entre estos principios y el bien objetivo. Precisamente, el problema central de la bioética contemporánea no es tanto la discusión del bien o del mal moral de una determinada praxis, sino el cómo obtener normas de acción que puedan ser aplicadas eficazmente para resolver una situación controvertida alcanzando el consenso. En los mencionados principios no hay referencia alguna a un criterio objetivo de lo bueno y lo malo porque, al quedar todo procedimiento subordinado al consenso, la subjetividad se impone como fuente primera de legitimación moral.

Por otra parte, los así llamados "principios bioéticos" no responden a lo que clásicamente se entiende como "principios", por eso mismo los hemos denominado seudo-principios. Tal como lo refieren Aristóteles y Tomás de Aquino,[5] los principios son verdades primeras a partir de las cuales se estructura el razonamiento. Son puntos de partida evidentes, por tanto son enunciados y no consensuados. Son el punto "desde" el cual se develan o iluminan nuevas conclusiones y el punto "hacia" el cual se busca fundamentar y justificar las mismas.[6] En el orden ético los principios son una

manifestación evidente de valores que se presentan al hombre con exigencia de realización. Contrariamente a esto, Tristram Engelhardt Jr., uno de los exponentes de la bioética anglo-sajona de mayor influencia en nuestro medio, en su obra *The Foundation of Bioethics*, modelo paradigmático de la bioética contemporánea, sostiene que la ética no consiste en un conjunto de verdades que la sociedad haya de asumir, sino que es "un modo de resolución de controversias".[7] Este autor estadounidense asume una postura escéptica en lo moral y fideísta en su expresión, ya que para él los contenidos morales sólo son alcanzables por la fe. Es imposible, para él, establecer por medio de razonamientos sólidos un punto de vista moral. En el inicio de su obra sostiene "ya que la argumentación racional fracasa en principio al intentar establecer una noción moral dotada de contenido, sólo nos queda el acuerdo".[8] El consenso es, por lo tanto, la única fuente de autoridad para solucionar las controversias morales. Al respecto también se expide en su obra señalando que

> las controversias morales en el campo biomédico son disputas de política pública que se deben resolver pacíficamente por medio del acuerdo acerca del procedimiento que se debe utilizar para crear reglas morales.[9]

Sin embargo, cabe señalar una flagrante contradicción entre la postura escéptica y el postulado que afirma la necesidad del acuerdo. Si no es posible que el intelecto humano alcance respuestas éticas aceptables para todos ¿cómo puede lograrse un acuerdo que satisfaga a todos? Engelhardt es consciente de esta contradicción y de la imposibilidad de un verdadero acuerdo. Pero, como lo que él pretende es superar el fracaso en las discusiones, propone crear la "apariencia de consenso", como una de las sabias estrategias de la *Realpolitik* pacífica, conformándose con una "ética mínima" como la que expresan los ya aludidos "principios bioéticos". Pasaremos, a continuación, a un breve examen de los mismos.

Analizando el "principio de beneficencia" expresado en la proposición "Haz el bien a los demás" puede, en un primer momento, resultarnos semejante al tradicional principio universal del orden práctico: "*bonum faciendum et prosequendum, malum vitandum*". Pero si en estos principios no hay contenidos objetivos, tal como ha sostenido Engelhardt, ¿en qué consiste hacer el bien? No en otra cosa que hacer a los otros lo que ellos piensan que es su bien. No se trata del bien moral u honesto en sí mismo, sino de aquello que le parece un bien al paciente o a miembros de su familia.

Verdaderamente, el concepto de beneficencia presupone el concepto de bien, pero una visión escéptica y consensualista niega que este con-

cepto pueda alcanzarse, de modo que resulta un despropósito postular el "principio de beneficencia" renunciando, a la vez, a la noción que le da origen y lo justifica.

Otra distinción entre el "principio de beneficencia" de la bioética contemporánea y el clásico principio universal de la filosofía práctica, es que el "principio de beneficencia" no expresa la prohibición de causar daño. Por esto, tal principio se utiliza, con frecuencia, en el discurso bioético para concluir a favor de una acción que conduce a un resultado útil, dejando de lado la índole intrínseca de la acción, que puede importar un daño al prójimo o alguna malicia moral. Así pues, el "principio de beneficencia" de la bioética contemporánea ingresa dentro de lo que podemos denominar una ética utilitarista, en la que el fin justifica los medios.

Pasando, ahora, al segundo de estos principios de bioética, examinamos el "principio de autonomía", que en su aplicación práctica manda respetar la decisión del paciente. Conviene aclarar que distinguimos entre el "principio de autonomía", tal como se proclama en el discurso bioético y el debido respeto por la voluntad del paciente. Pues el principio aludido suele identificarse con el derecho que cada paciente tiene para hacer lo que quiera en lo referente a su vida y a su salud. Visto de este modo, este supuesto principio implica la negación de todo orden moral, pues la voluntad no se subordina a él en la medida en que se proclama autónoma con respecto a la moralidad. La cuestión, aquí, es la licitud moral del derecho que el paciente tiene de disponer de sí mismo. Recordamos, a propósito del tema, las sabias palabras de Pío XII:

> el paciente, por su parte, el individuo mismo, no tiene derecho a disponer de su existencia, de la integridad de su organismo, de los órganos particulares y de su capacidad de funcionamiento, más que en la medida en que el bien total del organismo lo exija.[10]

Este principio es denominado por Engelhardt, en las últimas ediciones de su obra, como "principio de permiso" y lo considera como el principio central de toda Bioética pues, para él, provee de justificación, en última instancia, a la actuación conforme al principio de beneficencia y al resto de los principios bioéticos. El "principio de permiso", según el mismo Engelhardt, expresa la circunstancia de que para resolver disputas morales en una sociedad pluralista, la autoridad no puede partir ni de argumentos racionales ni de creencias comunes, sino únicamente del acuerdo de los participantes.[11] Este "principio de autonomía" o "principio de permiso", es una expresión de la moral secular contemporánea que sostiene que el valor ético básico radica en la posibilidad de cada sujeto de escoger, sin coaccio-

nes o condicionamientos externos, el modo de vida que quiere vivir, rechazando como inadmisible cualquier tipo de precepto o valor heterónomo, vale decir, que no sea formulado y aceptado por el mismo sujeto, quien elabora su propio "proyecto vital" con el único límite de no causar un daño directo a otro sujeto particular.

La primera crítica que surge pone en cuestionamiento el valor moral de la autonomía. En sí misma, como capacidad de elección, es una perfección entitativa que se sigue de la naturaleza humana. Por lo tanto, es un supuesto antropológico indispensable para la actividad moral, pero que en sí misma carece de valor moral. En todo caso, es la condición necesaria para la consideración moral de los actos que surgen de ella como capacidad de decisión y elección. Por otra parte, la autonomía, por sí sola, no provee de ninguna razón para obrar. Verdaderamente, el hombre siempre busca realizar algún bien en sus acciones; nadie actúa sólo para actualizar su autonomía. Sería, por lo tanto, impropio hablar de un principio moral de autonomía que prescriba el mero obrar autónomamente.[12]

Además, hay que notar que el "principio de autonomía" no puede ser un principio general de la bioética, como se pretende, porque es inaplicable al caso de las personas incapaces de tomar decisiones con respecto a su salud o a su vida, tales como los embriones, fetos, niños, deficientes mentales, etc.

Veamos, ahora, el tercer principio bioético enunciado, a saber el "principio de justicia". Éste se refiere a la obligación de igualdad en los tratamientos y, respecto del Estado, a la distribución equitativa de los servicios de salud en la comunidad. Es el principio rector para decidir a qué individuos adjudicar determinadas terapias o tecnología médica escasa o costosa. Aquí se plantea la ecuación costos-beneficio, donde el término *costo* es, en general, entendido en sentido primordialmente económico. Esto hace dudar de la verdadera justicia en juego, que es dar a cada uno lo suyo.

Si bien, de todos los principios hasta ahora examinados, éste es el que menos razones tiene para objetar, pues, indudablemente, todo tema bioético entraña una cuestión de justicia, hay una observación relativa a la denominación, en sentido que no es suficientemente precisa. Aquí se trata, restrictivamente, de la justicia distributiva o justicia social, pero ésta es sólo una parte de la justicia, porque, en un sentido amplio, el principio de justicia tiene un ámbito mucho más extenso e, incluso, comprende la problemática relativa a los principios de beneficencia y de no maleficencia.

Precisamente, respecto de este último, hemos de decir que algunos autores, no todos, incluyen este principio como complementación y modificación del principio de beneficencia, para que no se siga de éste último que, si

se obtiene algún beneficio, no importa si se causa algún daño. Otros, lo presentan como un cuarto principio y, finalmente, algunos como Engelhardt, ni siquiera lo toman en consideración. La aplicación del "principio de no maleficencia" conlleva el cálculo riesgo-beneficio como criterio para la decisión. El beneficio que vaya a recibir la persona debe ser mayor que el perjuicio que reciba y, cuando no haya certidumbre, el riesgo del daño debe ser superado por la probabilidad y valía del beneficio intentado. Es indudable que la adición de este cuarto principio mejora la teoría bioética actualmente dominante, pero, siempre que no se lo reduzca a la mera exigencia de una proporción entre daños y beneficios, sino que se lo interprete como una exigencia que, además de tal relación, reclama la abstención de conductas que entrañan una malicia intrínseca. Es decir, para que sea verdaderamente un principio bioético, en su sentido y alcance, debe entenderse como la prohibición de causar directamente cualquier daño a un ser humano. El principio que manda no dañar es un genuino principio de la bioética porque puede ser aplicado universalmente. El *primum non nocere* es la máxima médica reconocida por Hipócrates en su Juramento; es el más universal de los principios de justicia. El principio de no-maleficencia es el que está comprometido más frecuentemente en los temas bioéticos, especialmente en los casos en que se busca algún fin bueno, pero mediante la realización de acciones intrínsecamente malas. Esto no es lícito pues el fin no justifica los medios, ni siquiera argumentando la búsqueda del bien común.[13] La doctrina de Santo Tomás es bien clara: un acto malo bajo algún aspecto es total y simplemente malo, o sea no posee ninguna bondad formal, aunque materialmente o físicamente pueda considerarse bueno bajo otros aspectos. Parafraseando a Dionisio, Tomás sostiene: "quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa".[14] Usando los mismos ejemplos que usara Tomás, Basso nos ilustra: "Dar limosna por vanagloria es un acto simplemente malo; robar para dar limosna es otro acto simplemente malo. Por eso se dice que ni el fin justifica los medios, ni los medios justifican el fin".[15] Nunca un mismo acto puede ser simultáneamente bueno y malo, porque las especies morales se subordinan necesariamente una a la otra.

Examinados, a vuelo de pájaro, los diversos "principios" de la bioética contemporánea concluimos que no son más que una renovación del relativismo clásico, encerrado en la expresión "el hombre es la medida de todas las cosas", actitud que vacía al hombre de la sustancia y contenido real de sus actos así como de la objetividad del ser y del bien.[16]

Nos concentraremos, de ahora en más, en dirimir las diversas concepciones filosóficas en torno a la persona que se ocultan tras la denominación

genérica de "personalismos" y que fundamentan los mencionados principios, dando lugar a las más diversas soluciones bioéticas.

La mayor parte de los personalismos contemporáneos como el personalismo cristiano de Maritain y de Mounier, el personalismo ateo de McTaggart, el personalismo idealista de Royce, el personalismo relativista de Renouvier, el personalismo liberacionista de Freire, el personalismo cristocéntrico de Theilard de Chardin, el personalismo místico de Berdiaev, el personalismo existencial de Marcel y de Buber, etc., afirman el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y los mecanismos colectivos,[17] sin embargo, en todos ellos hay un predominio de la perspectiva ética que asumen como metafísica, pero que adolece de una clara fundamentación ontológica de la persona.

El "personalismo", como término, es acuñado por primera vez, en 1903, por Renouvier como título de una de sus obras. El concepto, no obstante, es mucho más antiguo. Más que un sistema filosófico es una actitud vital, que considera a la persona como valor supremo y principio fundamental para la explicación de la realidad. La persona es un valor trascendente. No puede ser objeto de definición lógica ni menos aún de experimentación. Sólo puede ser conocida a través del acto de personalización de sí misma. La ambigüedad del personalismo surge del mismo hecho de ser una síntesis dialéctica de otros movimientos filosóficos (idealismo, fenomenología, psicoanálisis, anarquismo, marxismo y existencialismo).

Si para la mayoría de los así llamados "personalistas" el individuo deviene persona mediante sus actos,[18] esta postura no les permitirá explicar porqué el hombre es persona desde el momento de la concepción o porqué el hombre es persona aunque esté en situación de menor integridad física, moral o intelectual. Por lo tanto, desde esas nociones de persona ciertos temas propios de la bioética como el *aborto*, la *eutanasia*, la *manipulación genética*, etc., tendrán una respuesta distinta a la que propone una *noción de la persona fundada ontológicamente en la subsistencia*, en el *ser subsistente en sí*.

Desde el *personalismo ontológico* Vittorio Possenti sostiene que en una determinación verdaderamente substancial de la persona resulta salvaguardada su superioridad respecto de sus actos, que son, en todo caso, *signa personae* y no la persona misma.[19] El filósofo italiano previene acerca de la reducción del ser de la persona a su actividad psíquica consciente, mediante un pasaje indebido del orden de la sustancia al orden de la función. También previene del equívoco, frecuente en nuestra época, que identifica el orden del ser con el orden del obrar. En relación con esto sostiene que "en virtud del desnivel no colmable entre el ser y el obrar, debería permanecer

abierta la posibilidad de que la persona esté presente aun cuando falten sus operaciones".[20]

También Elio Sgreccia se inclina por el *personalismo ontológico* frente al *personalismo relacional*, que subraya el valor de la subjetividad y de la relación intersubjetiva, o al *personalismo hermenéutico* que enfatiza el papel de la conciencia subjetiva al interpretar la realidad. En el significado ontológico, afirma Sgreccia,

> sin negar la importancia de la subjetividad relacional y de la conciencia, se quiere subrayar que el fundamento de la misma subjetividad estriba en una existencia y una esencia constituida en la unidad cuerpo-espíritu.[21]

El reconocido bioeticista católico también ve la necesidad de aclarar qué tipo de personalismo propone como modelo.

> No hay que confundir el personalismo a que nos referimos con el individualismo subjetivista, concepción en la que se subraya, casi como constitutivo único de la persona, la capacidad de autodecisión y de elección... El personalismo clásico de tipo realista y tomista – sin negar este componente existencial o capacidad de elección, que constituye el destino y el drama de la persona – pretende afirmar también, y prioritariamente, un estatuto objetivo y existencial (ontológico) de la persona.[22]

Los clásicos hacían derivar la dignidad de la persona humana no solamente de la intelectualidad o racionalidad de la naturaleza del hombre (o conciencia de sí) sino previamente de su dimensión de subsistencia.[23] La ventaja que ofrece la fórmula clásica de Boecio, que define la persona como "sustancia individual de naturaleza racional", procede de sumergir las *raíces de la persona* en el *ser*. El ser se afirma principalmente de la substancia; una substancia es propiamente "un ser", o sea, "aquello que existe en sí mismo o por sí mismo" o "aquello que subsiste por sí mismo y no en otro". Esto equivale a considerarlo una *unidad*, un *ser-uno* o, lo que es lo mismo, un *todo sustantivo*, un ser individual, completo y perfecto en sí mismo y diverso de todo lo demás. Si se subraya tanto la "subsistencia" de la persona, es porque todas sus propiedades (perfección, totalidad, incomunicabilidad) tienen su fundamento y raíz en el ser.

Por otra parte, lo individual se halla de manera más especial y perfecta en las sustancias que son dueñas de sus actos. Por esto decimos que la persona es la sustancia que existe por derecho propio. El ente personal es "dueño de sí", motivo por el que los singulares de naturaleza racional tienen entre las demás sustancias un nombre especial: *persona*. Esta es la últi-

ma y más alta perfección en el género de sustancia.[24] Además, el modo de existir que comporta la persona es el más digno, pues se trata de algo existente en sí y por sí.[25] Por lo tanto, *sólo el individuo subsistente poseedor de la naturaleza racional puede ser denominado persona*.

Con esta insistencia en la sustantividad no se niega la importancia de la racionalidad, de la autoconciencia o de la libertad en la estructura del ser personal, precisamente, porque la persona supone la naturaleza racional que incluye todas esas propiedades. Pero, ante todo, es necesario reconocer la profunda raíz ontológica de la persona para otorgarle a esas propiedades una sólida base de sustentación, que no es mero sustrato o soporte, como lo señalan críticamente los actualistas, sino que es principio de todo el dinamismo humano.

Cuando se abandona este *realismo ontológico* y, por influencia de diversas corrientes de pensamiento se pasa al idealismo, al inmanentismo, al psicologismo, al existencialismo, etc., surge una endeble concepción de la persona, fundada en criterios puramente accidentales. Tal noción de persona no puede responder a los graves desafíos a los que la exponen los grandes interrogantes bioéticos contemporáneos.

Solamente una *fundamentación ontológica de la persona* puede responder efectivamente a una "cultura de la vida" en contra de una "cultura de la muerte", pues es la única que no reduce la persona a sus actos específicos, sino que acepta la existencia de la persona, en tanto sustancia, cuando sus actos aún no reflejan todas sus capacidades, por falta de desarrollo como lo sería el caso del embrión o, cuando sus capacidades ya desarrolladas no pueden expresarse, por una discapacidad física o intelectual que sobreviene accidentalmente.

[1] Doctora en Filosofía, Profesora Titular Ordinaria de Filosofía en la UCA (Facultad de Filosofía y Letras, Fac. de Ciencias Sociales y Económicas e Instituto de Ética Biomédica) e investigadora del *CONICET*. Es Presidenta de la *Asociación de Estudios Hobbesianos*, Tesorera de la *Sociedad Tomista Argentina*, miembro correspondiente de la *Pontificia Accademia di S. Tommaso d'Aquino*. Entre sus publicaciones se destacan *Neomarxismo Yugoslavo, Aspectos doctrinarios* (1981), *Teorías filosóficas de la propiedad* (1997) obra colectiva, *El fundamento antropológico de la filosofía política y moral en Thomas Hobbes* (1999). Ha colaborado en varios volúmenes colectivos y ha escrito más de cincuenta artículos de su especialidad en revistas filosóficas argentinas y extranjeras.

[2] Cf. S.S. Juan Pablo II, *Evangelium Vitae*, 1995, n. 19.

[3] Cf. E. Mounier, *Oeuvres*, III, Editions du Seuil, Paris 1962, p. 442: "El hombre trasciende la naturaleza. El hombre no está hecho, sino haciéndose"; *Oeuvres*, I, ed. citada,

1961, p. 523: "La persona unifica toda su actividad en la libertad y genera, a través de sus actos creadores, la singularidad de su vocación".

[4] En el terreno de la ética, el naturalismo, al menos en su acepción restrictiva, ha dado lugar a numerosas éticas que coinciden en definir el *bien* a través de algún concepto natural: placer (*hedonismo*), utilidad (*utilitarismo*), evolución biológica (*ética evolucionista*).

[5] Cf. Aristóteles, *Analíticos Posteriores* I, 2, 71b 20 ss. Tomás de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum*, l. II, d. 39, q. 3, a. 1; *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

[6] Cf. M.C. Donadío de Gandolfi, "Aspectos históricos de los principios que soportan la bioética", en AA.VV., *Principios de Bioética*, Fundación A.J. Roemmers, Universidad Católica Argentina, Bs. As. 1998, pp. 27-47.

[7] Cf. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, New York 1986, 2a ed. 1995, trad. española: *Los fundamentos de la bioética*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 1995, p. 91. Para mayor profundización del autor ver Martínez Barrera, "Los fundamentos de la bioética en H. Tristram Engelhardt", *Sapientia* LII, 201, Buenos Aires 1997, pp. 99-115. Una visión lúcida y crítica del tema puede hallarse en Camilo Tale, "Examen de los principios de la bioética contemporánea", *Sapientia* LIII, 204, Buenos Aires 1998, pp. 431-465.

[8] Cf. T. Engelhardt, *op. cit.*, p. 28.

[9] *Ibid.*, p. 98.

[10] Cf. Pío XII, *Alocución en el Primer Congreso Internacional de Histopatología del sistema nervioso*, 13.9.1952, n. 4.

[11] T. Engelhardt, *op. cit.*, p. 138.

[12] Cf. C.I. Massini Correas, "De los principios éticos a los bioéticos", en AA.VV., *Principios de Bioética*, *op. cit.*, pp. 61-102.

[13] Cf. *S.Th.*, II-II, 68, 3 c: "Nullus autem debet alicui nocere iniuste ut bonum commune promoveat".

[14] Cf. *S.Th.*, I-II, q. 18, a. 4, ad 3.

[15] Cf. D.M. Basso, *Los fundamentos de la moral*, Educa, Buenos Aires 1997, p. 193.

[16] Cf. H. Sánchez Parodi, "El antropologismo y el puesto del hombre en Santo Tomás de Aquino", *Santo Tomás de Aquino humanista cristiano*, Jubileo del Cincuentenario, Sociedad Tomista Argentina, Buenos Aires 1998, pp. 43-51.

[17] Cf. E. Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid 1966, p. 72: "Llamamos personalismo a toda doctrina y a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan su desarrollo".

[18] E. Mounier: "El conocimiento de la persona es posible sólo a través de un acto de su misma naturaleza, no como conocimiento objetivo, sino como descripción y experiencia de su acto, que es movimiento de personalización de sí misma" (citado por Maceiras en "La realidad personal en el pensamiento de E. Mounier"), en J. Lucas (director), *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1978; "El hombre trasciende la naturaleza. El hombre no está hecho, sino haciéndose. Hay en la naturaleza una aspiración a la trascendencia, que impide que la persona esté definida de una vez por todas", en *Oeuvres*, III, ed. citada, pp. 431 y 442. P. Freire: "el hombre no sólo está en el mundo, sino que está con-el-mundo, abierto a él, para captarlo, comprenderlo y transformarlo. Esta transformación implica la lucha política contra las opresiones", *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Madrid 1977. C. Rogers: "Solo existimos en la medida en que existimos para los otros", *El proceso de convertirse en persona*, Paidós, Buenos Aires 1975.

[19] Cf. V. Possenti, "L'embrione è persona? Sullo statuto ontologico dell'embrione umano", *Approssimazioni all'essere*, Il Poligrafo, Padova 1995, pp. 110-129.

[20] Idem, p. 119.

[21] Cf. E. Sgreccia, *Manual de Bioética*, ed. Diana, México 1994, p. 73.

[22] *Op. cit.*, p. 74.

[23] Cf. Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*, cap. III: "*persona est rationalis naturae individua substantia*"; Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, q. 29, a. 3: "*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*".

[24] Cf. *S.c.G.*, 4, 38.

[25] Cf. Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 9, a. 3; *S.Th.,* III, q. 2, a. 2, ad 2 et ad 3.

LAS REFERENCIAS DE SANTO TOMÁS A LA ÉTICA ESTOICA

MARGARITA MAURI

There are many places in which St Thomas Aquinas refers to the Stoics and in all of them he offers a critical point of view following the Aristotelian ethics. St Thomas seems not to have a direct knowledge of Stoicism because he usually comments on Stoic philosophy from Christian authors. Seneca is an exception, he is the only Stoic philosopher quoted by St Thomas in several texts. The aim of this paper is to review and summarize subjects and arguments against Stoicism that St Thomas sets out in his work.

1. Planteamiento

La base de datos *Past Masters*[1] dedicada a la obra de Santo Tomás recoge las siguientes referencias a la filosofía estoica en general y a Séneca en particular: el término "stoicismus" aparece en 2 ocasiones, en 2 también el de "stoicorum", el de "stoicus", en 10, y el de "stoici", 89 veces. Séneca, el único autor estoico clásico nominalmente citado, aparece en 71 ocasiones.

Santo Tomás suele referirse a los estoicos unas veces, directamente – aunque sin citar palabras textuales de autores u obras – y otras, a través de autores como Cicerón, Boecio y san Agustín. Resulta difícil determinar si Santo Tomás conocía directamente el pensamiento estoico o, por el contrario, su conocimiento fue debido a fuentes indirectas, si bien la forma en que se refiere a los estoicos más bien da pie a pensar en esta segunda posibilidad, excepto en el caso de Séneca de quien cita textualmente frases y fragmentos de diversas obras.

Por último, hay que señalar también que el interés de santo Tomás está centrado en el Estoicismo como contrapunto a la filosofía peripatética. La confrontación entre ambas escuelas filosóficas sirve al autor para poner de relieve la exactitud de las tesis aristotélicas.

2. El análisis de los textos

Sólo en una ocasión Sto. Tomás cita a los estoicos para que su punto de vista ilustre una cuestión relacionada con la Lógica.[2] La mayoría de referencias al Estoicismo cae dentro del ámbito de la Ética y está relacionada con los temas que la tradición filosófica ha destacado como los más característicos del pensamiento estoico. A continuación, agruparemos temáticamente estas referencias y se expondrán los comentarios de Sto. Tomás según la estructura siguiente:

a) Cuál es el punto de vista estoico según Sto. Tomás
b) Con relación a qué tema cita Sto. Tomás el pensamiento estoico
c) Qué argumentos opone Sto. Tomás al pensamiento estoico

Tema 1: "Todo acontece necesariamente"

a) Con el término *eimarméne* (*S.c.G.*, III, 73) o *fatum* (*De Malo*, q. 16, a. 7, ad. 14) Sto. Tomás se refiere a la tesis estoica que defiende que, según cierto orden inalterable de causas interelacionadas, todo ocurre necesariamente. Esta interconexión de causas depende de una afirmación anterior según la cual todo lo que sucede tiene una causa y, por tanto, dado un determinado hecho, su causa es necesaria (*In Peri Hermeneias*, I, lect. XIV, n. 10). El futuro de cada ser está, por tanto, predeterminado; cualquier intento de remover la voluntad divina, – por ejemplo a través de la oración –, resulta ineficaz porque todo lo que pertenece a la providencia, sucede necesariamente. Sto. Tomás dice en *S.c.G.*, III, 96 que éste es el pensamiento de la escuela estoica. Sin embargo, cuando en *De Veritate*, I, q. 6, a. 6, el autor se refiere a una cuestión parecida, su exposición del pensamiento estoico es bien distinta:

> Otros dicen que los sacrificios y las oraciones sirven porque cambian la preordenación realizada por aquellos a los que pertenece disponer de los actos humanos. Y ésta se dice que fue la opinión de los Estoicos que enseñaban que todas las cosas están ordenadas por ciertos espíritus a los que llamaban dioses y, aunque todo había sido preestablecido por ellos, según los Estoicos, este orden establecido podía ser cambiado apaciguando sus almas a través de oraciones y sacrificios.[3]

De acuerdo con la referencia que aparece en *S.c.G.*, III, 96, la oración no puede alterar el orden divino preestablecido, pero en *De Veritate*, I, q. 6, a. 6 las almas de los dioses puden ser conmovidas por la oración. La expli-

cación sobre esta contradicción podría encontrarse en las fuentes utilizadas por Sto. Tomás.

b) El tema del determinismo estoico aparece ligado a la cuestión de la libertad humana y al de la voluntad divina con relación a si puede o no ser influida por las plegarias humanas.

c) A las tesis estoicas, que Sto. Tomás rechaza, opone los siguientes argumentos:

*Si admitiéramos el determinismo, negaríamos la libertad de la voluntad, y si la voluntad no fuese libre, la justicia, la alabanza y el consejo, resultarían inútiles.

*La voluntad del que se dirige a Dios a través de la oración no queda fuera de la providencia divina, más bien forma parte de ella.

*Sto. Tomás rechaza el argumento estoico de la interrelación causal exponiendo el argumento que Aristóteles desarrolla en el libro IV de la *Metafísica*.

Tema 2: "La vida de los hombres es guiada por cierta necesidad fatal"

a) Santo Tomás dice (*S.c.G.*, III, 84) haber hallado en Boecio (*De consolatione*, V, metro 4, v. 1-9) la tesis de que los estoicos consideraron que el conocimiento se originaba por la impresión en nuestros sentidos de las imágenes de los cuerpos. A partir de ahí, habrían sostenido la idea de que las nociones intelectuales se imprimían en nuestras mentes por la influencia de los cuerpos celestes, lo que conduce a Santo Tomás a decir "... que los estoicos fueron los primeros en sostener que la vida de los hombres es guiada por una cierta necesidad fatal".[4] Esta afirmación se completa con la que aparece en el capítulo siguiente de la misma obra, donde, según los estoicos, la influencia de los astros se extiende a nuestras voliciones y también a nuestras decisiones.

b) Santo Tomás cita a los estoicos cuando analiza si existe relación entre la vida humana y los astros.

c) La idea de que nuestro conocimiento y nuestras decisiones estén marcadas por los cuerpos celestes es rechazada por santo Tomás con las siguientes razones:

*La capacidad que tiene el entendimiento de realizar operaciones superiores a los propios cuerpos descarta que pueda ser un mero receptor de las imágenes de esos cuerpos. Sin embargo, en tanto que la operación intelectual depende de la operación de potencias corporales como la imaginación, la memorativa y la cogitativa, y "la disposición del cuerpo humano está

sujeta a los movimientos celestes ... los cuerpos celestes cooperan indirectamente a la bondad de la inteligencia".[5]

*La existencia en el hombre de una facultad capaz de dirigir la praxis humana – considerando que ninguna facultad existe en balde – lleva a descartar que sean los cuerpos celestes los que determinen voliciones y decisiones. También la vida social o la misma existencia de las leyes carecerían de sentido en el caso de que los astros guiaran la vida humana.

Tema 3: Las pasiones

a) La referencia a las pasiones es común a muchos textos. Para los estoicos las pasiones son afectos o movimientos desordenados (*inordinatae*).[6] Sólo en una ocasión (III, 15, a. 4, ad. 2) Santo Tomás cita esta definición amparándose en las palabras de Cicerón que refiere estos movimientos desordenados al apetito sensible, aunque añade que no todos los movimientos de este apetito son desordenados. La definición estoica de "pasión" conlleva dos consecuencias: la afirmación de que toda pasión es mala y, por tanto, condenable, y su exclusión de la vida buena; el sabio no puede tener pasiones.

En dos textos diferentes,[7] Santo Tomás menciona a los estoicos a través de la polémica planteada por San Agustín (*La ciudad de Dios*, IX, 5, 5) entre estoicos y peripatéticos acerca de si pueden darse en el sabio las pasiones. Según San Agustín, mientras los peripatéticos consideran que en el hombre sabio se dan las pasiones, aunque controladas por la razón, para los estoicos, en el hombre sabio, que posee la virtud perfecta propia de un alma purificada, no hay lugar para hablar de pasiones. Dice Santo Tomás que San Agustín prueba que los estoicos mantienen que el hombre bueno posee pasiones, aunque eso sí, no las consiente ni las aprueba. El nombre dado a estas pasiones presentes involuntariamente en el sabio es els de "fantasias del alma" o "apariencias". Por tanto, hay que concluir que peripatéticos y estoicos discrepaban, pues, más bien en el nombre que en el hecho, puesto que para ambas escuelas – en la interpretación de san Agustín – convenían en que el hombre sabio tiene pasiones. Santo Tomás añade que, en lo tocante a este punto, Macrobio y Plotino siguieron la filosofía estoica.

Cuando ya se trata de referirse a pasiones concretas, la tristeza y la ira son las pasiones más tratadas. La tristeza es una pasión en desacuerdo con la razón que, por tanto, no resulta útil y tiene que ser evitada por el sabio (*S.Th.*, III, q. 46, a. 6). Asimismo, toda ira es vituperable (*In Eth.*, IV, lect. XIII, 804). Esta afirmación, dice Santo Tomás (*Q.D. De Malo*, q. 12, a. 1),

también fue un punto de desencuentro entre estoicos y peripatéticos. Según éstos, hay algún tipo de ira buena, mientras que los estoicos afirman que toda ira es mala. Santo Tomás enfoca la cuestión considerando la ira bajo dos aspectos, el material y el formal. Desde el punto de vista material, lo que se señala de la ira es relativo a las manifestaciones corporales y alteraciones que despierta en el que la padece. Considerada en su aspecto formal, lo que se indica de la ira es lo que en ella tiene relación con el apetito, a saber, el deseo de venganza. Desde el aspecto formal, peripatéticos y estoicos están de acuerdo en que la ira puede ser buena y necesaria. Cuando los estoicos afirman que la ira es mala, se refieren a la ira en su aspecto material.

b) El tema de las pasiones es abordado por Santo Tomás cuando trata de la virtud moral y también cuando se refiere a una pasión particular como la ira. Ambos conceptos, el de las pasiones en general y el de la ira en particular, aparecen también en algunas cuestiones relacionadas con Jesucristo,[8] cuando el autor se pregunta si hay que suponer en la vida de Cristo alguna pasión.

c) Santo Tomás explica que la condena de las pasiones nace en los estoicos de su falta de distinción entre *intellectum* y *sensum* (I-II, q. 24, a. 2) que les lleva a no diferenciar entre el apetito racional o voluntad, el apetito sensible (irascible y concupiscible) y las pasiones que provienen de ambos apetitos (I-II, q. 59, a. 2). Si las únicas pasiones reconocidas por los estoicos son las que nacen del apetito sensible, las pasiones se sitúan fuera del ámbito racional y no pueden encontrarse en el hombre sabio. Por otra parte, cuando en *Q.D. De Malo*, q. 12, a. 1 Santo Tomás distingue entre el aspecto material y formal de la pasión de la ira, dice que los estoicos se equivocaron en tres puntos:

*en separar las dos vertientes, formal y material, de la ira: en tanto que el hombre es un ser compuesto de cuerpo y alma, la ira que es justa (formal) ha de ir acompañada por la ira manifestada externamente (material).

*Los estoicos no distinguieron entre la ira antecedente y la consecuente: mientras la primera impide el razonamiento, la segunda no lo impide.

*Como ya había sido explicado en otras partes de la obra tomista, también aquí aparece la crítica a la falta de distinción entre los movimientos apetitivos, porque no todos ellos son pasiones; hay movimientos apetitivos que pertenecen a la voluntad.

Tema 4: Los bienes

a) Los filósofos antiguos se refirieron a tres clases de bienes: los del alma, los del cuerpo y los bienes exteriores. Partiendo de esta clasificación,

los estoicos afirmaron que los únicos bienes eran los bienes del alma. Existe, pues, un solo bien (*honestum*) que hace buenos a los buenos y un solo mal (*in-honestum*)[9] que hace malos a los que lo son. Bien y mal se definen por su adecuación o falta de adecuación a la recta razón. De esta forma, dice Santo Tomás, los estoicos negaron cualquier clase de término medio entre lo bueno y lo malo, entre lo justo y lo injusto. (*In Metaph.*, V, lectio XX, 1079). Si existe un solo bien, los llamados bienes corporales y bienes exteriores no son bienes para los estoicos, y basan su afirmación en la constatación de que no es su posesión lo que hace bueno a quien lo es (*In Eth.*, I, lectio XII, 143). Las consecuencias de esta negación son, como dice Santo Tomás, diversas:

*Si los bienes exteriores no son propiamente bienes humanos, los desafortunados (sin-fortuna) también pueden ser felices (*In Eth.*, X, lectio IX, 2067).

*El hombre sabio no se preocupa ni se entristece por la pérdida de lo que no son propiamente bienes. (*Exp. Sobre Job*, cap. 1).

*Los males derivados de la ausencia de los bienes temporales – externos y del cuerpo – no deben ser temidos, puesto que los bienes temporales, en cuanto no son bienes, tampoco han de ser deseados. (II-II, q. 125, a. 4, ad. 3)

*Todos los pecados son males en igualdad de condición porque el mal es de una sola clase, a saber, todo lo que se opone a la recta razón. (*Q.D. De Malo*, q. 2, a. 9). Consideraron el mal en su aspecto de privación de lo racionalmente recto (I-II, q. 73, a. 2).

*Todos los placeres son igualmente malos (I-II, q. 34, a. 3).

b) Dejando de lado los pasajes en los que Santo Tomás comenta la filosofía estoica acerca de los bienes llevado por los textos aristotélicos, el tema de los bienes aparece cuando el autor se pregunta si todos los pecados son iguales (*Q.D. De Malo*, q. 2, a. 9) y si algunos pecados pueden ser excusados por el miedo (II-II, q. 125, a. 4, ad. 3). También en dos cuestiones relativas a Cristo: si en él se dio alguna pasión (*Q.D. De Veritate*, III, q. 26, a. 8, ad. 9) y si sufrió tristeza. (III, q. 15, a. 5, ad. 2).

c) Después de exponer la distinción estoica de los bienes, Santo Tomás la compara con la tesis peripatética (*Q.D. De Veritate*, III, q. 26, a. 8, ad. 9). Los estoicos sólo llamaron bienes a los del alma; a los del cuerpo y a los exteriores, los llamaron "convenientes". En cambio, los peripatéticos llamaron a éstos bienes menores, mientras que a los bienes del alma los consideraron los bienes más grandes. La diferencia entre estoicos y peripatéticos, concluye Santo Tomás, es sólo terminológica. Sin embargo, en *In Ethic.*, X, lectio XIII, 2132, cuando Santo Tomás comenta aquél pasaje de

Aristóteles en el que afirma que hay que aceptar los discursos que estén en consonacia con los actos, porque cuando actos y argumentos no concuerdan, hay que sospechar que el discurso no es verdadero, Santo Tomás critica los argumentos estoicos sobre los bienes porque no están de acuerdo con los actos de los propios filósofos de la stoa:

> Como vemos acerca de lo que sostenían los estoicos, quienes decían que los bienes exteriores no son un bien propio del hombre, aunque en sus actos aparece lo contrario, pues los apetecen y los buscan como si fueran bienes.[10]

Tema 5: Las virtudes

a) Los estoicos definieron la virtud como impasibilidad o como una ausencia del padecimiento que suelen causar las pasiones. Habiendo observado dice Santo Tomás, que los placeres y las tristezas conducían a los hombres a la maldad, concluyeron que las virtudes existen sin las pasiones del alma.[11] La virtud es esencialmente racional porque para los estoicos, que en esto siguen a Sócrates, todas las virtudes son actos del conocimiento (*Q.D. De Malo*, q. 8, a. 3, ad. 18). La virtud es el bien máximo (*In Ethic.*, III, lectio XVIII, 588) cuya obtención se da cuando el sujeto se aleja de aquello a lo que naturalmente se inclina (*In Ethic.*, II, lectio XI, 376). Según Santo Tomás[12] puede hablarse de más o un menos en la virtud atendiendo a la virtud misma o a quien la posee. Desde el punto de vista de los estoicos, la virtud consiste en un máximo y en un máximo consiste también su posesión en tanto que no es virtuoso más que aquél que tiene una máxima disposición para la virtud.

El hombre virtuoso es un hombre libre de pasiones porque la virtud perfecta es la perfecta quietud del alma.[13] El hombre virtuoso puede ser feliz en medio de las desgracias porque no siente ni tristeza ni dolor. Santo Tomás comenta que cuando Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, dice que los que afirman que el hombre virtuosos es feliz incluso en las desgracias, no dicen nada razonable, "... se refiere a los estoicos, que tenían esa opinión".[14]

b) Santo Tomás se refiere a la virtud según la filosofía estoica cuando:

*Considera si una facultad puede ser sujeto de más de un hábito (I-II, q. 54, a. 1)

*Si una virtud moral puede darse sin pasiones (I-II, q. 59, a. 5)

*Si la virtud puede ser mayor o menor (I-II, q. 66, a. 1)

*Cuando trata sobre si el orgullo pertenece al movimiento del apetito irascible *Q.D. De Malo*, q. 8, a. 3, ad. 18) y también cuando considera la pasión de la ira (*Q.D. De Malo*, q. 12, a. 1, ad. 13).

c) Santo Tomás claramente afirma (*In Ethic.*, II, lectio III, 272) que los estoicos se equivocan cuando excluyen totalmente del virtuoso las pasiones del alma. En realidad, la virtud no puede existir sin las pasiones, especialmente aquellas virtudes morales cuya materia son, precisamente, las pasiones (I-II, q. 59, a. 5). Si el hombre virtuoso soporta las desgracias no por falta de sentir éstas como tales, sino porque la virtud le permite enfrentarse a ellas puesto que la razón no es doblegada por las desgracias (*In Ethic.*, I, lectio XVI, 195). Otro punto importante en el que Santo Tomás discrepa del Estoicismo sobre es la negación de que pueda hablarse de un más y de un menos con respecto a la posesión de la virtud porque atendiendo a la disposición, a la condición y a la asiduidad en la práctica, hay diferencias cuantitativas entre los que posen una virtud (I-II, q. 66, a. 1).

3. Las referencias a Séneca

Séneca es el autor de la escuela estoica más citado por Santo Tomás. En la mayoría de esas referencias Séneca no aparece en su condición de filósofo de la *stoa*, sino como una autor de cuyos textos se sirve Santo Tomás para reforzar la tesis que en ese momento esté manteniendo, o bien se sirve del filósofo cordobés para citar el punto de vista de otro autor, pero no en su papel de estoico. Las obras citadas por Santo Tomás son las siguientes: *De beneficiis*, *De ira*, *De vita beata*, *De clementia*, *Epistolae ad Lucilium*. Los temas por los que Séneca es citado son:

a) Cuando Santo Tomás trata de la generosidad, la gratitud, el agradecimiento o la ingratitud, la obra citada es *De beneficiis*.[15]

b) Consideraciones relativas a la clemencia y a la crueldad.[16]

c) Referencias diversas a la magnanimidad.[17]

d) Una referencia a la pasión de la ira.[18]

e) Una referencia al cumplimiento de las promesas.[19]

f) Santo Tomás cita la tesis de Séneca según la cual virtudes son suficientes por sí mismas.[20]

g) Y, por último, hay una cita en la que Santo Tomás recuerda que, para Séneca, el tiempo perdido es irrecuperable.[21]

En todas estas referencias Séneca es citado para apoyar la tesis de Santo Tomás. Sin embargo, en dos ocasiones, Séneca aparece como filósofo estoico y es refutado por el autor.

1. En *S.Th.,* II-II, q. 123, a. 10, en la secunda objeción, Sto. Tomás cita las palabras que Séneca escribe en *De Ira*, I, donde habla de la suficiencia de la razón para preparar y realizar todas las acciones. Las palabras de

Séneca niegan la necesidad de la intervención de la pasión en la ejecución del acto. En la respuesta a la objeción, Sto. Tomás rectifica la tesis de Séneca al afirmar que la razón emplea la ira en calidad de instrumento para llevar a término una acción. Cuando trata de dar razón de las palabras de Séneca, Sto. Tomás dice: "... Séneca fue seguidor de los estoicos, y las palabras mencionadas iban dirigidas directamente a Aristóteles".

2. La segunda referencia a Séneca la hace Sto. Tomás comentando que su punto de vista sobre la muerte y la enfermedad es el propio de un autor pagano. Para el autor romano, la muerte y la enfermedad pertenecen a la naturaleza humana y no son entendidas como castigos.

A modo de conclusión, hay que destacar que el conocimiento que – directo o indirecto – posee Santo Tomás del pensamiento estoico y el uso que de él realiza en sus obras, es el de una filosofía de contraposición al pensamiento aristotélico y cristiano.

[1] "The Collected Works of Saint Thomas Aquinas", *Past Masters*, CD-ROM Databases, InteLex Corporation, Charlottesville 1992.

[2] *In De Caelo*, I, Lect. XXI, n. 209.

[3] *Q.D. De Veritate*, I, q. 6, a. 6, ed. Fratrum Praedicatorum, Roma 1976, T. XXII.

[4] *S.c.G.*; Tr. L. Robles y A. Robles, BAC, Madrid 1968, III, 84.

[5] Idem.

[6] *S.Th.,* II-II, q. 158, a. 1, ad. 1; *S.Th.,* I-II, q. 59, a. 2; II-II, q. 123, a. 10; II-II, q. 158, a. 1, ad. 1.

[7] *Q.D. De Veritate*, III, q. 26, a. 8, ad. 2 y *Sermones de domingo de los grandes Padres*, vol. 3, 5º domingo.

[8] *S.Th.,* III, q. 15, a. 4, ad. 2; q. 46, a. 6; *Q.D. De Veritate*, III, q. 26, a. 8, ad. 8.

[9] *S.Th.,* III, q. 15, a. 6, ad. 2.

[10] Tr. A.M. Mallea, CIAFIC, Buenos Aires, 1983.

[11] *In Ethic.,* II, lectio III, 272; *S.Th.,* I-II, q. 59, a. 2, ad. 1; *Q.D. De Malo*, q. 12, a. 1, ad. 13; *In Phys.*, VII, lectio 6, 921.

[12] *S.Th.,* I-II, q. 54, a. 1; q. 66, a. 1.

[13] *Com. Catecismo. Los diez mandamientos. El quinto mandamiento*; *In Ethic.,* I, lectio XVI, 195.

[14] *In Ethic.*, VII, lectio XIII, 1507.

[15] *S.Th.,* II-II, q. 83, a. 2; q. 106, a. 1-4; q. 107, a. 3.

[16] *S.Th.,* II-II, q. 157, a. 1-3; q. 159, a. 1-2.

[17] *S.Th.,* II-II, q. 129, a. 5, 8; q. 130, a. 2.

[18] *S.Th.,* II-II, q. 158, a. 8.

[19] *S.Th.,* II-II, q. 110, a. 3, ad. 5.

[20] *S.Th.,* II-II, q. 134, a. 3.

[21] *S.Th.,* II-II, Apéndice 1, q. 1, a. 1.

CONSENSO Y JUSTICIA LEGAL. CONTEMPORANEIDAD Y CARÁCTER HISTÓRICO-PERMANENTE DE LA CUESTIÓN

EVARISTO PALOMAR MALDONADO

Generally appealed, consensus currently rules the reason for society, politics and law. This appeal comes together with a request for dialogue or putting in common. Nevertheless, that appeal presents some simplicity since the scope in an agreement is plural and, on top of it, lies on an inefficient anthropology. Having said this, the issue, far from being contemporary, is a fact since the beginning of mankind and reflects the metaphysical and moral fundamental agreement of the human condition, precisely the basis of legal justice.

En la vida humana operamos por acuerdos – hasta para ir al cine. Un acuerdo es una toma de decisión, que cierra posibilidades, para afirmar alguna de ellas (o incluso, ninguna). Las decisiones requieren aceptación previa en su dinámica genética, lo que conlleva reflexión, comunicación, discusión. Esta discusión presupone, por la misma comunicación, *consensuar*.

El consenso se expresa también con términos diversos bajo aproximación de significación que, sin embargo, operan de manera distinta por razón de ámbito humano. Consenso, convención, convenio, contrato, trato, tratado, pacto, alianza y, justamente, acuerdo. También convivencia y comunidad. Cada uno añade un matiz a la idea de fondo, y sobre lo apuntado, dar lugar a un entendimiento particularizado. En Roma, una cosa es el *contractus*, por más señas, *ad rem* (desde luego, ni como concepto ni como categoría jurídica al modo de la *Begriffsjurisprudenz*, tras Savigny y su *System des heutigen Römischen Recht*); otra el consensual; otra el *pactus*; y en definitiva, otra el *foedus*. En Grecia sucede algo semejante, sin el alcance técnico-jurídico de la jurisprudencia romana, pues una cosa es el *sinalagma* y otra el *simbolaios*. Y en la tradición anglosajona, atendemos al *covenant*, pacto o acuerdo solemne de naturaleza política, y el *bargain*, de

naturaleza jurídica, que, como el *contractus* y el *sinalagma*, contempla no tanto el acuerdo de voluntades, cuanto el intercambio correlativo que expresa una igualdad de bienes entre particulares en una comunidad política (el contrato, pues; no el acuerdo de voluntades, sino una igualdad o equivalencia en el cambio). Las lenguas romances dependen en esto del contenido de la tradición jurídica romana, y en cuanto asentados los pueblos germanos sobre territorios plurales europeo, sumaron su propia tradición sin perder la tradición romana, como pone de relieve el mismo término alemán *vertrag* (junto a *cum-traho*, de raíz indoeuropea *-trag*, de donde tiro, traje – vestido –, trailla – iguala –). En lengua eusquera es muy expresivo el término, *hirtzamen*, estar a la palabra dada, que sería interesante desarrollar en la misma consuetudo vivida.

Entre los pueblos orientales no hay, en el fondo, una variante significativa, al punto que en lengua hebrea el término *berit* traduce nuestro término contrato con significación jurídica de contracción, reducción a uno, como la yunta hace de dos un solo tiro. Pero es significativo que este término *berit* pase a denominar también un nuevo pacto, de carácter histórico, el que realiza Dios al manifestarse y elegir un pueblo de entre las naciones, para establecer una alianza: Antigua alianza y nueva alianza; antiguo pacto y nuevo pacto.

San Jerónimo, en el siglo IV, al verter desde el texto hebreo al latín la Escritura, tomará el término *foedus* para expresar el *berit*. Así lo recoge San Isidoro en sus *Etimologiae* en el siglo VII. La *Vulgata* es texto común de lectura y referencia en la historia común europea, y por la tanto de la misma cultura.

Cuando Hobbes, en *De Cive* o en *Leviathan* hable de contrato, acto autoconstituyente humano de la vida social, en la versión latina lo hará bajo el término *foedus* (de donde federativo, término que se asume políticamente a partir del XVIII; en castellano se recibe a partir de mediados del XIX), y en la versión inglesa lo escribe *covenant*. Su contenido de significación es distinto y nuevo, aunque en parte.

Que el acuerdo rige nuestra existencia personal me parece una obviedad. Y por esta razón el mismo consenso. Pero esto es más rico, inmensamente más rico que el consenso en la idealización de la voluntad de todos a la vez.[1]

Acuerdo hace referencia a lo más nuclear de nuestra condición: Al mismo corazón, donde reverbera la vida en comunión, como vida común. Vivir de acuerdo, es vivir desde y en el corazón de lo humano: Es vivir cordialmente. La vida cordial es la vida en la amistad. Sin amistad no hay

vida política, ni vida jurídica, ni vida social. Porque no sería vida humana (Aristóteles). San Agustín define la ciudad (*civitas*): "Concors hominum multitudo",[2] la multitud concorde de los hombres. Así, no hay ciudad sin concordia. Y todavía, la concordia es la ley de la ciudad por su fin propio y por lo tanto el descanso de la justicia legal, pues en este punto es lo mismo legal que general, social o política, atendida la perspectiva de Santo Tomás tras Aristóteles, y como parte de la moral, separándose en esto del genio del Filósofo. El consenso lo será para la vida política, pues, desde el mismo corazón.

El término acuerdo manifiesta, por otro lado, lo cuerdo, lo recto, lo conforme a razón, lo racional. Lejos de contradecirse, la razón y el corazón se requieren. No podemos vivir sin afecto; no podemos vivir contra razón. Vivir de manera cuerda, políticamente, es vivir en la amistad: Amar la ciudad; amar las leyes, por vividas, de la ciudad; amar a quien preside como autoridad la ciudad; amar el fin de la ciudad. Lo que implícitamente es vivir en y desde la conciencia. Pues sin amistad no hay dinamicidad social ni política. ¿Cómo practicar la justicia sin desearla, ni amarla? ¿Por el temor? No niego el plano del temor; el temor al castigo ayuda a la vida social, que es vida en amistad, pero en lugar segundo, no por regla primera. De ahí que asentada la pretendida República en la coacción manifiesta palmariamente que no hay vida social, al ser su motor no el sujeto por su propia dinamicidad intrínseca, sino por completo extrínseca, radicalmente exterior y alienante. Ya no es vida del propio sujeto.

El consenso hace explícito lo dicho al referir etimológicamente que los acuerdos se toman por lo percibido sensorialmente desde la natural inteligibilidad del ser personal humano. Lo cual, lejos de ser accidental, es desde luego determinante. El consenso lo admite la palabra: La palabra exterior, signo de la palabra interior, el concepto como acto de entender que es. Consensuar es sentir conjuntamente. Contiene necesariamente la comunicación; intercomunicación de los sujetos. Toda intercomunicación lo es en la verdad.

Al hablar Kant de la República, lo es de la República racional. Que no opera por amistad, sino, como lo concebido en tanto humano en la Razón, o Estado concebido racionalmente, esto es, como un simple concepto o idea que se agota en sí mismo: Los iguales en tanto libres.[3] Lo que da en que por principio no cabe consenso, salvo como pretendida apelación. El consenso kantiano no es un resultado, sino la inmanente autoidentificación racional, y la República el postulado que articula la práctica desde la Razón. De ahí que prime radicalmente en dicha República la

coacción y la identificación una entre Estado, Sociedad y Derecho como unificación y uniformidad[4]; evidentemente no como trascendental, sino negación primera en la afirmación de la Razón que se agota en sí misma al no reconocer apertura desde el acto de entender, el ser del concepto, al acto de ser de las cosas plurales y relacionales, según su naturaleza y orden natural. Por eso, el derecho se afirma y se expresa como coexistencia de libertades, pues la razón es libertad autocausativa, en dependencia de la contradictoria causa sui inmanente. Para Kant (lo anuncia en el prólogo de la segunda edición de su *Kritik der Reinen Vernunft*, donde pone de relieve el aborto de su intento) el entendimiento no solo pone activamente el acto de entender, sino el contenido de lo entendido en acto ante el mero phenomenum, que se presenta como ocasión de que el entendimiento genere su propia idea. ¿Cómo radicar un consenso donde el otro, y yo mismo, es puesto por mí en cuanto a su ser mismo personal? Así, el otro, conforme a Kant, y contra la persona humana, es siempre medio, y nunca fin de vida anímica, pues mi Razón queda tan libre como lo es por esencia, al no depender sino de sí misma en su autogenerarse.

Desde Spinoza, el hombre, simple "modo" de la única substancia, como autogenerativo en libertad fundamental y ontológica – *causa sui* –, pasó a sostenerse en todas sus consecuencias en el idealismo alemán; "Spinozist zu sein ist der wessentliche Anfang alles philosophieren".[5] De ahí el Estado, objetivación de la Idea. No solo no hay vida política, sino que la vida política "que nadie dependa del arbitrio de otro", establece absolutamente el Estado racional; la razón es lo real; y todo en la razón, libre de toda realidad. En el Estado hegeliano, pleno de mesianismo inmanentista, la conformación es radical y brutal, alcanzando la conciencia personal, pues sin la información por la Razón manifestada del todo no hay libertad. Y fuera del Estado no hay nada. Se trata de ayudar a los hombres a ser libres, lo que es una petición de principio: Pues el concepto de hombre se confunde con el de razón, y éste con el de libertad. De modo, que por encima de la razón, que se objetiva en el Estado no hay nada; tampoco vida humana salvo la que genera racionalmente el mismo Estado: Autónomo, en autodeterminación permanente; y en expansión creciente como capítulo de la Historia que se cierne sobre sí misma.

Nuestra época, la contemporaneidad, se ha expresado en la libertad plena de lo humano. De aquí nace la libertad del Estado, el derecho como norma del Estado, y la libertad solo en el Estado, que tiene la misión histórica de liberarnos y enseñarnos a ser libres. Libres de nuestra condición humana, en cuerpo y alma: La dignidad de la persona humana se expre-

sa en su ser autodeterminación. Y los pueblos, por lo mismo. No hay constitución histórica, sino racional. No hay vínculo.[6]

Sin embargo, en lo real del ser, que recoge también el tiempo y el espacio, y por ende, la historia, nos ponemos de acuerdo, y buscamos acuerdos. ¿Cuál es la base, la razón del acuerdo?

Hay un acuerdo primero, ontológico: La comunidad de ser; nuestra condición creatural humana, que es nuestro ser participado y personal.

Un acuerdo gnoseológico: Cada persona humana es ser cognoscente, inteligente, con principio del conocer en sí, abierta a toda la realidad del ser, uno y plural, trascendente e inmanente, substancial y de relación, etc.

Hay acuerdo, todavía gnoseológico, en los primeros principios. La verdad es, y no hay verdad, incluso y necesariamente, en su relatividad, que no lo sea, en su plano, más o menos universal, que no sea, decimos intersubjetiva.

Hay acuerdo moral, pues el obrar, lo es por razón de bien, y por ello en la ley y desde la conciencia. Desde aquí, la vida en acto es política desde el bien de la persona que requiere anímicamente del otro.

En la declaración reciente de la convención europea, acerca de la pretendida constitución europea, no se expresa tanto un consenso, cuanto un disenso, al ni siquiera reconocer el dato empírico de la aportación cristiana. Este hecho es consecuencia de una negación, y contra la verdad no se puede vivir humanamente. Pero el hecho es consecuencia de lo que ha devenido categoría política. La secularización, como vida en el siglo, en el tiempo. Siendo así que la sola categoría del tiempo implica la apelación al principio.

Un consenso que excluye a Dios es un desacuerdo radical, y como tal una irracionalidad categórica. Porque sin amistad no se puede vivir. Es conveniente, pues, por razón del natural consenso asumir como categoría histórica lo afirmado por Pablo VI: La vida humana se ordena a la civilización del Amor, en consideración histórica.

Que la verdad es consensual, en un determinado sentido, por razón de comunidad de naturaleza, con fundamento *in re* y en perspectiva de circularidad, parece obvio. Que la verdad intersubjetiva es presupuesto de la justicia legal es exigencia de la vida humana, y por lo tanto de la vida política, jurídica y social. Así, *lex esse non videtur, quae iusta non fuerit*.[7] Lo que no quita, antes al contrario para que al mismo tiempo haya que sostener la relatividad de contenidos de los acuerdos a los que se llega según el ámbito de relación. Y, por todo ello, que no cabe ley contra la historia, ni contra la verdad del ser que no lo sea contra la persona y la sociedad humana.

[1] Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, XVI.

[2] *De Civitate Dei,* I, 15.2.

[3] Cf. *Metaphysik der Sitten*; *Zum ewigen Frieden*, II, 1.

[4] Cf. El neokantiano Kelsen, *Reine RechtsLehre* – se mueve en la contraposición monismo/dualismo, resultante de la negación de la analogía y por lo tanto desconoce la unidad dual.

[5] Hegel, *Geschichte der Philosophie*, III.

[6] Cf. la interpretación sostenida del Tribunal Constitucional español sobre el art. 10 de la vigente Constitución, tras el referente de interpretación del correlativo Tribunal alemán.

[7] *S.Th.*, I-II, q. 96, 4, desde el *Libero arbitrio* I, 5, de San Agustín.

SOBRE LOS FUNDAMENTOS MORALES DEL VALOR ECONÓMICO EN SANTO TOMÁS

ANTONIO PÁRAMO DE SANTIAGO

It could be argued that Western thought has its foundation, from its very beginning, in the experience of subjectivity. Since the discovery of this path in Socrates, subjectivity has always been the cornerstone of human life considered from any perspective. The different attempts to organize society in its first steps in the third millennium are finding, without doubt, subjectivity as a main concept to build a path of thought pursuing faithfulness to the principles of Christian humanism. Thomas Aquinas's position may shed light on the discussion about values, either on subjective value as the modern liberal society approaches it or on the work-value perspective on the socialist approach. The purpose of this work is to compare some of Thomas Aquinas's ideas about this subject with the modern theories about value. Economic and moral values should be harmonized in every social construction willing to respect human dignity. It is not an easy task for economics or social philosophy to accomplish this challenge in the Third Millennium. A careful analysis of the anthropological foundations that support these theories is needed. Thomas Aquinas undertook this important approach and his work can help build a safe and deep-rooted foundation in these first steps of the European Union, which should not forget its Christian roots.

Esta comunicación consta de cuatro partes. Primeramente intentaremos justificar brevemente la oportunidad del tema afrontado. En un segundo ofreceremos algunas claves para situar el tema en la obra de Santo Tomás. Después, desarrollaremos en dos partes las claves de su pensamiento sobre moral económico-comercial. En una haremos un acercamiento más general centrándonos en el análisis de la noción de justicia que veremos aplicada, después, en su interpretación de la justicia conmutativa y más en particular en su noción del valor económico. Terminaremos con unas reflexiones a modo de conclusión en las que plantearemos algunos interrogantes sobre la aplicación de la doctrina tomista a nuestra sociedad actual.

El intento que presenciamos de reconstruir Europa en este tercer milenio parece haberse concebido inicialmente teniendo en mente la idea de

una unidad económica y monetaria como base de sus esfuerzos. Este enfoque resulta lastrado al tener como perspectiva dominante la realidad económica, y por tener sus raíces en la epidermis de la realidad social europea. Esto parece inevitable si atendemos al hecho de que la economía sólo busca asignar eficientemente los escasos medios disponibles entre diferentes alternativas. Ayuda a perder de vista el limitado alcance de la consideración estrictamente económica de lo social el que los fenómenos sobre los que tiene que ayudarnos a tomar decisiones proceden a veces de asuntos verdaderamente urgentes para la organización de la vida individual y social, quedando en segundo término realidades mucho más importantes e influyentes en toda toma de decisiones.

La consideración económica de la sociedad remite, inmediatamente, al problema de la teoría del valor y, a través de él, al problema del sentido del vivir y obrar humanos. El verdadero problema de la acción humana no reside sólo en maximizar la satisfacción de nuestras asignaciones, sino en alcanzar soluciones que respondan plenamente a la exigencia de lograr una existencia acorde con el sentido que la vida humana posee. Pero la economía como tal, separada de la antropología, no puede decir mucho de este problema que condiciona todas sus operaciones. Por consiguiente, se hace patente cómo un enfoque estrictamente económico de lo social tampoco puede, en última instancia, reducir el problema del valor al problema del valor meramente económico. En ese sentido, en la historia del pensamiento económico se puede rastrear un esfuerzo incesante por esclarecer el concepto de valor, tratando de alcanzar a comprender su verdadera función en el comportamiento individual y social de los seres humanos. La Europa antigua y medieval, desarrolló una teoría del valor que vincula en estrecha unión lo económico y lo moral, estableciendo fuertes lazos entre lo subjetivo y lo objetivo, sin separar nunca del todo lo personal de lo colectivo, lo particular de lo común. Frente a este enfoque, que permite acudir a valores universales y permanentes como referencia de las preferencias económicas, en la Europa moderna y contemporánea predomina la convicción de que los valores dependen siempre, en lo económico y en lo moral, de las preferencias subjetivas de cada uno o, a lo sumo, de las preferencias sociales dominantes, delimitadas por la normatividad recogida en la expresión "lo políticamente correcto".

¿Cuál es la postura de Tomás de Aquino sobre este asunto? Es evidente que en su época la economía no había alcanzado, ni como ciencia ni en el desarrollo de las actividades mercantiles, la madurez que tiene en nuestros días. Sin embargo, las cuestiones económicas estaban presentes de mane-

ra específica en las preocupaciones filosófico-teológicas del Aquinate cuando analizaba la dimensión moral de las relaciones de intercambio.[1] Para Santo Tomás el problema económico aparece enmarcado por un principio que debe presidir toda consideración del obrar humano: en la raíz de cualquier acción, también de la acción economizadora, siempre está presente, inexorablemente, un planteamiento moral;[2] o, lo que es lo mismo, que no hay acciones humanas moralmente indiferentes.[3] Por, ello considerar el valor económico, como criterio orientador de la acción, separado del valor moral, carece por completo de sentido. Cualquier actividad comercial, en cuanto acción humana, si no es justa no es legítima, y por lo mismo nos aleja de nuestra propia felicidad. En este sentido, es en el que Santo Tomás se plantea el problema del fraude en las relaciones comerciales. Sus afirmaciones respecto al valor económico están concentradas, principalmente, en las cuestiones 57 a 78 de la *Suma Teológica*, el Tratado sobre la Justicia, y en su *Comentario* al libro V de la *Ética a Nicómaco*, que Aristóteles dedicó también al análisis de esta virtud.

No es casual la inclusión de los problemas comerciales en el estudio de la virtud de la justicia, como moral asunto de referencia, pues su práctica obliga a ser equitativos con los demás en la realización de nuestras acciones y en los intercambios acordados. La justicia reclama una cierta correspondencia entre nuestros actos y la persona a la que se dirigen. Como dice Santo Tomás, al determinar el objeto de la justicia, lo propio de la justicia

> es ordenar al hombre en las cosas que están en relación con el otro. Implica, en efecto, cierta igualdad, como su propio nombre manifiesta. Vulgarmente se dice que las cosas que se igualan se ajustan. Ahora bien: la igualdad se establece en relación a otro.[4]

De este modo, nos comportamos con justicia cuando actuamos respecto de otros como corresponde, y esa justa correspondencia se suele expresar con la idea de que debe haber entre los términos implicados una relación de igualdad: "en nuestras acciones se llama justo a aquello que, según alguna igualdad, corresponde a otro, como la retribución del salario debido por un servicio prestado".[5] Es precisamente en la exigibilidad de esa correspondencia donde se levanta la tesis de que el derecho es el objeto de la justicia.

Nos parece decisivo, del planteamiento que hace Santo Tomás, el hecho de que centre el estudio de la justicia en la noción de igualdad. Sólo podemos hablar de justicia o injusticia cuando alguna relación de igualdad es posible. Por eso, parece necesario determinar cuáles son los modos en que pueda darse esa igualdad para conocer los distintos sentidos en que pode-

mos hablar de lo justo o lo injusto en nuestras acciones. Santo Tomás manifiesta que la adecuación que se da en una relación de igualdad entre nuestras acciones y la persona a la que las dirigimos puede ser que, o bien esté ya determinada por la naturaleza de las cosas, o bien sea acordada por las personas que interactúan, ya sea por un acuerdo privado y particular o por uno público y aceptado por toda la comunidad.[6] Es importante esta distinción pues aunque por justo se entiende, primeramente, algo cuya adecuación está fijada por la naturaleza de las cosas, también lo puede ser aquello cuya adecuación decidamos acordar. Por supuesto, y es decisivo para nuestro tema, advirtiendo la dependencia que este sentido de lo justo guarda respecto del primero, pues

> la voluntad humana, por común acuerdo, puede convertir algo en justo en aquellas cosas que por sí no tienen ninguna oposición a la justicia natural. … Pero, si algo por sí mismo connota oposición al derecho natural, no puede hacerse justo por voluntad humana;[7]

Junto a estas dos formas de igualdad reconoce Santo Tomás una tercera. Pues hay algunas formas de igualdad que aunque no se dan en sí mismas, aun siendo acordadas o convencionales, lo son universalmente por los hombres de todas las naciones.[8] Santo Tomás señala que algo puede igualarse y resultar adecuado a alguien si no por naturaleza y absolutamente, sí, al menos, por las consecuencias que se siguen de su naturaleza. Pone como ejemplo la justicia de la propiedad privada en la posesión de los terrenos:

> En efecto, si este terreno se considera en absoluto, no tiene porque ser más de éste que de aquél; pero si se considera en cuanto a la aptitud de ser cultivado y al pacífico uso del campo, tiene, según esto, cierta disposición para que sea uno y no otro,[9]

quien asuma justamente su propiedad.

Puesto que las acciones se orientan al bien, Santo Tomás admite, por otra parte, la existencia de una doble dimensión de la justicia, como virtud general o particular, según esté ordenando todos los actos al bien común o tan sólo los que se refieren al bien de un individuo en particular. En todo caso debe observarse en muchos casos una justicia particular "que ordene al hombre sobre las cosas que se refieren a otra persona singular".[10] Pero si la acción del hombre, como ser social, no puede dirigirse contra del bien común, la justicia particular debe ser siempre compatible con la justicia general. Con todo, ésta justicia tiene una materia específica, pues versa "sobre las acciones y cosas exteriores, con arreglo a cierta razón especial del objeto, es decir, en cuanto que por ellas un hombre se coordina con otro".[11] En esta justicia particular, como en la general, la clave reside en el concep-

to de igualdad, pues la razón por la que la acción es justa es precisamente por corresponderle a la persona en función de cierta igualdad:

> la materia de la justicia es la operación exterior, en cuanto que ésta misma, o la cosa de que se hace uso, tiene respecto de la otra persona la debida proporción. Y, en consecuencia, el medio de la justicia consiste en cierta igualdad de la proporción de la cosa exterior a la persona exterior.[12]

Precisamente es esta igualdad de la proporción entre la cosa y la persona la que lleva a decir que lo justo consiste en dar a cada uno lo que es suyo, pues, por esa igualdad, en justicia le corresponde.[13] Santo Tomás quiere precisar el significado de la expresión "lo suyo" al señalar que su origen no radica en que la justicia se ocupe sólo de las cosas que damos a los demás. Ha sucedido con esta expresión lo mismo que con los nombres de *daño* y el *lucro*, utilizados para señalar las pérdidas y los beneficios que se cosechan en el intercambio de las cosas, que también se atribuyen generalmente a la falta y el exceso en los actos de justicia. La razón es que así como la justicia "ha sido ejercida en primer lugar, y se ejerce más comúnmente en las transacciones voluntarias de las cosas, como en las compraventas",[14] del lenguaje utilizado habitualmente en ellas se han tomado diversas expresiones que se han generalizado en otros casos en los que también se ejerce la virtud de la justicia.

Centrémonos ahora en el caso de los intercambios, en los se ha de aplicar la justicia conmutativa. ¿Cómo se hace presente la igualdad, en la que consiste la justicia, en las relaciones de intercambio, por ejemplo, en las relaciones comerciales?[15]

> En los cambios se da algo a una persona particular en razón de la cosa de dicha persona que se ha recibido, como, sobre todo, se manifiesta en la compraventa, en la que se halla primeramente la noción de cambio. Por eso es preciso igualar cosa a cosa, de modo que cuanto este tenga más de lo suyo, otro tanto restituirá a aquel a quien pertenece. Y de este modo se realiza la igualdad según la medida aritmética,[16]

La justicia consistiría, según parece decirse aquí, en que las dos partes queden, después del intercambio, igual que estaban antes de acometerlo. En la misma línea parece expresarse al comentar a Aristóteles, pues nos dice que, tras un intercambio voluntario,

> cuando una persona tenía más de lo que previamente tenía, se decía que lucraba; pero cuando tenía menos, se decía que se damnificaba, tal como sucede en las compraventas y en todas las conmutaciones

> que son lícitas de acuerdo a la ley. Pero cuando alguien no tenía ni más ni menos de lo que poseía en un principio sino que reportaba la misma cantidad después de conmutar las cosas que llevaba, entonces se decía que tenía lo suyo y que nada había lucrado ni nada había perdido. … Por lo dicho, es evidente que lo justo a que ahora nos referimos es medio entre el daño y el lucro, pues lo justo no es sino tener lo igual antes y después de la conmutación; aun fuera de su voluntad, como se ve claramente en aquellos casos que, por disposición del juez, se restituye a otro lo que se tenía de más.[17]

Pero, ¿es ese el verdadero sentido de lo que Santo Tomás piensa? No, si la igualdad se toma en sentido estrictamente material. Lo que tal vez quiera decir es que para determinar la justicia al intercambiar bienes o servicios no es preciso tener en cuenta quienes son las personas a quien se dirige la acción, cosa que si sucede en la justicia distributiva; en la justicia conmutativa para actuar conforme a derecho ha de mirarse, ante todo, a las cosas que se transmiten y a que su transmisión sea equitativa. Además, no hemos de perder de vista la perspectiva que se está utilizando: cualquier intercambio que dos personas se propongan realizar ha de ser justo, pues nadie en su sano juicio se aventura a sufrir injusticia, y para ser justo debe observar cierta igualdad. Esta igualdad que reclama la justicia conmutativa a la moralidad de nuestras acciones, afecta también a las condiciones económicas de los contratos comerciales que acordamos. El que defrauda en un intercambio comete una injusticia porque no da lo que corresponde por lo que está recibiendo. O desde el punto de vista del defraudado, lo que recibe no es lo que espera, y, quien le engaña lo sabe perfectamente, en función de lo que aquel le ha entregado. Hay, de este modo, una falta de igualdad en el intercambio que se ha efectuado en la compraventa. Es decir, la ventaja que las partes consiguen al intercambiar tiene que ser compatible con poder hacerlo de tal manera que tras el intercambio prevalezca, de algún modo, cierta razón de igualdad por relación a lo que se poseía antes.

Pero, todos los participes en un intercambio esperan beneficiarse de él, pues si no nunca lo acometerían. Por eso, después de efectuar un cambio debo estar mejor que antes. Como Santo Tomás dice:

> Excluido el fraude, podemos ver la compraventa en sí misma como establecida en interés mutuo de las partes pues cada uno tiene necesidad de la cosa de la otra parte. Pero establecido en utilidad común no debe perjudicar más a uno que a otro y en ese sentido el contrato se debe basar en la igualdad de la cosa.[18]

Es decir, que a la ventaja adquirida en la propia situación por la desigualdad económica que se consigue con el cambio, se ha de añadir, además, una ausencia total de ventajas respecto de la situación ajena que es salvaguardada por la justa compensación que el cambio conlleva si respeta la igualdad debida. Por eso, al hablar de los diferentes tipos de intercambios a que atiende la justicia conmutativa, advierte que, en todos, la naturaleza de las conmutaciones hace surgir la presencia de un débito que ha de ser compensado en su exacta proporción.[19] Con lo cual, lo injusto del fraude reside en que uno se beneficia, precisamente, en la medida en que el otro resulta perjudicado, rompiendo así la igualdad *debida* en el intercambio, al no dar al otro, en algún sentido, lo mismo que de él recibe. El dar y el recibir ha de ser correlativo, y, por ello, podemos decir que en el fraude no se da formalmente un intercambio sino una violación del mismo. El que defrauda no permite que, junto a la transmisión material de bienes que busca una nueva situación con la que mejorar la satisfacción de sus necesidades, se dé el cumplimiento de una parte integrante de la misma naturaleza del intercambio. La dimensión moral del acto económico de intercambiar exige de los intervinientes, para que el cambio sea formalmente lo que ambos pretenden, el respeto a "la igualdad de la cosa".

Antes de continuar hemos de advertir que interpretar la noción de igualdad, al modo de Aristóteles y Santo Tomás, como requisito moral de los intercambios no ha sido siempre bien recibido. La tendencia de la economía moderna a reducir el estudio de la acción económica a un objeto analizable con las categorías del conocimiento científico-técnico ha llevado a Rothbard, un discípulo aventajado de Von Mises, a decir que la

> discusión aristotélica del intercambio adolecía gravemente de una persistente tendencia a confundir el análisis con el juicio moral inmediato. Como en el caso del cobro de intereses, Aristóteles no se contentó con terminar su estudio de por qué se realizan los intercambios en la vida real, sino que lo interrumpió una y otra vez con pronunciamientos morales. Al analizar los intercambios, declara que estas transacciones mutuamente beneficiosas implican una "reciprocidad proporcional", pero es característicamente ambiguo al no explicitar si todos los intercambios están naturalmente marcados por la reciprocidad, o si sólo los intercambios recíprocamente proporcionales son los verdaderamente justos. Y por supuesto que nunca se planteó la cuestión: ¿por qué se embarca la gente voluntariamente en intercambios "injustos"?[20]

Nos parece que este texto no hace justicia al pensamiento aristotélico, dejando entrever una falta de comprensión de la noción aristotélica de naturaleza y más concretamente a su visión de la naturaleza humana. Pero no podemos detenernos en ello ahora.

Para intentar mostrar más claramente este rechazo de la noción de igualdad como parte integrante de la acción de intercambiar es útil recoger otro texto en el que comentando la exposición aristotélica, en el libro V de la *Ética a Nicómaco*, de la teoría del intercambio describe cómo allí viene a decir que

> para que se produzca un intercambio (¿cualquier intercambio?, ¿un intercambio justo?), los diversos bienes y servicios "han de igualarse", frase que repite con machaconería. … Su argumento era que, para que A y B intercambien dos productos, el valor de ambos productos debe ser igual, o de lo contrario no habría intercambio. Los bienes que se intercambian deben igualarse, porque sólo se intercambiaran cosas equivalentes. El concepto aristotélico de igual valor o equivalencia está sin más equivocado, como la Escuela Austriaca señalaría a finales del siglo XIX. Si A cambia zapatos por los sacos de grano de B, A lo hace porque prefiere el grano a los zapatos, mientras que la preferencia de B es exactamente la opuesta. Si se produce el intercambio, por tanto, no es porque este implique una equivalencia o igualdad de valor, sino que más bien lo que implica es una desigualdad inversa de valores entre las partes que intercambian. Si yo compro un periódico por una cantidad de dinero, lo hago porque prefiero el periódico al dinero, mientras que el vendedor de prensa prefiere el dinero al periódico. Esta doble desigualdad de valoraciones subjetivas constituye la necesaria condición previa a cualquier intercambio.[21]

Insistiendo en lo mismo afirma más adelante que

> Santo Tomás complicó las cosas a los futuros estudiosos del precio justo con su imprecisión sobre la supuesta naturaleza de éste. Como fundador de un sistema elaborado sobre el de Aristóteles, el Aquinate, siguiendo a San Alberto, se sintió obligado a incorporar el análisis aristotélico del intercambio en su teoría, con todas las ambigüedades y obscuridades que tal incorporación conlleva.[22]

Pero tal vez podamos intentar entender y asumir su interpretación, sin despreciarla por contener implicaciones morales.

¿Qué significado tiene para Santo Tomás esa referencia a la igualdad en los intercambios comerciales? Podemos dar por supuesto que con la expre-

sión "*igualdad de la cosa*" no se refiere a que se entreguen la misma cosa materialmente hablando, pues en tal caso el intercambio no tendría sentido, además de que, como también él dice, ambos quieren lo que tiene el otro. No se puede tomar esta igualdad como la mera reciprocidad de dar una cosa por otra: dar una vaca a cambio de un caballo o una casa por una mesa. Es claro que, en algunos intercambios,

> lo justo contiene en sí una reciprocidad, no según igualdad, sino según proporcionalidad. Esto parece contraponerse a lo dicho, que en la justicia conmutativa el medio se toma no según una proporcionalidad geométrica que consiste en una igualdad proporcional, sino según una proporcionalidad aritmética que consiste en una igualdad cuantitativa. Al respecto debe decirse que en la justicia conmutativa debe hacerse siempre igualdad de cosa a cosa, no de acción y de pasión, como lo exige la reciprocidad. Ahora bien, en ésta es preciso emplear una proporcionalidad para establecer la igualdad de las cosas si la acción de un artífice es mayor que la acción de otro, como edificar es una acción mayor que fabricar cuchillos. Por eso si el constructor conmutara su acción por la acción de fabricar cuchillos no habría igualdad entre la cosa dada y la recibida, como la casa y el cuchillo.[23]

Así, en los cambios voluntarios la igualdad ha de alcanzarse usando cierta proporcionalidad, a la que la reciprocidad debe atender. El establecimiento de esta igualdad de proporcionalidad exige poder medir todo con algún tipo de medida cuantitativa:

> Tampoco, asimismo, en las transacciones voluntarias la retribución sería siempre igual si uno diera cosa suya recibiendo la de otro, porque tal vez ésta sea mucho mayor que la suya. Por eso es preciso en los cambios igualar la contraprestación a la acción, según cierta medida proporcional, por lo cual se inventaron las monedas.[24]

La dificultad de llevar a cabo, con justicia, el intercambio de bienes muy diferentes en naturaleza y utilidad, llevó a la invención del dinero como una medida del valor que permitiese restituir justamente lo que en los intercambios se recibía. La proporcionalidad aritmética, en la que no cuentan los intervinientes sino sus mercancías, exige el establecimiento de una medida común que permita medir todas las cosas a fin de igualarlas entre sí en los intercambios, lo que favoreció que con el transito del cambio directo al cambio indirecto se llegase a la institucionalización del dinero.[25] De este modo la dimensión moral de la economía es aportada por el Aquinate como un factor que, junto a la búsqueda del beneficio propiamente económico, favoreció la institucionalización del dinero.[26]

Ahora bien, ¿qué es lo que mide el dinero en las cosas? Santo Tomás, comentando a Aristóteles, responde de tal manera que parece sostener que el dinero realmente no mide, sino que manifiesta la medida en las cosas por ser lo que más se asemeja a eso que se ha de medir.

> Ese algo que las mide a todas, según la verdad de las cosas, es la indigencia, que contiene a todo lo conmutable en cuanto todas las cosas se refieren a la indigencia humana. No son evaluadas según la dignidad de su naturaleza: de otro modo un ratón, que es un animal sensible, tendría mayor precio que una perla, que es algo inanimado; sino que el precio de las cosas se impone según la necesidad que tengan los hombres de su uso. La pauta es que, si los hombres nada necesitaran, no habría ninguna conmutación … Que, según la verdad de las cosas, la indigencia todo lo mide es ostensible, porque la moneda ha sido instituida según una convención entre los hombres a causa de la conmutación de la necesidad, v. g. de lo necesario. Pues hay un acuerdo entre los hombres que a aquél que presente dinero se le dé lo que necesita.[27]

Aquello que usamos como dinero no mide por su propia naturaleza, pues resulta ser una mercancía como otra cualquiera, sino por que así ha convenido a todos. Lo que mide el valor de las cosas no puede ser otra cosa, sino la necesidad que los hombres tenemos de ellas, por eso el criterio con el que las medimos se ha establecido arbitrariamente: "Todas las cosas se miden naturalmente por su indigencia y, de acuerdo a una convención entre los hombres, se miden por el dinero".[28] Las cosas son más valiosas en cuanto le encontramos una mayor utilidad para satisfacer nuestras actuales necesidades, pero, evidentemente, los seres humanos no coincidimos siempre en lo que necesitamos.[29]

Hay algo implícito en las afirmaciones de Santo Tomás que puede resultar decisivo explicitar. Es evidente que las necesidades humanas no son constantes, que ni siquiera tienen la misma intensidad e, incluso, que diferentes personas no sienten necesidad de lo mismo; en fin, por incidir también en la dimensión moral del asunto, hay necesidades que sentimos y que, paradójicamente, son inhumanas, por cuanto al satisfacerlas nos degradamos como seres humanos, y sólo el sentirlas implica un cierto modo de desorden. ¿Cómo la necesidad, algo que carece por completo de regularidad, puede ser unidad de medida? Sin duda, es natural sentir necesidad de cosas, y también parece que puede sentirse necesidad de alguna cosa de manera antinatural. Por ello, si la necesidad es tomada como principio natural de medida, Santo Tomás no puede estar pensando en las necesidades como realidad estricta-

mente individual, sino, probablemente, en cuanto sentir necesidades forma parte de la naturaleza humana. Y esto, desde la doble perspectiva, primero de una potencia apetitiva compartida por todos y, segundo, en cuanto ese apetito apunta hacia unos objetos específicos con los que podemos alcanzar convenientemente la finalidad para la que está establecido el dinamismo de nuestro ser. De este modo, no sólo el necesitar es algo común, sino que también lo será lo necesitado; por lo cual, la necesidad se manifiesta dando una cierta uniformidad a los deseos y actividades, así como al valor que los objetos a que aquellos se refieren tienen en una comunidad.

Los miembros de una comunidad al intercambiar cosas lo hacen partiendo de una experiencia común de su utilidad, que es función de las necesidades objetivas por ellos compartidas. No importan tanto los objetos cuanto su utilidad, ya que aunque por sus diferencias de naturaleza es imposible igualarlos no lo es por la consideración de su utilidad.[30] La realidad capaz de reflejar como los hombres medimos el valor de los distintos objetos es, precisamente, el dinero. La razón por la que el dinero puede realizar esa función igualadora o de medida del valor no es otra que la mayor estabilidad de su valor, la cual le convierte en una realidad ideal para conservar el valor de los bienes intercambiados por él. Tal estabilidad es precisa para que el dinero pueda convertirse en medida de cambio y

> tenga esta capacidad adquisitiva que permita, al que lo ofrezca, tener inmediatamente aquello de lo que ha menester. Asimismo, es cierto que también el dinero padece lo mismo que las demás cosas, pues no siempre por él el hombre recibe lo que quiere, ya que no siempre puede equipararse o tener el mismo valor. Con todo, debe ser instituido de tal manera que se mantenga más en el mismo valor que las demás cosas.[31]

Así, pues, el dinero existe como unidad de medida por ser una mercancía que todos apreciamos y cuya necesidad es la menos variable, siendo capaz de medir la variación de la intensidad con que todas las demás cosas son necesitadas.[32] La existencia de una mercancía valorada por todos los miembros de la comunidad y el descubrimiento de la estabilidad de su valor, permitió a los miembros de aquella comunidad utilizarla como dinero. En ella reflejaban, al usarla en los intercambios, el valor que estaban dando a todas las mercancías intercambiadas. Así es como el dinero se dice que mide el valor de las cosas por cuanto en él, se refleja la utilidad que la comunidad les atribuye al intercambiarlas.

Esto nos sirve también para advertir que la justicia conmutativa no es, como ya vimos, una mera reciprocidad sino que exige una cierta propor-

cionalidad aritmética que mida el justo valor, el precio justo de las cosas. Como las cosas no son naturalmente iguales, al intercambiar

> la reciprocidad se hará con justicia cuando todas se igualen según el modo indicado, en cuanto la obra del agricultor que produce alimento para los hombres excede a la del zapatero, que hace zapatos. En la proporción en que la obra del zapatero excede, según el número, a la obra del agricultor, se darán muchos pares de zapatos por un modio de trigo. Así, al conmutar las cosas, es preciso valuarlas conforme a una figura diametral de proporcionalidad, como se dijo. De no hacerse así, uno de los extremos tendría ambos excesos. Como si el agricultor diera un modio de trigo por un par de zapatos habría en la obra trabajo excesivo y daría también en exceso porque daría más de lo que recibe. En cambio, cuando todos tienen lo suyo, hay igualdad e intercambian entre sí sus cosas, pues la igualdad puede realizarse en las mismas.[33]

A raíz de lo expuesto podemos concluir que, de lo que en esa figura de proporcionalidad hablan Aristóteles y Santo Tomás, y que como hemos señalado Rothbard declara no llegar a comprender, es de establecer una igualdad en la utilidad de los objetos que se entregan los intervinientes al realizar sus intercambios para que fuesen justos y se realizaran sin que una de las partes fuese defraudada. Pero la medida de esa proporción de valor que tiene la diversa utilidad de las cosas intercambiadas no la establecen sólo los intervinientes sino que, como hacemos al cambiarlos con dinero, sería también un reflejo de su utilidad socialmente considerada, en vistas al bien común.

Ahora estamos en mejor posición para responder la pregunta anteriormente formulada: ¿en qué consiste la igualdad de la cosa perseguida por la justicia conmutativa? De otro modo, ¿qué igualdad es la que se alcanza en virtud del dinero? No debe entenderse, sin más, la igualdad en referencia a la cosa cambiada, sino, más bien, en referencia a su utilidad. De manera que la utilidad de lo que uno entrega se iguale con la utilidad de lo que del otro recibe. Es fácil suponer que cuanto más complejas sean las relaciones de intercambio más difícil resulta alcanzar la igualdad de la cosa. Por ello, la necesaria igualdad aparece con mayor precisión en virtud de cierta medida del valor de la respectiva utilidad entregada. Aquí no se hablaría de una utilidad meramente subjetiva, sino de una utilidad objetivamente medible al margen de las preferencias subjetivas de cada uno, mucho más difíciles de medir. Es decir, la igualdad de la cosa es establecida mediante una figura de proporcionalidad que determina el modo como la utilidad de una cosa se iguala con la de otra. La función de la medida de proporcionalidad

es igualar el valor de la utilidad de cada cosa gracias a una medida de valor específica que permite dejar en segundo plano las preferencias subjetivas. El valor de la utilidad del bien recibido ha de ser igual al valor de la utilidad del bien entregado, pero esta igualdad ha de ser básicamente independiente aunque no completamente ajena a las valoraciones individuales, que quienes comercian, hacen de los bienes intercambiados. Quien defrauda a otro sabe que ni él, ni nadie con información suficiente, valorará lo que está entregando de igual modo a como él valora lo que recibe a cambio, con lo que quedará defraudado. En un intercambio, "si el precio excede al valor de la cosa, o, por contra, la cosa excede en valor al precio, desaparecerá la igualdad de justicia".[34] Si la valoración subjetiva de la utilidad de los bienes que hacen dos personas difícilmente será coincidente, lo que iguale el valor de las cosas no puede ser la preferencia subjetiva, sino otra valoración común que establecen los hombres.[35]

Llama la atención la seguridad con la que Santo Tomás se enfrenta al problema del valor económico, sin condicionar su comprensión por concebirlo en conexión con el valor moral. Como una cosa es el valor absoluto de las cosas y otra muy distinta la economía, afirma sin dudar que el precio de las cosas no depende de las características propias de su naturaleza o la nobleza que posean en comparación con otras. Estas propiedades objetivas que les caracterizan pasan a segundo plano ante la utilidad que esos objetos nos brindan en la satisfacción de nuestras necesidades vitales. De modo que,

> el precio de las cosas objeto de comercio no se determina según la jerarquía de su naturaleza, puesto que algunas veces se vende más caro un caballo que un esclavo, sino según la utilidad que los hombres tienen de ellas.[36]

El precio de los bienes económicos no se determina, primeramente, por su significado ontológico, sino que se caracteriza, ante todo, por ser una cierta medida de su utilidad.[37]

Santo Tomás considera que el precio de mercado es una expresión del valor que la comunidad da al uso de los bienes y queda recogido en la moneda como medida del valor intercambiado. Ambos valores de uso deben quedar igualados. Es decir, aproximadamente, en lo que una comunidad valora aquello que uno y otro se entregan debe darse una coincidencia, y en esta igualdad de valoraciones del uso de dos cosas distintas se fundamenta la viabilidad del intercambio. Un intercambio sólo es viable si es justo y, de algún modo, iguala los valores de uso; luego, si se da un intercambio injusto sólo puede ser por ignorancia o por engaño. Si el precio no puede exceder al valor de la cosa, ni viceversa, es porque de ser así no se

realizaría la compraventa al no existir la igualdad que la legitima. Una venta se produce legítimamente, no cuando el comprador valora el uso de la mercancía tanto como el vendedor valora el uso del dinero que se le entrega, sino cuando la valoración social considera ajustada su respectiva utilidad. Y, por ello, "vender una cosa más cara o comprarla más barata de lo que realmente vale es en sí mismo injusto e ilícito".[38]

En definitiva, el precio es una medida estimativa de la utilidad de unas mercancías, objeto de compraventa, en términos de la utilidad de otras, de modo que la utilidad social de uso las iguala como medio de cambio. De igual modo, si compro un libro por treinta euros, lo que significa no es que el valor o la utilidad, para comprador y vendedor, del producto que intercambian se iguala en el caso de esas dos mercancías. Efectivamente, yo valoro tu libro más que mis treinta euros, mientras que tú valoras mis treinta euros más que tu libro. Esto es imprescindible pero no suficiente; para que se efectúe la compraventa, además, debe llegarse a una igualación recíproca de nuestras valoraciones de modo que el valor social de la utilidad de tu libro sea aproximadamente igual al valor social de la utilidad de mis treinta euros. Es esta equivalencia la que hace el cambio legítimo, y lo que lo hace ilegítimo el que uno de los dos sepa que no entrega realmente el valor de uso aparentemente entregado. Por eso, dice Gilson,

> querer obtener de un comprador más dinero de lo que vale lo que se vende, o de un vendedor, un objeto de más valor de lo que se le paga, y también, querer obtener más dinero que el trabajo producido o más trabajo que el dinero pagado, es romper esta igualdad fundamental del acto al derecho que exige la justicia. Dadas ciertas condiciones de existencia, una hora de un cierto trabajo, o tal cantidad de lo producido por un cierto trabajo, valen tal suma de dinero con un determinado poder adquisitivo.[39]

Santo Tomás sostiene que la legitimidad del intercambio se fundamenta, necesariamente, en cierta utilidad "intersubjetiva" de los bienes objeto de compraventa, sin la cual el fraude sería inevitable. Resulta decisivo, pues sólo se dará un intercambio legítimo si se tiene en cuenta el valor de uso que todos y cada uno de los intervinientes en un mercado otorgan a las mercancías intercambiadas.

De la valoración conjunta de los bienes que hace una comunidad es de donde se puede obtener el precio justo, entendido por Santo Tomás como el precio habitual. Es posible que las personas coincidamos en la valoración de la utilidad objetiva (intersubjetiva) y subjetiva de un bien, pero no suele suceder así. Además, lo habitual es que las valoraciones que distintos suje-

tos hacen de la utilidad de una mercancía no sea idéntica por diversas circunstancias. En ese caso, la igualación del valor que se refleja en el precio de la compraventa no coincidirá con el verificado comúnmente. Así,

> cuando alguien tiene gran necesidad de poseer una cosa y otro sufre perjuicio si se desprende de ella. En este caso, el precio justo debe determinarse de modo que no sólo atienda a la cosa vendida, sino al quebranto que ocasiona al vendedor por deshacerse de ella. Y así podrá lícitamente venderse una cosa en más de lo que vale en sí, aunque no se venda en más del valor que tiene para el poseedor de la misma.[40]

Como se ha señalado la valoración de la utilidad de las mercancías no se identifica con la utilidad objetiva de la cosa, sino con el modo como una comunidad la objetiva de hecho. Y como está hablando de una utilidad que procede de la objetivación realizada por una comunidad de individuos, Santo Tomás no duda en afirmar que, a veces, algo puede y debe venderse en más de lo que vale en sí mismo, por su utilidad objetiva.

Santo Tomás matiza todavía más el asunto, al detenerse en el lado del comprador, mostrando cómo no debe pagar, en justicia, en función de su propio beneficio, sino en función de una medida objetiva, que señalamos como la medida social de la utilidad que recibe del vendedor: si uno

> tiene gran provecho de la cosa que ha recibido de otro, y éste, que vende, no sufre daño al desprenderse de ella, no debe ser vendida en más de lo que vale, porque, en este caso, la utilidad que crece para el comprador, no proviene del vendedor, sino de la propia condición del comprador, y nadie debe cobrar a otro lo que no le pertenece, aunque sí puede cobrarle el perjuicio que sufre. No obstante, el que obtiene gran provecho de un objeto que ha sido adquirido de otro puede, espontáneamente, dar al vendedor algo más del precio convenido, lo cual es un signo de honradez.[41]

De este modo, se hace patente cómo los precios que en el mercado se pagan, siempre que no violenten el derecho natural o estén acompañados de fraude, pueden ser justamente acordados por los individuos y pasan a formar parte del derecho positivo. De algún modo el sistema de precios de cada sociedad aporta un marco de referencia de lo que es justo en las conmutaciones económicas. La presencia del dinero permite que los acuerdos entre particulares sean, al mismo tiempo que una ocasión para satisfacer las propias necesidades, el reflejo de un acuerdo sobre lo que es justo para toda la comunidad participante en el mercado. Y esto es así por cuanto el sistema general de precios es, en cada momento, la muestra de la valoración que una

sociedad hace de la utilidad respectiva de todas las mercancías vendibles en términos de dinero. Esto plantea otra cuestión que queda pendiente de ser analizada con más detenimiento. Cuando en el sistema de precios queda incluida la valoración social de multitud de mercancías o de operaciones de mercado de naturaleza esencialmente inmoral o fraudulentas, puesto que afectan al precio de los demás bienes, el sistema general de precios quedaría pierde la condición de lo justo. Sin duda la intervención política – aunque no interviniendo los precios – se hará necesaria para reconducir la situación, pero sin dejar de ser moralmente exigible de la acción individual, mediante el ejercicio de la prudencia moral y de cierto cálculo económico, ponderar qué mercancías y precios deben ser valorados, en la medida de lo posible, de modo diferente a como lo hace una sociedad en la que se enseñorean junto con un alto grado de corrupción, concepciones de la vida de carácter economicista, presididas por el hedonismo y el materialismo.

[1] El papel decisivo de sus contribuciones es aseverado por Marjorie Grice-Hutchison al señalar que su "importancia para el desarrollo del pensamiento económico de la baja Edad Media y comienzos de la época moderna sería difícil de exagerar. Ocupa Santo Tomás una posición central en el pensamiento escolástico, siendo el primero que realiza, con base en Aristóteles, la síntesis de una doctrina social cristiana" (*Ensayos sobre el pensamiento económico en España*, Alianza Universidad, Madrid 1995, p. 202).

[2] "Los actos morales son lo mismo que los actos humanos" (*S.Th.*, I-II, q. 1, a. 3, c.).

[3] "De acuerdo con S. Tomás, todo acto humano concreto es bueno o malo moralmente. Pero el término 'acto humano' debe ser tomado en su sentido técnico, y la palabra 'concreto' es importante. Pues si consideramos los actos humanos meramente en abstracto, algunos de ellos pueden ser moralmente indiferentes. … Si consideramos el acto de salir al jardín en abstracto, no estamos en posición de llamarlo bueno o malo moralmente; sólo lo podremos hacer al hablar de un acto concreto o individual de salir al jardín, un hecho informado por un cierto propósito y caracterizado por ciertas circunstancias. 'Es necesario que todo acto individual lleve en sí alguna circunstancia que lo haga bueno o malo, al menos la intención del fin … Empero, si no procede de la razón deliberadamente (como frotarse la barba, mover la mano o el pie), tal no es un acto humano o moral hablando con propiedad … En este caso será indiferente, es decir, extraño al campo de los actos morales' (*S.Th.*, I-II, 18, 9)" (Copleston, F.C., *El pensamiento de Santo Tomás*, FCE, México 1982, pp. 226-227).

[4] *S.Th.*, II-II, q. 57, a. 1, c.

[5] *S.Th.*, II-II, q. 57, a. 1, c.

[6] "Pero algo puede ser adecuado a un hombre en un doble sentido: primero, por la naturaleza misma de la cosa, como cuando alguien da tanto para recibir otro tanto. Y esto se llama derecho natural. En un segundo sentido, algo es adecuado o de igual medida a otro por convención o común acuerdo, es decir, cuando uno se considera contento si recibe

tanto. Esto ciertamente puede hacerse de dos maneras: una primera, por cierto convenio privado, como el que se establece por un acto entre personas privadas; y la segunda, por convención pública, como cuando todo el pueblo consiente que algo se tenga como adecuado y ajustado a otro, o cuando esto lo ordena el gobernante, que tiene el cuidado del pueblo y representa su persona. Y a esto se llama derecho positivo" (*S.Th.,* II-II, q. 57, a. 2, c.).

[7] *S.Th.,* II-II, q. 57, a. 2, ad 2.

[8] Es decir, "algunas nociones de la igualdad derivan tan manifiestamente de las exigencias de la razón, que nos las encontramos en casi todas las sociedades humanas. Como la razón es común a todos los hombres, las convenciones que derivan de ella lo son también. Se forma así un derecho positivo común a todos los hombres que se denomina 'derecho de gentes'. Dictado por la razón natural, el derecho de gentes no constituye el objeto de una institución especial; se desprende espontáneamente en cualquier sitio en donde prevalece la razón" (Gilson, E., *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1978, p. 538).

[9] *S.Th.,* II-II, q. 57, a. 3, c.

[10] *S.Th.,* II-II, q. 58, a. 7, c.

[11] *S.Th.,* II-II, q. 58, a. 8, c.

[12] *S.Th.,* II-II, q. 58, a. 10, c.

[13] "Se dice que es suyo – de cada persona – lo que se le debe según igualdad de proporción, y, por consiguiente, el acto propio de la justicia no es otra cosa que dar a cada uno lo suyo" (*S.Th.,* II-II, q. 58, a. 11, c.).

[14] *S.Th.,* II-II, q. 58, a. 11, ad 3.

[15] Tomás de Aquino sigue a Aristóteles en su análisis de la justicia conmutativa, que se aplica en general a las conmutaciones o intercambios, que pueden ser de dos géneros: "Unas, son voluntarias; otras, involuntarias. Las voluntarias, se llaman así porque el principio de la conmutación es voluntario en ambas partes, como es evidente en las compras y en las ventas, donde uno transfiere a otro el dominio de algo suyo, en razón de un monto estipulado por ello. En las permutas, donde uno entrega a otro algo suyo a cambio de recibir otro de igual valor. En las fianzas, donde uno voluntariamente se constituye en deudor por otro. En el comodato, donde uno concede sin cargo a otro el uso de algo suyo reservándose su dominio. En los depósitos, por los cuales uno deposita en otro algo de su pertenencia para que lo custodie. En el alquiler, por el cual uno recibe el uso de algo ajeno por un monto determinado" (*In V Ethic.* lect. IV; n. 660).

[16] *S.Th.,* II-II, q. 61, a. 2, c.

[17] *In V Ethic,* lect. VII; n. 684.

[18] *S.Th.,* II-II, q. 77, a. 1, c.

[19] "*En todas las acciones de este género, ya voluntarias, ya involuntarias, existe un mismo módulo para determinar el término medio, según la igualdad de la compensación*". *S.Th.,* II-II, q. 61, a. 3, c.

[20] Rothbard, Murray N., *Historia del pensamiento económico*, vol. I: *El pensamiento económico hasta Adam Smith*, Unión Editorial, Madrid 1999, p. 45.

[21] Rothbard, Murray N., *op. cit,* p. 47.

[22] Rothbard, M., *ibid.*, p. 84.

[23] *In V Ethic.,* lect. VIII; n. 690.

[24] *S.Th.,* II-II, q. 61, a. 4, c.

[25] "Para que las obras de los diversos artífices se igualen y de esta manera puedan conmutarse, es preciso que todas las cosas sujetas a posibles conmutaciones sean de alguna manera comparables entre sí, a fin de saber cuál vale más y cuál menos. Para esto se inven-

tó la moneda, el dinero, por el cual es medido el precio de tales cosas. Así el dinero es cierto medio, en cuanto mide todas las cosas, tanto su sobreexceso o su deficiencia, en cuanto una cosa sobrepasa a otra" (*In V Ethic.*, lect. IX; n. 694).

[26] En este sentido, son muy interesantes las reflexiones que sobre "La fenomenología del dinero" realizada Antonio Millán-Puelles presentándolo a partir de Santo Tomás y Aristóteles como universalidad sustitutiva, adquisitiva, intersubjetiva y normativa. Cf. *Economía y Libertad*, CECA, Madrid 1974.

[27] *In V Ethic.*, lect. IX; n. 696.

[28] *In V Ethic.*, lect. IX; n. 697.

[29] "La indigencia humana contiene todas las cosas como una cierta medida. … Al respecto, … si siempre en el mismo tiempo los hombres necesitasen las cosas que uno y otro tienen, no precisarían hacer otra conmutación que de cosa a cosa, por ejemplo de trigo a vino. Pero, a veces, ocurre que el que tiene actualmente abundancia de vino no precisa el trigo que tiene aquel que necesita vino, sino que quizá lo precisará más adelante o necesitará otras cosas. De esta manera, en vista de necesidades futuras de conmutación, la moneda o el dinero es para nosotros como un fiador, ya que, si en el presente un hombre de nada tiene necesidad, pero la tenga en el futuro, podrá, mediante el ofrecimiento de dinero, tener aquello de lo que carezca" (*In V Ethic.,* lect. IX; n. 699-700).

[30] "A cosas muy diferentes es imposible conmensurarlas de acuerdo a la verdad, v. g. de acuerdo a una propiedad de las cosas mismas. Pero por comparación a la indigencia humana, pueden estar suficientemente contenidas bajo una medida. Por eso, es preciso que haya algo que mida todas las cosas no por su naturaleza, sino porque así ha sido estipulado entre los hombres" (*In V Ethic.,* lect. IX; n. 702).

[31] *In V Ethic.*, lect. IX; n. 700.

[32] "Como el dinero permanece en su mismo valor más tiempo, es preciso evaluar todas las cosas sobre la base del dinero. Así, podrá haber conmutación de cosas y, en consecuencia, comunicación o comercio entre los hombres. La moneda iguala las cosas conmutables, como cierta medida que las hace conmensuradas" (*Ibid.*, n. 701).

[33] *In V Ethic.*, lect. IX; n. 697.

[34] *S.Th.,* II-II, q. 77, a. 1, c.

[35] Por ello, esta valoración común puede modificarse según las condiciones particulares de cada mercado. Así lo refleja Santo Tomás: "es necesario que las medidas aplicables a las cosas objeto de comercio sean diversas en los distintos lugares por la diferencia de abundancia o escasez de dichas cosas, puesto que donde abundan más es costumbre que las medidas sean mayores. Sin embargo en cada región compete a los jefes de la ciudad determinar cuáles son las medidas justas de las cosas vendibles, atendidas las condiciones de los lugares y de las cosas mismas. Por consiguiente, no es lícito prescindir de estas medidas instituidas por la autoridad pública o la costumbre" (*S.Th.,* II-II, q. 77, a. 2, ad 2).

[36] *S.Th.,* II-II, q. 77, a. 2, ad 3.

[37] Así lo significa Santo Tomás al indicar que, "el valor de las cosas que están destinadas al uso del hombre se mide por el precio a ellas asignado, para lo cual se ha inventado la moneda" (*S.Th.,* II-II, q. 77, a. 1, c.).

[38] *S.Th.,* II-II, q. 77, a. 1, c.

[39] Gilson, E., *op. cit.,* p. 543.

[40] *S.Th.,* II-II, q. 77, a. 1, c.

[41] *S.Th.,* II-II, q. 77, a. 1, c. Es curioso y merecería análisis más amplio, que Santo Tomás no tenga por sinónimos lo justo positivo y la honradez.

"INSTINTO DEL ESPÍRITU SANTO" Y FILIACIÓN DIVINA, EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

LLUCIÀ POU SABATÉ

"Los que son llevados por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios"
(*Rom* 8, 14)

Dios ha ido llevando a algunas almas en tiempos modernos a profundizar en el sentido de filiación divina, que aparece como un modo existencial de vida cristiana, extraordinariamente rico y vital, conciencia de la filiación divina que – en palabras de San Josemaría Escrivá – conlleva una disposición:

> la tradición cristiana ha resumido la actitud que debemos adoptar ante el Espíritu Santo en un solo concepto: docilidad. Ser sensibles a lo que el Espíritu divino promueve a nuestro alrededor y en nosotros mismos.[1]

La infancia espiritual de Teresa de Lisieux – como también Teresa de Jesús, Francisco de Sales... – nos ofrecen caminos de abandono, de docilidad a la gracia, caminos de oración que a su vez acompañan a la unión con la Cruz, donde el Espíritu Santo con sus inspiraciones, va configurando el alma a Cristo.[2] *Los que son llevados por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios* (*Rom* 8, 14). Estas palabras de San Pablo iluminan de modo eminente qué es dejarse guiar por el Espíritu Santo, en el buscar cumplir la voluntad del Padre en todo, que en esto consiste la santidad: "se hace Dios aquel hombre porque quiere lo mismo que quiere Dios".[3]

La presencia del Espíritu Santo en el alma actúa esta docilidad: *puesto que sois hijos, Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba!, ¡Padre!* (*Gal* 4, 6).[4] Esto crea un estilo de vida del hijo de Dios: no tener temor y gozar de una perfecta libertad (cf. *Rom* 8). *En efecto, no recibisteis un espíritu de esclavitud para estar de nuevo bajo el temor, sino que recibisteis un espíritu de hijos de adopción, en el que clamamos: ¡Abbá, Padre!* (*Rom* 8, 15). Y este grito de ternura es un signo de la acción

del Espíritu Santo. Es Él quien suma su testimonio al de nuestro espíritu, que está enriquecido por esta condición filial. *Pues el Espíritu mismo da testimonio junto con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios* (*Rom* 8, 16). La ley nueva es principalmente el Espíritu Santo y su gracia, que actúa en el interior del alma.

La obra de Santo Tomás de Aquino constituye la gran síntesis teológica medieval, fiel eco de la tradición cristiana. La filiación divina del cristiano quizá no constituye una parte de su "sistema arquitectónico" que son sus obras sistemáticas, pero adquiere mucha relevancia en toda su obra, especialmente en lo que constituye su labor de "Magister" de las lecciones de la "Sacra página". El Aquinate se encuentra dentro de esta tradición por la que se profundiza en la Escritura: señala que la transformación y la herencia eterna, operada por Dios en el alma, en orden a la plenitud de la filiación divina, comporta la aparición de una especie de instinto sobrenatural, "instinctus Spiritus Sancti", que engendra una plenitud de libertad, y da lugar a un nuevo modo de vivir la Ley y la libertad en quienes son hijos de Dios:

> En orden al fin último sobrenatural, al cual la razón mueve en cuanto que en cierto modo e imperfectamente está informada por las virtudes teologales, no basta la sola moción de la razón si no interviene también el instinto o moción superior del Espíritu Santo, según las palabras del Apóstol: *los que son movidos por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios, y si hijos, también herederos* (*Rom* 8, 14.17); y las del Salmo: *tu Espíritu bueno me llevará a la tierra verdadera* (*Ps* 142, 10), porque nadie puede recibir la herencia de aquella tierra de los bienaventurados si no es movido y llevado por el Espíritu Santo.[5]

La centralidad de este "instinto" en la moral de Santo Tomás, y su relación con la filiación divina, es lo que vamos a proponer a continuación.

1. La novedad del obrar moral del hijo de Dios: el Espíritu Santo es quien le guía y le hace actuar

> *Los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios*
> (*Rom* 8, 14)

Comenta Santo Tomás que del mismo modo que la vida del hijo procede del germen de vida de los padres, Dios Padre genera hijos a la vida espiritual mediante el germen divino que es el Espíritu Santo.[6] Santo Tomás, para hacer ver el carácter nuevo del obrar cristiano, parte del texto de *Rom*

8, 14: *Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei*, y pone de relieve la novedad, partiendo de lo propio del hombre respecto a los otros vivientes y mostrando luego el cambio operado por la gracia: los animales "son movidos", el hombre "se mueve"; el hijo de Dios "es movido", pero no por la acción de otras criaturas sino por la del Espíritu Santo.

Se dice que viven aquellos seres que de alguna manera se mueven; así unos se mueven por sí mismos por algún principio intrínseco, que no es libre – se mueven por necesidad –; entonces se dice que más que moverse son movidos por tal principio: "este movimiento se llama instinto".[7]

Tienen una vida superior aquellas criaturas que se mueven a sí mismas de modo perfecto, cosa que conviene – de entre todas las criaturas terrenas – solamente al hombre, que es dueño de su actuar; el hombre se mueve libremente hacia todas las cosas que quiere.[8] Así, mientras que los animales son movidos (*aguntur*) el hombre *agit*, se mueve a sí mismo, con dominio de sus actos.[9]

Sin embargo, el hijo de Dios se caracteriza por el hecho de que ya no sólo *agit* sino que es movido (*agitur*), pero no debido a la fuerza de algún bien creado sino por el impulso íntimo del Espíritu Santo.

> *Los que son movidos por el Espíritu de Dios*, es decir, son regidos como por algún jefe o director, porque el Espíritu hace esto ciertamente en nosotros, en cuanto que nos ilumina interiormente sobre qué debemos hacer: *Tu espíritu bueno me conducirá* (*Ps* 142, 10). Pero como aquel que es conducido no actúa por sí mismo, el hombre espiritual no sólo es instruido por el Espíritu Santo sobre qué debe hacer, sino que también su corazón es movido por el Espíritu Santo; de este modo, se ha de profundizar más al decir *los que son movidos por el Espíritu de Dios*.[10]

Habla Sto. Tomás del *homo spiritualis* como de la persona que se deja guiar por el Espíritu. También se refiere a estos *homo spiritualis* como *aquellos que son de Cristo* (*Gal* 5, 24), en el sentido de que son los que actúan movidos por el Espíritu (cf. *Rom* 8, 9).[11] Hay un paralelismo entre las expresiones *aquellos que son de Cristo* y los que son *movidos por el Espíritu*: "Parece darse una íntima relación o dependencia, diríamos una real identidad".[12] Lo mismo podemos decir de la expresión "homo spiritualis" como "hijo de Dios" – en la línea del comentario explícito al texto paulino –. Y así como en la vida corporal el cuerpo no se mueve si no es por el alma por la que vive en la vida espiritual todo movimiento se debe al Espíritu Santo.[13]

Una acción se atribuye al agente, al artífice más que a la causa secundaria. Cuando los hombres son movidos al bien por Dios (cf. *Rom* 8, 14),

el obrar interior de la persona no se atribuye a ésta sino a Dios, *porque Dios es quien obra en vosotros el querer y el actuar conforme a su beneplácito* (*Phil* 2, 13).[14] Por esto dice el Aquinate que los hombre espirituales no se someten a la ley como obligados, sino que cumplen voluntariamente lo que manda la ley bajo el impulso de la caridad que el Espíritu Santo infunde en sus corazones, pero también indica otro sentido más profundo, y es que junto a esta libertad del hombre, "las obras del hombre movidas por el Espíritu Santo son obras del Espíritu Santo más que del hombre";[15] el alma es conducida y guiada por Él, que ilumina la razón y mueve la voluntad a actuar:

> El hombre espiritual se inclina a actuar, no por el movimiento de la propia voluntad principalmente, sino por el impulso del Espíritu Santo, según aquello de Isaías: *porque vendrá como torrente impetuoso, al que mueve el Espíritu de Dios* (*Is* 59, 19) y *Cristo fue llevado por el Espíritu al desierto* (*Lc* 4, 1).[16]

Nos interesa profundizar más en ese dinamismo instintivo.

2. El "instinto del Espíritu Santo", según Santo Tomás

Así resume Juan de Santo Tomás ese dinamismo del obrar sobrenatural que hemos visto hasta aquí:

> se da un triple motor de los actos humanos, no sólo como causa eficiente, sino también regulador y formal. El primero es el espíritu humano dotado de la luz natural de la razón y de la prudencia. El segundo, el espíritu humano adornado de la luz de la gracia y de la fe, pero acomodado a su modo y alcance limitado y particular de nuestro propio trabajo y habilidad. El tercero es el espíritu humano movido por el instinto del Espíritu Santo, que no sólo mueve y excita eficazmente, sino que dirige por encima de la capacidad del hombre, de su esfuerzo y habilidad natural, *pues la moción del Espíritu Santo nos instruye en todo* (1 *Io* 2, 20).[17]

Cristo es quien ilumina la inteligencia[18] y habla en el interior del hombre moviendo al alma para que la voluntad quiera el amor divino. Este movimiento de Dios en nosotros respeta la condición de criaturas libres, y es una presencia del Espíritu de Cristo *ut intimus agens*. Santo Tomás, comentando el texto de S. Pablo *quod si spiritu ducimini, non estis sub lege* (*Gal* 5, 18), dice que quien es movido por el instinto del Espíritu Santo que está en él, hace espontáneamente lo que la ley manda, pues tiene la incli-

nación que da el amor.[19] Y al comentar el texto *Nemo potest ad me venire nisi Pater, qui misit me, traxerit eum* (*Io* 6, 44), se refiere a esta atracción del Padre, que es de múltiples maneras y sin violencia alguna: persuadiendo, unas veces con demostraciones de razón, otras por revelación interior, impeliendo y moviendo a creer, un instinto divino por el que Dios mueve interiormente el corazón del hombre.[20]

2.1. *Así como la naturaleza da un* instinctus rationis *la gracia da un* instinctus Spiritus Sancti

Dirá Sto. Tomás que la ley natural es un reflejo del esplendor del Verbo, por el que discernimos entre lo bueno y lo malo – tal es el fin de la ley natural –, y que "no es otra cosa que la luz divina impresa en nosotros".[21] Santo Tomás identifica la ley natural con "la razón de la sabiduría divina, que mueve todas las cosas hacia su debido fin".[22] En su providencia, Dios da esta luz "desde dentro", mediante la razón, que es por esto capaz de mostrar qué debe hacer en su actuar libre.[23]

> La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción y al fin debidos. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural.[24]

Estamos en una concepción de la libertad radicada en la guía interior de la ley natural que contiene los preceptos primeros y esenciales que rigen la vida moral:

> la ley natural no es otra cosa que la luz de la inteligencia puesta en nosotros por Dios; por ella conocemos lo que es preciso hacer y lo que es preciso evitar. Esta luz o esta ley, Dios la ha dado a la creación;[25]

una *lex* o *instinctus rationis* que funda y se desarrolla por el crecimiento de las virtudes.[26]

De ahí la distinción entre el instinto natural, propio de una forma natural, y este otro, que se injerta en la naturaleza: "gratia non tollit naturam sed perficit".[27] Se trata de una inclinación o instinto sobrenatural, unitaria en la multiplicidad de sus manifestaciones (analógicamente a cuanto sucede en el instinto natural), que es gratuita y viene de Dios. El Aquinate pone como parte del dinamismo moral del hijo de Dios un instinto sobrenatural, que llama *instinctus gratiæ* o *instinctus Spiritus Sancti*.[28]

La relación entre el instinto *rationis* y el fin connatural es analógica a la que media entre instinto sobrenatural y el fin propio que es la visión beatífica, siendo uno y otro de origen divino.[29] Al orden causal de la naturaleza y las realidades naturales le corresponde, analógicamente, el de la gracia y las realidades sobrenaturales. Así pues, la transformación del hombre en hijo de Dios comporta la aparición de un verdadero nuevo instinto, el *instinctus gratiæ* o *instinctus Spiritus Sancti*.[30]

2.2. *La noción de* instinctus*: su espontaneidad y cierta pasividad*

Precisemos ahora, para penetrar más en el sentido de los textos de Sto. Tomás, su concepto de "instinto".[31] Instinto es una inclinación que Dios imprime en la misma estructura ontológica de los vivientes; una *inclinación interior*, es decir, inmanente y operante desde la interioridad y en la interioridad de la naturaleza de los seres con capacidad de moverse a sí mismos, al menos en algún grado, es decir dotados de vida. La interioridad es una noción que se predica según los grados del modo en que se posee la vida. Ascendiendo por los grados de la perfección ontológica y operativa de la vida, también se asciende simétricamente por los grados de la interioridad. Esta inclinación interior tiene unas características sobresalientes: el impulso del instinto es espontáneo y tiende a ser seguido (necesariamente en los vivientes no racionales); y hay en él una cierta falta de conciencia refleja inmediata, según los niveles de la inclinación instintiva. Efectivamente, Santo Tomás señala a ese instinto una cierta *pasividad*.[32] Además, el instinto es inclinación y como tal es teleológico, finalizado al bien que se apetece (y por tanto, implícitamente, finalizado a Dios mismo).[33]

La interioridad, que es mayor según se asciende en el orden del ser, alcanza un grado eminente por la gracia pues ésta conduce al grado más elevado en el orden universal; de manera que la inmanencia del dinamismo de la interioridad, y por ende de la moción instintiva, alcanza su vértice en el nivel sobrenatural.

Sto. Tomás usa la palabra "instinto", en el orden de la gracia, en expresiones como las que siguen: *interior instinctus*;[34] *instinctus Dei* o *divinus*;[35] o bien *interior instinctus Spiritus Santi*;[36] *instinctus gratiæ*;[37] *specialis instinctus*;[38] y otros como *instinctus propheticus* referidos ya a especiales funciones.[39] El término "instinto" se usa para ilustrar y comprender la multiplicidad de manifestaciones que comporta la prioridad de la iniciativa divina en el obrar del hombre en gracia,[40] especialmente con relación a la fe y a la acción del Espíritu Santo.[41]

3. El "instinto" del Espíritu Santo, impulso de amor

Dios atrae suavemente,[42] y así los justos han sido movidos por el divino instinto, que no hace distinción entre hombre o mujer, como enseña Sto. Tomás por ejemplo con motivo de los dones de profecía y de consejo.[43] Esto lo hace sin hacer violencia, según la naturaleza intelectual de la persona y su voluntad, con las consiguientes operaciones propias (por ella, el ser inteligente obra por un fin, siendo el fin y el bien objetos de la voluntad).

Cristo, cabeza de los creyentes, que con Él constituyen un solo cuerpo, es fuente de la gracia y de la vida para sus miembros, y transmite ese movimiento de la cabeza al cuerpo a través de su Espíritu, con ese instinto de la gracia.[44] La unión con Dios se hace así "hábito", "costumbre", generando un trato de "familiaridad", del cual son ejemplo la vida de los santos, y en primer lugar la vida de la Santísima Virgen.[45] Por la dirección que imprime el Espíritu Santo la relación de culto a Dios se convierte en una ligazón filial de hijo con su Padre, regida por la moción interior de modo que toda la exterioridad del culto manifiesta la interioridad de aquel dinamismo filial.[46] Comenta Santo Tomás que el Espíritu mueve al alma y le da fuerzas para hacer la voluntad del Padre, de tal forma que puede el cristiano decir con S. Pablo: *mi única mira es, olvidando las cosas de atrás, atender sólo y mirar a las de adelante* (*Phil* 3, 13).[47]

Se trata de un impulso amoroso, *unificante*, que ejercita el Espíritu Santo en el alma precisamente en cuanto procedente del Amor, según el modo de operar de la persona humana, en la que, por su naturaleza intelectual, la voluntad ejercita su libertad, y dirá Sto. Tomás que "aun cuando a la voluntad pertenecen muchos actos, como el desear, el gozar, el odiar y otros semejantes, no obstante, el amor es el único principio y la raíz común de todos".[48] Comentando la raíz de este impulso amoroso sigue comentando las palabras de S. Pablo:

> De aquí que el Apóstol atribuya al Espíritu y al Amor cierto impulso, pues dice: *los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios* (*Rom* 8, 14); y *la caridad de Cristo nos impele* (2 *Cor* 5, 14).[49]

Vemos en los comentarios de Santo Tomás a los pasajes del Evangelio cómo el Espíritu Santo instruye a las personas hacia el bien en un sentido más profundo del que éstas entienden. Mueve a una mujer santa, que unge el cuerpo del Señor anticipándose a su sepultura (cf. *Mt* 26, 10-14).[50] También señala el Aquinate que cuando María Magdalena lloraba fuera del sepulcro, se inclina y mira adentro donde están los ángeles (cf. *Io* 20, 11-13) movida por la caridad de Cristo (cf. 2 *Cor* 5, 14), por el divino instinto que le empu-

ja hacia realidades más altas.[51] Son esas divinas inspiraciones que mueven a Simeón y Ana a manifestar la venida de Jesús.[52] Instinto que está presente en los Apóstoles, y en la vida del pueblo cristiano que puede – en algún caso – pedir cosas aparentemente contrarias al buen razonar: pone el ejemplo de cómo actúa en el Romano Pontífice este divino "instinto" en las canonizaciones y señala algunos casos "límites", que nos pueden ayudar a entender la acción de Dios en los santos (ayunos rigurosos u otras formas de abandono que aparentemente van contra la salud corporal, etc.).[53]

San Pablo nos anima a caminar en el Espíritu (cf. *Gal* 5, 25) pues por Él vivimos: en la vida espiritual todo movimiento debe su ser al Espíritu Santo (cf. *Io* 6, 64; *Act* 17, 28).[54] Ahora bien – señala el Aquinate – con tal de que la persona no ponga oposición.[55] La moción del Espíritu Santo une el alma a Dios, y entonces, llevada por este instinto, que es de caridad, el alma no peca.[56] Además, muchas de las mociones del Espíritu que el hijo de Dios recibe se mueven en el contexto del amor a Cristo, excluyendo naturalmente la materia que caiga bajo pena de pecado.[57]

Señala S. Tomás que por esas mociones Dios se hace presente en nosotros.[58] Como el Espíritu Santo nos da la amistad con Dios y la amistad hace convenir con el amigo en lo que quiere, al constituirnos en amadores de Dios,[59] el Espíritu nos mueve también, en cierto modo, a cumplir los preceptos de Dios. El Espíritu Santo nos constituye amadores de Dios y por Él actuamos y cumplimos los preceptos de Dios.[60] La recepción del Espíritu en el alma, exige por parte de los discípulos una doble preparación: el amor de corazón y la obediencia con obras (cf. *Io* 14, 15), pues la manifestación de ese amor está en el cumplimiento de los mandamientos; seguir los preceptos de la Ley es un signo de amor que prepara para recibir al Espíritu Santo, que es también amor, y por tanto no se da sino a los que aman.[61] Así, por el impulso del Espíritu Santo, que carga con nuestra flaqueza (cf. *Gal* 6, 2), como transportados por Dios, nos elevamos a lo más perfecto (cf. *Hebr* 6, 1).

Bajo el impulso del mismo Espíritu que da la vida al alma, los principios operativos – la capacidad de conocer y amar en modo nuevo a través de la actuación de las virtudes sobrenaturales – quedan perfeccionados, por ese dinamismo de la gracia. El fundamento de ese divino impulso es la caridad, fruto de la gracia, que nos estimula también a una apertura a los demás, a buscar la salvación del prójimo.[62] Y podemos ver algunos ejemplos. Se deja guiar por ese instinto S. Pablo, cuando va de un lado a otro,[63] el mismo instinto lleva a San Pedro – antes de dejarse transportar por el mal ejemplo – a comer sin preocuparse de los antiguos requisitos legales.[64] El Amor de caridad que está en nosotros por el Espíritu Santo, nos hace

dóciles a su acción.[65] En resumen, el hijo de Dios siguiendo las mociones (*"agitur"*) del Espíritu Santo vive de fe, que obra por la caridad.[66]

3.1. *El* instinto *del Espíritu Santo ilumina y da certeza en la Verdad*

Santo Tomás afirma que la ley – que es principalmente esa guía del Espíritu Santo – ilumina todo el actuar cristiano, y en este sentido es una luz segura, que no tiene error, que da *certeza en la Verdad*.[67] La ley ilumina en el sentido de que sus mandatos son muy claros. Naturalmente, no se refiere S. Tomás a decisiones que nacen de una intención torcida y que luego intenta acomodar la razón para que coincida con ella; no hace más que una comedia quien desprecia la ley de Dios, que es objetiva.

> Los preceptos morales son claros e iluminantes; por eso se dice *el precepto claro del Señor*, y se dice claro porque en sí es manifiesto y evidente, como por ejemplo, no matarás, no cometerás adulterio, no robarás, y semejantes: los cuales tienen claridad en sí, porque cualquiera está obligado a cumplirlo diciendo: *el mandamiento es una lámpara, y la ley, luz* (*Prv* 6, 23).[68]

3.2. ... *un instinto luminoso e intuitivo, que instaura una plenitud de libertad, la libertad de los hijos de Dios*

No es sólo luz para el entendimiento sino moción para la voluntad; se dice también que ilumina la ley porque quita los obstáculos que ponen las pasiones y concupiscencias para conocer la voluntad de Dios, y así se pide con el salmista: *ilumina mis ojos para que no muera eternamente* (*Ps* 12, 4).[69] Junto a dar luz la ley convierte[70] y da la vida, dirá también Santo Tomás, pues su cumplimiento es la salvación, según las palabras de la Escritura: *guarda mis mandamientos y vivirás* (*Prv* 7, 2).[71] Se refiere el Aquinate a esta iluminación de Dios al hombre para hacerle conocer el camino: el hombre la reconoce en la protección divina contra la adversidad y también en las mociones hacia el bien, y esto es lo que significa *cuando brillaba su lámpara* (su providencia) *sobre mi cabeza* (*sobre mi mente*), dirigiéndolo a muchos bienes a los que su mente no alcanzaba: *hacia su luz caminaba*, a pesar de *las tinieblas* y dudas.[72]

Los textos de Santo Tomás nos han llevado a considerar que la filiación divina se ejercita en el dejarse llevar por el Espíritu de Dios (cf. *Rom* 8, 14), en un dinamismo de lucha espiritual no basado tanto en la voluntad como en la docilidad y confianza, en la voz del Espíritu que clama en nuestro

interior, en la obediencia de la fe. El conocimiento intuitivo y la luz interior para las cosas de Dios, a juzgar por los textos que presentamos, y en sintonía con los demás, se desarrolla en una connaturalidad con la vida de la gracia.[73] El conocimiento de las cosas de fe recibe su perfección de la caridad, como señala el Aquinate: "es por el ardor de la caridad como se llega al conocimiento de la verdad".[74]

La acción del instinto del Espíritu Santo está muy unida al desarrollo de la libertad de hijos de Dios: *donde está el Espíritu del Señor, está la libertad* (2 *Cor* 3, 17).[75] "La expresión *instinctus gratiæ* – opina Pinckaers – designa al conjunto de las virtudes teologales y de los dones que forman un instinto espiritual divino, o nos disponen a corresponder a él".[76]
Su acción se ejercita en el alma – desde el inicio de la vida cristiana – con la llamada a la fe – que es luz – y con el don de la caridad: se recibe la luz para descubrir el verdadero bien – la voluntad de nuestro Padre Dios – y la fuerza, el amor para moverse hacia Él. Santo Tomás explica que el Espíritu Santo, impulsándonos hacia Dios, nos hace "amadores de Dios" y "contempladores de Dios";[77] es decir nos mueve mediante la luz del conocimiento y el fuego del amor, como libres y no como siervos que son movidos por el temor.[78]

Dice Santo Tomás que el Espíritu Santo es río y fuente de luz para los elegidos.[79] Y por eso es comparada esa luz a la claridad de una lámpara.[80] Así, el hijo de Dios puede juzgar todo con ese instinto luminoso proveniente de la divina Luz del Verbo de la que participa,[81] pues Cristo permaneciendo inmutable ilumina la vida entera del hombre a lo largo de los tiempos.[82] Es expresada en su acción unas veces por el viento impetuoso (cf. *Ps* 148, 8), otras por lenguas de fuego (cf. *Act* 2, 3), pero es sobre todo el Amor Subsistente; por eso cuando uno se convierte por el Espíritu Santo en amador de Dios, es inhabitado por Él, y Él se halla en el interior del hombre según el nuevo efecto propio de la inhabitación.[83]

La perfección de la libertad depende de la unión con Dios por el conocimiento y el amor, tal como le corresponde por naturaleza y gracia. Por eso aunque no cambia en su esencia, sí lo hace mediante las disposiciones que facilitan o dificultan esta unión. La disminución de la libertad es una "autoesclavitud".[84]

Dios, con su misericordia, provee a esta disposición: nos hace vencer las tentaciones y nos da los medios para la perfección del amor,[85] y de este modo alcanzar su plenitud – la libertad plena – libres de toda servidumbre y corrupción: la libertad y la gloria de los hijos de Dios (cf. *Rom* 8, 21).[86] San Pablo se refiere la profecía de Oseas (cf. *Os* 2, 22; 1, 10):

Llamaré pueblo mío al que no era mi pueblo, y amada a la que no era amada, y sucederá que en el mismo lugar en que se les dijo: vosotros no sois mi pueblo, allí serán llamados hijos de Dios vivo (*Rom* 9, 25-26), y comenta el Aquinate que aquel lugar se refiere a todo el mundo, que por la fe a Dios *adorarán los hombres, cada uno en su país* (*Soph* 2, 11), todos serán llamados hijos por la divina adopción: *dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine eius* (*Io* 1, 12).[87]

[1] San Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, Madrid 1973, n. 130.

[2] El sentido profundo del sentido de la filiación divina ha sido ya estudiado en algunos santos: cf. por ej., J. Burggraf, "El sentido de la filiación divina", *Santidad y mundo* (*Actas del congreso teológico sobre las enseñanzas de Josemaría Escrivá*, Roma octubre 1993).

[3] Clemente De Alejandria, *Pædagogus*, 3, 1, 1, 5: PG 8, 556. Así se llega a la *unidad de vida*, fruto de la unión con Jesús por el Espíritu Santo: "hará que seas *alter Christus*, *ipse Christus*, otro Cristo, ¡el mismo Cristo!". San Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 11.

[4] Cf. S. Zedda, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo*, Roma 1952. Cf. también J. Leal, "Carta a los Gálatas", *Sagrada Biblia*, cit., t. 2, pp. 641-642, con bibliografía; J. Blinzler, "Filiación", en *DTB*, col. 409 s.

[5] *S.Th.*, I-II, q. 68, a. 2 c.; cf. *In II ad Cor.*, c. 3, lec. 3 [115]. Quisiera que estas páginas fueran un recuerdo del que fue profesor y amigo mío D. Ramón García de Haro, que en la gloria esté, que tanto estudió lo referente a la moción divina de la libertad, y la interacción de inteligencia y voluntad en acoger la moción divina: cf. R. García De Haro, *Cuestiones fundamentales de teología moral*, Universidad de Navarra, Pamplona 1980, pp. 169-242; y el importante artículo "Il rapporto natura-grazia e il dinamismo dell'agire morale cristiano", *Annales Theologici* 5 (1991), 331 ss. Mientras no se indique otro autor, los textos y notas son siempre del Aquinate.

[6] Cf. *In ad Rom.,* c. 8, lec. 3 [636.644]; *In II ad Cor.,* c. 1, lec. 5 [46]; S. Zedda, "Cristo e lo Spirito nell'adozione a figli secondo il commento di S. Tommaso alla lettera ai Romani", cit., pp. 105-112; C. Bermudez Merizalde, *Aspectos de la doctrina de la gracia en los comentarios de Santo Tomás a las epístolas paulinas*, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma 1990, pp. 127-132.

[7] *In ad Rom.,* c. 8, lec. 3 [635].

[8] Cf. *In Io Ev.*, c. 1, lec. 3 [99].

[9] El hombre "ipse est sibi providens" (*S.c.G.*, III, 81); cf. Juan Pablo II, *Discurso en la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino, con ocasión del centenario de la Encíclica "Aeterni Patris"* (17 de noviembre de 1979), n. 9 s., AAS 71 (1979) p. 1481 s. Sobre un desarrollo de la antropología que esté abierta a la metafísica y al mismo tiempo incorpore los valores modernos, cf. L. Polo, *Antropología trascendental*, *1: La persona humana*, Pamplona 1999, donde propone una "ampliación de los trascendentales" humanos, que a su entender son: co-existir, libertad, intelecto personal y el amar donal. Dejado aparte la formulación, me parece que una actualización de la "arquitectura teológica y filosófica" es hoy necesaria para exponer una antropología en la cultura actual. Quizá por ahí iría hoy el Aquinate...

[10] *In ad Rom.,* c. 8, lec. 3 [635]; cf. S. Zedda, "Cristo e lo Spirito Santo nell'adozione a figli secondo il commento di S. Tommaso alla Lettera ai Romani", *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario* 4, Napoli 1974, p. 111.

[11] Cf. *In ad Rom.* c. 8, lec. 2 [626] y *In ad Gal.* c. 5, lec. 7 [338].

[12] C. Bermudez, *op. cit.*, p. 192.

[13] Cf. *In ad Gal.* c. 5, lec. 7. Se dice que tiene vida del espíritu el que tiene el Espíritu de Dios como rector (guía) de su alma: cf. *In I ad Cor.,* c. 2, lec. 3 [117]; A. Milano, *L'istinto nella visione del mondo di San Tommaso D'Aquino*, Universidad Lateranense, Roma 1966, pp. 108-116.

[14] Cf. *In ad Rom.,* c. 9, lec. 3 [777].

[15] *S.Th.*, I-II, q. 93, a. 6, ad 1.

[16] *In ad Rom.,* c. 8, lec. 3 [635]. Cf. *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, ad 3; C. Fabro, *L'anima*, Studium, Roma 1955, p. 124.

[17] J. De Santo Tomás, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, c. II, n. 30: CSIC, Madrid 1948, p. 167; cf. Cayetano, *In Summa Theologiæ*, q. 68, a. 1, Políglota Vaticana, Roma 1891, p. 448; M.-M. Philipon, *Les dons du Saint-Esprit*, Desclée de Brouwer, Paris 1964, p. 122.

[18] Cf. *In Io Ev.*, c. 6, lec. 5 [944]; c. 8, lec. 4 [1197].

[19] Cf. *In ad Gal.*, c. 5, lec. 5 [318].

[20] Cf. *In Io Ev.*, c. 6, lec. 5 [935].

[21] *S.Th.*, I-II, q. 91, a. 2.

[22] *S.Th.*, I-II, q. 93, a. 1. Sobre el concepto de ley eterna en Santo Tomás de Aquino, su relación con la providencia y en cuanto ordenación del dinamismo de las creaturas, cf. J. Sordo Vilchis, *Aspectos ontológicos de la ley eterna en Santo Tomás de Aquino*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1970.

[23] Cf. *S.Th.*, I-II, q. 90, a. 4, ad 1.

[24] *S.Th.*, I-II, q. 91, a. 2.

[25] *In duo præcepta caritatis et in decem legis præcepta. Prologus: Opuscula theologica*, II, n. 1129, Taurinens (1954), p. 245.

[26] Cf. R. García De Haro, *Il rapporto natura-grazia ...*, *op. cit.*, p. 341.

[27] Cf. *S.Th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

[28] Sólo en la *S.Th.*, I-II, q. 68 emplea S. Tomás 12 veces la expresión *instinctus Spiritus Sancti* o bien *instinctus gratiæ*; cf. *S.Th.*, II-II, q. 52, a. 1 ad 3; R. García De Haro, *La vida cristiana*, Pamplona 1992, pp. 459-564.

[29] *S.Th.*, I-II, q. 68, a. 4.

[30] Cf. *S.Th.*, I, q. 1, a. 8 ad 2; *S.Th.*, II-II, q. 24, a. 2 ad 3. Por eso su nuevo dinamismo sobrenatural requiere la cooperación del hombre, bajo la luz del íntimo guía que es el Espíritu Santo. "Se basa en el *dinamismo intrínseco* que instaura la gracia, mediante la caridad y con ella las demás virtudes infusas y los dones, hasta crear como un instinto a lo divino, participación del amor mismo de Cristo hacia el Padre y para los hombres: *el instinctus Spiritus Sancti*": R. García De Haro, *La vida cristiana*, *op. cit.*, p. 460; cf. *Il rapporto natura-grazia ...*, *op. cit.*, pp. 338-349; *In ad Rom*, cap. 8, lec. 3. Para otros textos de S. Tomás, cf. A. Milano, *op. cit.*, pp. 92 ss.

[31] Cf. A. Milano, *op. cit.*, pp. 95 ss.

[32] Cf. *In III Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3 arg. 1. Pero pasividad no implica inactividad ni inercia (cf. A. Royo Marin, "Dones del Espíritu Santo", *Gran Enciclopedia Rialp,* t. IX, Madrid 1971, pp. 197-201; M. Ferrero, *Naturaleza de los dones*, cit., p. 572), ni es quietismo: cf. T. Urdanoz, "Los dones del Espíritu Santo en general", *Suma Teológica*, V, BAC, Madrid 1954,

p. 471; P. Claudio De Jesús Crucificado, "Ultimas precisiones en algunos puntos capitales de una discusión sobre el concepto de mística sobrenatural", *Revista Española de Teología* 10 (1950), p. 559.

[33] Cf. *S.Th.*, I, q. 18, a. 3; q. 27, aa. 1-2.

[34] Cf. *S.Th.*, I-II, q. 9, a. 5, ad 2 ("ex parte interioris instinctus"; *S.Th.*, I-II, q. 68, a. 1, para los dones); *ibid.,* q. 108, a. 1, ad 2 ("interior instinctus gratiæ"); II-II, q. 2, a. 9, ad 3 ("interior instinctus Dei invitantis", para la fe); *ibid.*, q. 93, a. 1 ("instructio de modo colendi Deum ex interiori instinctu"); *ibid.*, q. 122, a. 4 ("interior instinctus Spiritus S. ad inter. cultum"; III, q. 36, a. 5 ("interior inst. Spiritus S. edocet iustos"); *ibid.*, q. 60, a. 5 ("int. inst. ad colendum Deum"); A. Milano, *op. cit.*, p. 96.

[35] Cf. *S.Th.*, I-II, q. 68, aa. 1-2 (5 veces, refiriéndose a los dones); II-II, q. 2, a. 9 (para la fe), etc. (cf. A. Milano, *op. cit.*, p. 96).

[36] Cf. *S.Th.*, I-II, q. 68, aa. 2-5 (sólo en el a. 2 aparece 4 veces); II-II, q. 83, a. 13 ("inst. Spiritus S. ad orandum"); *ibid.*, q. 121, a. 1 (para el don de la piedad); *ibid.*, q. 122, a. 4 ("inst. Spiritus S. ad interiorem cultum"); III, q. 29, a. 1 ("familiaris inst. Spiritus S." refiriéndose a la Virgen María), etc. (cf. A. Milano, *op. cit.*, p. 96). Además, para los comentarios bíblicos, cf. – además de los textos ya citados – *In Io Ev.*, c. 11, lec. 7 [1577]; *In Tit.*, c. 1, lec. 1 [30].

[37] Cf. *S.Th.*, I-II, q. 108, a. 1 (2 veces); III, q. 69, a. 5 ("motus spirituales per gratiæ inst.")

[38] Cf. *S.Th.*, I-II, q. 68, a. 2; II-II, q. 90, a. 2.

[39] Cf., para los textos de S. Tomás, A. Milano, *op. cit.*, p. 97.

[40] Cf. A. Milano, *op. cit.*, p. 97.

[41] Cf. *S.Th.*, I-II, q. 108, a. 1; III, q. 36, a. 5.

[42] Por revelación interna (cf. *Mt* 16, 17) o externa (cf. *Io* 5, 36).

[43] El caso de Dévora, "instinctu Spiritus Sancti consilia dabat": *In ad Tit.*, c. 2, lec. 3.

[44] *S.Th.*, III, q. 69, a. 5.

[45] Cf. *S.Th.*, III, q. 29, a. 1, ad 1.

[46] *S.Th.*, II-II, q. 121, a. 1; y citas recogidas en A. Milano, *op. cit.*, p. 99.

[47] *Contra doctrinam retrahentium*, c. 9.

[48] *S.c.G.*, IV, c. 19.

[49] *S.c.G.*, IV, c. 19, n. 11.

[50] *In Mt Ev.*, c. 26, lec. 1 [2138]. Muchas de estas intuiciones tomasianas están tomadas de S. Agustín, cf. por ejemplo *De cons. evang.*, 2, 79: PL 34, 1154-5; 3, 24: *ibid.*, 34, 1195-1205.

[51] "Secundum Augustinum, divino instinctu in animo eius factum est ut perspiceret, et altius aliquid videret": *In Io Ev.*, c. 20, lec. 2 [2494]. En el texto citado S. Agustín se pregunta: "¿qué significa, pues, que ésta, llorando, vuelve a inclinarse para mirar otra vez al sepulcro? ¿Acaso la violencia de su dolor no le permitía dar crédito a sus ojos ni a los de ellos?", "an potius divino instinctu in animo eius effectum est ut prospiceret?": *In Io Ev.*, 121, 1.

[52] "Et ideo iustis, scilicet Simeoni et Annæ, manifestata est Christi nativitas per interiorem instinctum Spiritus Sancti, secundum illud *Lc* 2, 26: *responsum accepit a Spiritu Sancto non visurum se mortem nisi prius videret Christum Domini*": *S.Th.*, III, q. 36, a. 5 c. "Iusti non indigebant visibili apparitione angelorum, sed eis sufficiebat interior instinctus Spiritus Sancti, propter eorum perfectionem": *ibid.*, ad. 2.

[53] Cf. *S.Th.*, III, q. 25, a. 3 ad 4; *In Io Ev.*, c. 7, lec. 5. "Pontifex, cuius est canonizare sanctos, potest certificari de statu alicuius per inquisitionem vitæ et attestationem miraculorum; et præcipue per instinctum Spiritus Sancti, qui omnia scrutatur, etiam profunda Dei": *Quodlibeta* I-XI, n. 9, q. 8, ad 1.

Señala también S. Tomás algunos "casos límite", que muestran cómo las inspiraciones divinas pueden llegar a estar aparentemente en contradicción con lo razonable y que en realidad ponen de manifiesto la soberanía de Dios. Suele contemplar algún caso, como el ofrecimiento que hace Abraham de su hijo Isaac, al explicar que es pecado atentar contra la vida, excepto por mandato divino: a no ser por una orden de esa clase o por inspiración del Espíritu Santo, como suele decirse de Sansón (cf. *El doble precepto del amor ...*, quinto mandamiento). "Si ergo hominem non licet occidere, nisi auctoritate Dei: ergo nec seipsum, nisi vel auctoritate Dei, vel instinctu Spiritus Sancti, sicut dicitur de Samsone": *De duobus præceptis charitatis*, a. 7. Ciertamente el caso de Sansón y de otros que se dan muerte es enigmático, y pone ahí el instinto del Espíritu Santo, distinguiéndolo del error: "tertius error est quia aliqui crediderunt: non occides alium sed licitum est occidere seipsum, quia invenitur hoc de Samsone et etiam Catone et de quibusdam virginibus quæ iniecerunt in flammam, secundum quod recitat Augustinus. Sed respondit Augustinus quod qui se occidit hominem occidit, quia alium non debet occidere nisi auctoritate Dei, nec seipsum nisi a voluntate Dei vel instinctu Spiritus Sancti, et ita excusat Samsonem" (*Reportationes ineditæ Leoninæ*, n. 1, c. 5, 21). Cita también otro caso, tomándolo de la Glosa: "Unde beatus Marcus non contra præceptum egit sibi digitum amputando, quamvis credibile sit ex instinctu Spiritus Sancti hoc fecisse, sine quo non licet alicui sibi manus iniicere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo episcopatum, si per hoc intendat se obligare ad hoc quod nec per obedientiam superioris prælati accipiat, illicite vovet. Si autem intendit ad hoc se obligare ut, quantum est de se, episcopatum non quærat nec suscipiat, nisi necessitate imminente, licitum est votum, quia vovet se facturum id quod hominem facere decet" (*S.Th.*, II-II, q. 185, a. 2 ad 3). Así, también busca ahí la explicación de las aparentes mentiras que trae la Biblia: "videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Nullum enim peccatum fit instinctu Spiritus Sancti. Sed Jacob, ut in littera dicitur, propter familiare consilium Spiritus Sancti, quod a matre acceperat, dixit se esse primogenitum, cum non esset, *Genes*. 27: *et ita mentitus est*": *In III Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3 arg. 1. "Quidam propter perfectum statum virtutis; et horum facta proponuntur omnibus in exemplum; et de talibus non legitur quod mentiti sint; vel si aliqua dixerunt quæ mendacia videntur, secundum intentionem quam ex instinctu Spiritus Sancti conceperunt, mendacia non sunt": *Quodlibeta,* I-XI, n. 8, q. 6, a. 4 ad 2. Se pone la dificultad de la profecía de Caifás, y distingue entre el instinto de la verdad y el instinto del diablo (cf. *In Io Ev.*, c. 11, lec. 7).

[54] "Sicut enim in vita corporali corpus non movetur nisi per animam per quam vivit, ita in vita spirituali omnis motus noster debet esse a Spiritu Sancto". *Io* 6, 64: *Spiritus est qui vivificat*. *Act* 17, 28: *in ipso vivimus, movemur, et sumus*: *In ad Gal.,* c. 5, lec. 7 [340]. "Dictum est, quod iustificatio legis impletur in nobis, qui scilicet non solum sumus in Christo Iesu, sed etiam *non ambulamus secundum carnem*, *sed secundum spiritum* (*Rom* 8, 4), id est, qui non sequimur concupiscentias carnis, sed instinctum Spiritus Sancti. *Gal* 5, 16: *spiritu ambulate*": *In ad Rom.*, c. 8, lec. 1 [613].

[55] "Spiritus autem Sanctus revelat non solum docendo quid homo debeat loqui, sed etiam suggerendo quid homo debeat facere, ut dicitur *Io* 14. Cum igitur homo instinctu Spiritus Sancti movetur ad religionis ingressum, non est ei differendum, ut humanum requirat consilium; sed statim homo impetum Spiritus Sancti debet sequi": *Contra doctrinam retrahentium*, c. 9. Resistir a la divina inspiración puede ser pecado grave: "sed resistere instinctui Spiritus Sancti est grave peccatum, de quo Stephanus reprehendit iudæos, *Act* 7, 51, dicens: *vos semper Spiritui Sancto resistitis*. Ergo ille qui aliquem iuramento astringit ad non intrandum religionem, graviter peccat": *Quodlibeta,* I-XI, n. 3, q. 5, a. 4 sc.

[56] Cf. *Reportationes ineditæ Leoninæ*, n. 3, c. 12, 3.

[57] Por ejemplo, señala el Aquinate: "ieiunium exultationis ex instinctu Spiritus Sancti procedit, qui est spiritus libertatis. Et ideo hoc ieiunium sub præcepto cadere non debet. Ieiunia ergo quæ præcepto Ecclesiæ instituuntur, sunt magis ieiunia afflictionis, quæ non conveniunt in diebus lætitiæ. Propter quod, non est ieiunium ab ecclesia institutum in toto paschali tempore, nec etiam in diebus dominicis": *S.Th.*, II-II, q. 147, a. 5 ad 3.

[58] Cf. *In II ad Cor.*, c. 13, lec. 1 [520].

[59] Cf. *S.c.G.*, IV, c. 22, n. 5.

[60] Cf. *S.c.G.*, IV, c. 22, n. 4; *In Io Ev.*, c. 14, lec. 4 [1916].

[61] Cf. *In Io Ev.*, c. 14, lec. 4 [1908].

[62] Cf. *In II ad Cor.*, c. 5, lec. 3 [181].

[63] "omnes actus apostolorum et motus fuerunt secundum instinctum Spiritus Sancti. Job c. 37, 11: *nubes spargunt lumen suum*, etc.": *In ad Gal.*, c. 2, lec. 1 [55].

[64] "et hoc faciebat ex instinctu Spiritus Sancti": *In ad Gal.*, c. 2, lec. 3 [79]. Y, un poco más adelante, hace referencia a la permanencia durante un tiempo de ciertos preceptos legales, en la Iglesia: "et ideo instinctu Spiritus Sancti permissum est, ut legalia modico tempore servarentur ea intentione quæ dicta est, ut per hoc ostenderetur legalia tunc bona fuisse" (*In ad Gal.*, c. 2, lec. 3 [86]).

[65] "Caritas facit non solum liberos, sed etiam filios, ut scilicet filii Dei nominemur et simus, ut dicitur 1 *Io* 3": *De duobus præceptis charitatis*.

[66] Cf. *In ad Rom.,* c. 8, lec. 1 [603]; cf. *In ad Rom.,* c. 9, lec. 5 [800]; *In Io Ev.*, c. 7, lec. 5 [1090]; *In II ad Cor.,* c. 5, lec. 3 [181].

[67] *In Ps* 36: Vivès, 18, 454.

[68] *In Ps* 18: Vivès, 18, 331.

[69] Cf. *In Ps* 18: Vivès, 18, 331.

[70] Cf. *In Ps* 18: Vivès, 18, 330; *In Ps* 26: Vivès 18, 379.

[71] Cf. *In Ps* 15: Vivès, 18, 299.

[72] Cf. *In Job* 29, lec. 1: Vivès, 18, 155; *Quest. quodlibeta,* I-XI, n. 2, q. 4, a. 1 ad 3.

[73] Cf. *Io* 7, 38. "Sin embargo, quizá estamos acostumbrados al hecho de que algunas veces los esfuerzos de penetración en la verdad sobrenatural hechos por la Teología no participen de esa profunda energía salvífica" (J. Stanziona De Moraes, *La dimensión moral del conocimiento de fe*, Tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1976, p. I).

[74] *In Io Ev.*, c. 5, lec. 6 [810]. Cf. también M. García Miralles, *El conocimiento por connaturalidad en Teología*, XI Semana Española de Teología, CSIC, Madrid 1952, pp. 363-424.

[75] El hijo de Dios de tal manera es movido por el Espíritu Santo, que también él obra por cuanto que es libre: cf. *S.Th.*, I-II, q. 68, a. 3 ad 2, y cuanto se ha dicho más arriba.

[76] S. Pinckaers, *El Evangelio y la moral*, Eunsa, Barcelona 1992, p. 207.

[77] Cf. *S.c.G.*, IV, 22.

[78] Cf. *S.c.G.*, IV, 22; cf. *In II ad Cor.,* c. 3, lec. 3 [111-113]; *S.Th.*, II-II, q. 183, a. 4.

[79] Cf. *Contra errores græcorum*, 2, c. 25.

[80] Cf. *In ad Rom.*, c. 8, lec. 3.

[81] Cf. *Comp. theol.*, lib. 1, c. 2.

[82] Cf. *In Io Ev.*, c. 8, lec. 2 (Vivès, pp. 84-85).

[83] Cf. *S.c.G.*, IV, c. 23; S. Pinckaers, *El Evangelio y la moral*, cit., p. 207; *De caritate*, q. un., a. 1, ad 13; cf. *Expositio in Symbolum*, art. 12; R. García De Haro, *Il rapporto natura-grazia ...*, *op. cit.*, pp. 337-338, p. 341.

[84] Cf. *In ad Rom.,* c. 7, lec. 3. De aquí también su responsabilidad de llevar a Dios todo lo creado, y con el pecado toda la creación está – dice S. Pablo – como gimiendo en dolores de parto esperando la manifestación de los hijos de Dios: cf. Cayetano, *in I-II*, q. 1, a. 1; *S.c.G.* cc. 1-13; *De Veritate*, q. 5, a. 7; E. Gilson, *S. Thomas d'Aquin*, Paris 1930, pp. 18-2; *Catena aurea in Io.*, c. 4, lec. 4.

[85] Cf. *In ad Rom.,* c. 9, lec. 4 [794]. Ninguna contraposición media entre vocación personal, gracia y ley divina sobrenatural, pues la gracia que nos convierte en hijos de Dios eleva a la vez la acción de nuestras potencias operativas para que alcancemos con nuestros actos, de un modo más perfecto – según el orden sobrenatural – nuestro último fin, que es Dios (cf. *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 4, sol. 3, ad 1).

[86] Cf. *In ad Rom.* c. 8, lec. 4; c. 9, lec. 2; *In III Sent.*, d. 19, q. 1, a. 3; *In IV Sent.*, d. 47, q. 2, a. 3; *S.c.G.*, IV, c. 97, n. 1.

[87] Cf. *In ad Rom.*, c. 9, lec. 5 [800].

ALÉTHEIA E *OMÒIOSIS* INTORNO A CRISTO COME VERITÀ IN SAN TOMMASO D'AQUINO

ANDREA MILANO

At first sight the explicit and extraordinarily extensive and articulated development of the Thomistic *quaestio de veritate* does not appear a matter of theology but of philosophy. According to Saint Thomas Aquinas, 'what it is' or essence and 'how it is' or actuation of truth seem to happen in the way of the philosophers and not of biblical revelation. Above all the question about the truth, as he initially formulates and resolves it, seems to have nothing to do with an idea of christologically determined revelation.

However it remains that, according to Aquinas, it is given also a decisive, structural bond of truth with the person of Jesus of Nazareth, the Word made flesh. On the other hand, together with this strong aknowledgement, it would also be impossibile to maitain that even in the admirable Thomistic solution of *quaestio de veritate* a complete, perfect harmony is reached with the 'christological concentration' characteristic of the New Testament that explodes particularly in the testimony of the Fourth Gospel, according to which Jesus Christ proclaimed: 'I am the truth' (*Egò eimi e alétheia*).

Non è forse riduttivo definire san Tommaso d'Aquino un "cristiano" che si misura con le sfide della propria epoca, prodigiosamente sicuro fin dagli anni giovanili delle scelte intellettuali di fondo con le quali vuole ingaggiare la propria lotta per la verità.[1] *Contemplata aliis tradere:* questa tensione di tutto il suo essere si alimenta di un lavoro insonne, produttivo di un'opera sterminata, dispiegata con un sovrano dominio delle raffinate tecniche della scolastica, sapienzialmente tersa e quasi del tutto priva di tracce d'autobiografia. Sempre mettendo al primo posto la Sacra Scrittura, egli è insieme aperto alle più diverse "fonti", di cui si appropria con sereno vaglio critico, dai Padri della chiesa ai filosofi greci, latini ed arabi.[2]

E, tuttavia, san Tommaso è e resta come soggiogato, in particolare, dal prestigio della "scienza" aristotelica. *An sit*, *quid sit*, *quomodo sit*: la sua indagine risulta metodicamente scandita da questi interrogativi dettati proprio da quel sistema epistemologico. Con impareggiabile maestria

ne mette in opera tutte le risorse, articolandole nelle sfere distinte, ma in lui armoniosamente cooperanti, della filosofia e della teologia. La specifica domanda sulla verità egli perciò l'affronta facendo interreagire ambedue questi punti di vista, quello filosofico e quello teologico, realizzando così una splendida differenziazione e, insieme, una fusione di orizzonti.

1. Omòiosis. *L'*ordo veritatis *tomistico come "adeguazione" all'*ordo rerum

Certo, a prima vista, l'esplicita e straordinariamente ampia e articolata tematizzazione tomistica della *quaestio de veritate* non sembra presentarsi, in generale, come un affare di teologia quanto piuttosto di filosofia. L'indagine sul "che cosa è" (*quid sit*) o l'essenza e il "come è" (*quomodo sit*) o il modo di realizzarsi della verità sembra dipanarsi, per dir così, *aristotelic*e, non *piscatorie*, appunto cioè alla maniera dei filosofi e non della rivelazione biblica, specificamente quella neotestamentaria.[3] Detto con maggior precisione: la domanda sulla verità, come inizialmente l'imposta e poi la risolve san Tommaso, non mostra di avere nulla a che fare con un'idea di rivelazione cristologicamente determinata.

Ma le cose stanno davvero così? Di solito la maggior parte degli studiosi non sospetta neppure o, in ogni caso, non dà l'opportuno, adeguato rilievo al fatto che, invece, secondo l'Angelico, c'è pure una relazione del "che cosa è" e del "come è" con l'inaudito, per la filosofia, "chi è" (*quis sit*) la verità. Quali e quanti commentatori o interpreti hanno, infatti, sinora sottolineato, per non dire percepito, l'ipoteca non solo genericamente teo-logica, ma più precisamente cristo-logica comunque presente, e non a caso, all'interno dello svolgimento della tomistica *quaestio de veritate*? Per san Tommaso si dà pure un legame strutturale, decisivo per l'essenza stessa e per il modo di realizzarsi della verità, con la persona di Gesù di Nazaret, il Verbo fatto carne!

Tuttavia, insieme con questo schietto e fermo riconoscimento, ci si potrebbe anche permettere di sostenere che, nella pur mirabile soluzione tomistica, non si manifesta una compiuta, perfetta, conseguenziale messa a frutto di quella omnicomprensiva "concentrazione cristo-logica" caratteristica, invece, del Nuovo Testamento e che esplode particolarmente nella testimonianza del Quarto evangelo, secondo il quale Gesù Cristo ha proclamato appunto: "Io sono la verità".[4]

Al suo avvio, lo si ribadisce, la tomistica *quaestio de veritate* pare dispiegarsi con movenze spiccatamente filosofiche. La verità viene subito riportata alla sua radice ontologica: solo così, secondo san Tommaso, si fa scienza autentica, il che significa, come si è accennato, scienza in senso aristotelico.[5]

Ens praecedit rationem veritatis: perché si possa parlare di verità bisogna, infatti, presupporre prima di tutto che qualcosa ci sia, e perché qualcosa ci sia è necessario che ci sia l'ente e, dunque, l'essere stesso. "Ente", infatti, significa "ciò che è" (*id quod est*) , e questo "cio che è" è perché un "qualcosa" (*aliquid*) ha l'essere (*esse*). L'ente, precisa san Tommaso, si chiama così in virtù dell'*actus essendi*. Certo l'ente si predica in modi e gradi diversi. C'è l'ente in sé e l'ente in relazione con l'altro da sé. Nondimeno nel concetto universale d'ente si risolvono tutti i concetti di tutto "ciò che è" ed i quali non sono altro che delle sue ulteriori specificazioni e modificazioni.

Dinanzi alla domanda *quid sit veritas* si prospetta perciò immediatamente, da parte di san Tommaso, che *verum est omnino idem quod ens* e perciò *ens et verum convertuntur.*[6] Ciò che l'intelletto concepisce come qualcosa di primordiale e di assolutamente noto non è altro che l'ente. Il *terminus primus et ultimus* della ricerca scientifica aristotelicamente intesa è la *consideratio entis*. Ne deriva che l'*ordo veritatis*, secondo l'Angelico, non può non correlarsi con l'*ordo rerum* e ad esso corrispondere tanto che nella realtà con esso coincide. Prima di tutto, per san Tommaso, la verità ha a che fare con l'onto-logia, non con la teo-logia, in generale, e tanto meno con la cristo-logia, in particolare.

Con il termine "verità", a giudizio di san Tommaso, non si vuole pertanto intendere se non il rapporto dell'ente con l'intelletto, proprio come col termine "bontà" non si vuole esprimere se non il rapporto dell'ente con la volontà. *Semper formaliter loquens*, rigorosamente attento cioè alla proprietà del linguaggio, "verità", sostiene san Tommaso, è il nome di ciò che si specifica dell'ente, ma che con questo stesso termine "ente" non viene propriamente detto. Verità ed ente differiscono solo nel nostro pensiero, non nella realtà. Ma, se le cose stanno così, argomenta san Tommaso, la verità si ha nella misura in cui si stabilisce una "corrispondenza" tra l'intelletto e l'ente. Perciò *formaliter,* cioè parlando cioè con rigore teoretico e corrispondendo al suo concetto più proprio, la verità consiste nella *adaequatio rei et intellectus.*[7]

Impegnato ad inserire il proprio discorso in una rete concettuale la più omnicomprensiva possibile, san Tommaso si preoccupa di puntualizzare sistematicamente la trama di tutti i nessi che si richiamano nella *quaestio de veritate.*[8]

Se la verità si dice rispetto a più cose, egli perciò aggiunge che essa è sia nelle cose sia nell'intelletto, ma non allo stesso modo. La verità è, infatti, nell'intelletto in quanto causata dalle cose: non deriva primaria-

mente dalla potenza conoscitiva dell'anima, bensì dall'essere effettivo delle cose. È l'*ordo rerum* che causa l'*ordo veritatis*, non viceversa. Ma come si produce, a partire dall'ente, il corrispondere e il commisurarsi dell'intelletto a questo stesso ente? La scintilla della verità, ritiene san Tommaso, si accende nell'intelletto attraverso un processo in cui l'anima, di per sé nata per diventare tutte le cose, come dice Aristotele, si dispiega in un *circulus quidam*. Quasi descrivendo una fenomenologia del farsi della verità, san Tommaso spiega che questo dinamismo circolare, caratteristico dell'agire della creatura spirituale com'è l'uomo, scatta dal momento in cui qualcosa viene assimilato dal *cognoscens* che lo interiorizza dentro di sé *ad modum suum*.

Allorquando il *cognitum* viene appreso dal *cognoscens,* che l'assimila e lo porta *ad intra* come verità (o come falsità), inizia però un altro movimento, questa volta tendente *ad extra*: è il movimento dell'*appetitus* o volere, che si protende verso il proprio oggetto cioè il bene da desiderare (o il male da rifiutare). Alla luce di questa circolarità del dinamismo del conoscere e del volere, il vero e il falso, secondo l'Angelico, sono perciò nella mente, mentre il bene e il male sono nelle cose, secondo quanto aveva dichiarato appunto lo stesso Aristotele.[9]

2. *Verità e "concentrazione teo-logica" tomistica*

Per quanto elaborato con l'ausilio delle risorse della filosofia, l'universo di san Tommaso rimane, tuttavia, radicalmente teo-logico: l'*ordo veritatis* così come l'*ordo rerum,* scrutati a proprio modo sia dalla filosofia sia dalla teologia, sono e restano determinati da Dio. In quanto principio e fine delle creature e, insieme, in quanto uno, Dio, secondo l'Angelico, è raggiungibile per via di ragione ed è così che viene indagato anche dalla filosofia. All'interno della filosofia, a giudizio dell' Angelico, e come già per Aristotele, c'è, e non può non esserci anche una teologia di natura appunto filosofica. Heidegger, come più avanti si accennerà, ha parlato a questo proposito di "onto-teo-logia". In ogni caso, nella realtà delle cose, a giudizio di san Tommaso, Dio è pure Colui che per grazia si automanifesta come trino. Ed è in questo nuovo orizzonte dischiuso dalla rivelazione che, secondo san Tommaso, viene a sua volta a dispiegarsi la specifica teologia cristiana.

Nell'universo radicalmente teo-logico di san Tommaso, nel quale l'*ordo veritatis* è e non può che essere corrispondente all'*ordo rerum,* Dio è e resta sempre la *summa et prima veritas*.[10] Ogni verità da Lui procede ed a

Lui tende. Perciò, se la verità si dice in relazione all'intelletto che si commisura alle cose, ma è prima nell'intelletto che nelle cose, per l'Angelico risulta evidente che l'intelletto, nel quale si attua in grado supremo la verità, è e non può non essere che quello di Dio. Ne consegue che *ultima perfectio humani intellectus est veritas divina: aliae autem veritates perficiunt intellectus in ordine ad veritatem divinam.*[11] Si ricorderà che già sant'Agostino, seguendo i "platonici", aveva parlato della "misura ideale" della verità, che si ritrova, e non può non ritrovarsi se non in Dio.[12] San Tommaso d'Aquino da parte sua precisa che, se Dio è il creatore di tutte le cose, che appunto per opera sua dal nulla vengono chiamate all'essere o, in altri termini, se Dio è il principio e il fine dell'*ordo rerum*, la "misura non misurata" dell'*ordo veritatis* non può essere che l'intelletto divino. Paragonato con quello divino, l'intelletto umano dovrà perciò dirsi "misurato" rispetto alle cose della natura, ma pur sempre "misurante" rispetto a quanto invece è prodotto dall'uomo stesso.

Nell'intelletto divino, continua san Tommaso, la verità è propriamente e primariamente, nell'intelletto umano è propriamente, ma secondariamente; nelle cose è invece impropriamente e secondariamente.[13] Se per assurdo venisse a mancare la presenza dell'intelletto umano, continua san Tommaso d'Aquino, l'ordine del mondo non piomberebbe nel caos. Ugualmente si potrebbe parlare di verità, poiché resterebbe pur sempre l'intelletto divino come prima ed ultima garanzia del farsi della verità. Nondimeno, conclude sempre l'Angelico, *si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret.*[14]

Considerata nel suo accadere, la verità si realizza, in ogni caso, *formaliter* nell'attività di un intelletto che giudica, afferma o nega, e definisce così l'essenza delle cose.[15] In questo propriamente *perficitur ratio veri* ossia, diremmo noi, la verità della verità. Nell'uomo, osserva san Tommaso, questa attività si compie però in un moltiplicarsi di atti e in un differenziarsi di tempi. *Magna veritas, multae veritates*. Nell'uomo la verità, per così dire, si rifrange e si moltiplica per la diversità delle cose conosciute e per la diversità dei concetti prodotti, mentre si temporalizza per il suo rapportarsi al presente come al passato e al futuro. D'altra parte l'intelletto umano muta pure passando da una verità all'altra come dalla verità all'errore o viceversa.[16]

Stabilita la pluralità e la storicità del farsi della verità a livello umano san Tommaso, forte di una peculiare ontologia coerente con una propria gnoseologia, contrariamente ad Agostino, dichiara che la verità non accade soltanto nell'intelletto, ma pure, a proprio modo, nei sensi. Il "pessimismo"

platonico viene così superato grazie all'"ottimismo" aristotelico.[17] La "misura ideale" secondo cui si realizza la verità comporta nativamente una gerarchia di gradi. Per san Tommaso, fedele anche in questo ad Aristotele, la conoscenza comincia, infatti, nei sensi e si perfeziona nell'intelletto. I sensi sono a mezza strada tra l'intelletto e la cosa: rispetto alla cosa i sensi in qualche modo sono quasi intelletto, rispetto all'intelletto sono invece quasi una cosa. L'intelletto è certo capace di una riflessione completa su se stesso e così conosce il proprio atto nonché il suo rapportarsi alle cose. I sensi invece compiono una riflessione incompleta, solo incipiente. Anche i sensi però, secondo l'Angelico, valutano il proprio oggetto: giudicano veramente le cose, anche se non ne conoscono la verità. I sensi sanno di sentire, anche se non conoscono la propria natura, né la natura del proprio atto, né la verità dell'ente, né la sua proporzione alla cosa.[18]

Tirando le somme di quanto fin qui visto, ecco allora dove san Tommaso colloca la *pointe* della sua indagine circa l'essenza della verità: precisamente nella *omòiosis* o *adaequatio* vale a dire nella corrispondenza, conformità, commisurazione, accordo tra l'intendere (o il dire) e la cosa che si intende (o si dice). Andrebbe però anche sottolineato con chiarezza e forza che questa *adaequatio intellectus et rei,* in cui, secondo l'Angelico, consiste formalmente la *propria ratio veritatis*, non può e non deve comprendersi nell'orizzonte del pensiero moderno, per esempio nella linea dell'idea trascendentale di Kant, la quale è possibile solo sul fondamento della soggettività dell'essere umano, in quanto cioè sarebbero gli oggetti che si conformano a noi, non viceversa. Ma neppure è del tutto corretto operare un rovesciamento completo di questa lettura e sostenere semplicisticamente che, secondo il pensiero tomistico così come secondo quello del mondo antico e del medioevo in generale, affinché ci sia la verità, sarebbe il soggetto che dovrebbe asservirsi all'*ordo rerum* e così lasciarsi plasmare, e non il contrario. In particolare, per san Tommaso d'Aquino, soggetto e oggetto, invece, tendono insieme, e ciascuno a proprio modo, *naturaliter*, a quella verità che accade proprio quando non v'è reciproca violenza, ma appunto consonanza, corrispondenza, *adaequatio*, *omòiosis*. E questo perché sullo sfondo del pensiero tomistico si pone ed opera la dottrina biblica e cristiana per la quale le cose sono quelle che sono in quanto sono "create" e corrispondono perciò all'"idea" presente dall'eternità nella mente del Dio creatore e, solamente per questo motivo, sono vere e dunque accessibili ad una conoscenza vera da parte dell'uomo. "La *veritas* come *adaequatio rei* (*creandae*) *ad intellectum* (*divinum*) – ha osservato giustamente a questo proposito

Heidegger –, garantisce la *veritas* come *adaequatio intellectus* (*humani) ad rem* (*creatam*)".[19] La verità viene cioè pensata da san Tommaso d'Aquino in un orizzonte illuminato dall'idea di creazione e così si dispiega la coerenza di una visione teo-logica, ma nello stesso tempo e per questo motivo anche cosmologica ed antropologica, oltre che epistemologica. Dio, uomo e mondo concorrono insieme nel tessere, ciascuno per parte sua e a proprio modo, la trama di un *ordo* in cui la luce della verità si accende e risplende quando un intelletto e le cose si incontrano fra loro nell'armonia di una *adaequatio,* sempre però radicata e giustificata in Dio, principio e fine dell'universo.

3. A-létheia. *La verità come dis-velamento*

Il fascino di questa definizione della verità avanzata in modo esemplare da san Tommaso d'Aquino, ma in infinite altre occasioni in seguito rimodulata, è stato così forte e duraturo che ha continuato ad influenzare il pensiero occidentale anche quando, nella modernità, si è cercato di emancipare l'ordine dell'universo dalla sovranità del Dio creatore, mentre la natura è stata trasformata in "oggetto" manipolabile ad opera del "soggetto" umano dominatore. Diffusasi tanto da diventare ovvia, quella definizione la si è pure ritenuta indipendente dai concetti di Dio, di uomo e di mondo una volta tra di loro coordinati, ma in seguito rovinosamente scompaginati. Certo, questa "trinità metafisica" di Dio, uomo e mondo, come la chiama Löwith, per quanto ridotta nella modernità al semplice binomio di uomo e mondo, reca nondimeno la traccia della sua antica origine biblica e cristiana.[20] Era comunque ineluttabile che la verità come "corrispondenza" venisse clamorosamente denunciata nel pensiero contemporaneo proprio mentre si tentavano pure delle soluzioni alternative, delle quali il meno che si possa dire è che hanno reso molto più complesso ed arduo qualsiasi discorso sulla "essenza" della verità.[21] Non dovremmo perciò sorprenderci se un pensatore come Heidegger, dedicato a una interpretazione radicale dell'essere nella "distruzione" della metafisica occidentale, abbia finito per rimettere in questione anche la già greca e quindi "cristiana" e "medievale" figura della verità come *omòiosis* o *adaequatio*.

Che cosa, si è chiesto infatti Heidegger, rende possibile la conformità dell'asserzione e, prima ancora, il commisurarsi della intellezione con le cose? Che cosa bisogna presupporre alla "corrispondenza" tra l'ente e l'intelletto perché l'*adaequatio* possa accadere? Se viene meno la trama dell'idea prestabilita nelle cose dall'ordine della creazione e garantita alla

presa dell'intelletto umano da parte della sapienza dell'intelletto divino, donde mai il soggetto può ricevere la consegna di conformarsi all'oggetto ed accordarsi con esso secondo la norma della corrispondenza? "Ciò è possibile – risponde lo stesso Heidegger – solo se questo prospettare si è già liberamente offerto in un'apertura per ciò che in essa si impone come manifesto, vincolando ogni rappresentare".[22] In altri termini, secondo Heidegger, la definizione della verità come "corrispondenza" rimanda ad una ontologia per la quale l'ente, che di volta in volta è aperto in un comportarsi costantemente "aperto", costituisce il fondamento dell'intrinseca possibilità di ciò che innanzitutto è verità "in sé" e domina e si impone "al di sopra" dell'uomo e "dentro" l'uomo.

Ma, se così stanno le cose, insieme con la verità è la stessa essenza dell'uomo che dovrebbe essere riformulata. Una volta che l'essenza della verità è l'"originario aperto" dell'ente, ne deriva, per Heidegger, che l'essenza dell'uomo in rapporto alla verità non potrebbe cogliersi se non come un "lasciar-essere l'ente", farlo emergere e apparire per ciò che è e per come è, affinché l'adeguazione rappresentativa possa desumere da esso la propria misura. In breve, "l'essenza della verità, compresa come conformità dell'asserzione, è la libertà".[23] Questa "strana" connessione di verità e libertà viene precisata da Heidegger come un permettere all'ente da parte dell'uomo di manifestarsi nell'apertura: l'uomo conquista la verità quando si lascia coinvolgere nel consentire/concedere (*gewaren*) alla salvaguardia (*Wahrnis)* dell'essere (*Sein*) in quanto essere (*Seyn)*. Tutto ciò equivale a sostenere che l'essenza della verità è la dis-velatezza dell'essere. Ma, se questa è l'essenza della verità, allora, conclude Heidegger, a sua volta l'essenza della libertà non può consistere se non nell'"esporsi" alla "disvelatezza dell'ente".[24]

Costretti a ripensare il concetto tradizionale di verità e ad interrogarci sulla condizione di possibilità del suo dispiegarsi come *omòiosis* o corrispondenza, siamo così rimandati al problema del fondamento ontologico della *quaestio de veritate*. Seguendo Heidegger in questo cammino a ritroso, giungiamo così a scoprire che l'essenza della verità troppo a lungo celata consisterebbe nella "dis-velatezza", ciò che appunto avrebbe voluto suggerire l'antica parola greca *a-létheia.* Sempre secondo Heidegger, l'oblio di questa originaria, arcaica figura della verità non sarebbe propriamente colpa del pensiero cristiano, ma risalirebbe già al pensiero greco, in concreto a Platone. È a partire da Platone che "la verità come svelatezza non è più il tratto fondamentale dell'essere stesso, ma, divenuta correttezza per essere stata soggiogata dall'idea, d'ora in poi è il tratto

distintivo della conoscenza dell'ente".[25] Da quando con Platone l'essere venne interpretato come "idea", il pensiero rivolto all'essere dell'ente diviene "metafisica" e la metafisica "teo-logia" o, meglio, "onto-teo-logia". L'"idea", causa originaria di tutte le cose, include il vero come il bene cioè il valore. Al di là di tutte le loro differenze, questa "idea" viene chiamata da Platone e analogamente da Aristotele, *to theion,* il divino. Secondo questa "onto-teo-logia", l'"idea" è la "causa originaria" dell'ente e viene interpretata come Dio. In questo Dio, "l'ente che più di tutti gli altri è", viene trasferito l'essere affinché da lui questo essere possa poi scaturire.[26] Da allora in poi, passando dal pensiero greco a quello cristiano e medievale, a giudizio di Heidegger, ciò che conta non è tanto quali siano le idee e i valori che di volta in volta vengono specificati, ma il fatto stesso che il reale venga interpretato in base a "idee" e il "mondo" valutato in base a "valori". Quel mutamento dell'essenza della verità che si avvia da Platone in poi rappresenterebbe, sempre secondo Heidegger, l'evento fondamentale della storia universale, un processo che, attraversando i secoli, giunge alla sua fase estrema nell'epoca moderna. Si tratta di una realtà consolidata da tempo e perciò non ancora scalfita, che domina ogni cosa. Se tuttavia nella modernità risulta sconvolta l'armonia prima greca e poi cristiana e medievale di Dio, uomo e mondo, questo significa che con essa è stata pure distrutta la "norma suprema", la "misura ideale" secondo cui la verità si fa nell'accordo con l'essere delle cose e insieme in virtù di una fondamentale garanzia divina. Oramai, secondo Heidegger, l'uomo dovrebbe prendere atto che è rimasto solo con se stesso e non può trovare salvezza se non nel farsi attento alla stessa voce dell'essere.

Ma quali suoni articolati ed intelligibili potrà mai emettere quest'essere heideggerianamente inteso? A quale degli eletti, tra i vati ed i profeti capaci di questo ascolto, potremmo mai affidare il nostro destino? Una irrisolta, perversa ambiguità grava sull'indicazione heideggeriana dell'essenza della verità. Nell'essere, a cui la verità dovrebbe dischiuderci, potrebbe celarsi tutto il bene, ma pure tutto il male del mondo. L'ontologia che ci si fa incontro sui sentieri tracciati da Heidegger resta incapace di etica o, meglio, può rivestirsi dei panni di tutte le morali.

Ma, una volta che ci si sottragga allo stregamento delle formule heideggeriane e le si sottoponga ad un freddo vaglio critico, ci si rende conto che l'ambizione di superare il concetto tradizionale di verità, fra l'altro, ignora o finge di ignorare un precedente esplicito del testo di san Tommaso d'Aquino. Heidegger dichiara perentoriamente che nella visione tomistica "la verità non è più *a-létheia,* ma *omòiosis* (*adaequatio*)".[27]

In realtà, come si è visto, per san Tommaso, *entitas rei praecedit rationem veritatis*. Questo significa che, se *formaliter* cioè nella sua essenza, la verità si realizza come *rectitudo sola mente perceptibilis,*[28] non di meno ad essa è presupposta come condizione della sua possibilità ed insieme come suo fondamento l'*id quod est,* vale a dire l'*ens*, che è tale perché partecipa l'*esse.* Ciò in cui si fonda la verità, secondo san Tommaso, era già stato a suo tempo intuito pure da sant'Agostino, il quale aveva appunto dichiarato: *verum est id quod est,*[29] nonché dallo stesso Avicenna, il quale sosteneva: *Veritas cuiuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei.*[30] San Tommaso cita a questo proposito anche un altro testo comune, a suo giudizio, nelle scuole: *Verum est indivisio esse, et eius quod est.*[31] Lo si vede: un'intera tradizione di pensiero, come correttamente ricorda e precisa sempre l'Angelico, rimanda anche a quanto dell'essere è celato e coperto, affinché venga fatto emergere e illuminato nell'accadere della verità. Contrariamente a quanto vorrebbe lasciar intendere Heidegger, per san Tommaso in modo esplicito la verità è pertanto possibile come *omòiosis* o *adaequatio* solo perché essa è, nel suo primordiale fondamento, *a-létheia,* dis-velatezza, non-nascondimento dell'ente e dell'essere per cui l'ente appunto è.

Per san Tommaso, inoltre, si può parlare di verità anche a proposito dell'effetto che deriva dal manifestarsi di ciò che è e, dunque, a proposito del conoscere, in quanto il conoscere è un dischiudersi ed accogliere l'essere, anche se tutto ciò vale nel conoscere soltanto in maniera derivata e conseguenziale: *Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus.*[32] La verità propriamente, formalmente detta, cioè il rapportarsi dell'intelletto e dell'ente, *in quo invenitur perfecta ratio veritatis*, accade, dunque, secondo san Tommaso, sul presupposto di ciò che la precede, l'essere, e ciò che la segue, per così dire l'ostendersi dell'ente. Riprendendo un testo di sant'Ilario di Poitiers, l'Angelico dichiara che il vero è espressivo (*declarativum*) o rivelativo (*manifestativum*) dell'essere.[33]

Con un linguaggio questa volta heideggeriano si potrebbe sostenere che, per san Tommaso d'Aquino, la verità viene a comportare una sua fondazione ontologica in un originario aperto, l'essere, che, non nascondendosi, può rivelarsi all'uomo, vale a dire a quell'esser-ci (*Da-sein*) nel cui essere ne va dell'essere stesso (*Sein)*: ed è così che la verità accade e si manifesta all'uomo e nell'uomo. Un'ultima considerazione sempre a questo proposito: il tentativo heideggeriano di arretrare alla "dis-velatezza" dell'ente da lasciar-essere, e questo affiché possa esserci la verità come *a-*

létheia, accantona, ma non abolisce, evita, ma lascia intatta la pur persistente problematica della verità come *adaequatio.*

4. *Concentrazione teo-logica e de-centramento cristo-logico. San Tommaso d'Aquino interprete dell'Evangelo giovanneo*

Da quanto si è potuto fin qui intravedere già comincia a profilarsi che il limite della pur luminosa soluzione tomistica della *quaestio de veritate* non è per niente quello insinuato da Heidegger, vale a dire il suo con-centrarsi sulla corrispondenza dell'intelletto all'ente. L'*ordo veritatis* tomistico è e resta teo-centrico proprio così com'è il suo *ordo rerum*. Considerata in una prospettiva di teo-logia cristiana, il punto debole della proposta di san Tommaso, come qui si ipotizza, consiste invece nel suo de-centrarsi rispetto a Cristo. Per san Tommaso la domanda sulla verità ha per soluzione, in modo diretto e immediato, un "che cosa" e un "come" è la verità e, dunque, solo in modo mediato e indiretto un "chi" è la verità e pertanto Gesù Cristo. L'*ordo veritatis* tomistico, come già a suo modo quello agostiniano, è e resta teo-logicamente, non cristo-logicamente determinato.

Omnis veritas a Deo.[34] Posta la sua essenza nella *adaequatio*, san Tommaso non percepisce l'effettivo irradiarsi della luce della verità se non a partire dall'alto e, dunque, prima dal Dio-in-sé. Solo in un secondo momento egli vede rifluire questa luce verso il basso e, dunque, nell'opera delle mani divine, la creazione. Ancora successivamente, nel mettersi a fuoco di una ulteriore prospettiva, ecco infine irradiarsi la luce della verità, e ciò in quella *oikonomìa salutis* nella quale Dio come Dio-per-noi si automanifesta e autodona nell'evento Cristo. L'*adaequatio* perfetta e pertanto la perfetta verità si ha prima e fondativamente nell'eternità di Dio. "In" Cristo la verità si dispiega sì nel mondo e nella storia, ma sempre a partire dalla sfera del divino e dell'eterno.

Certo, e lo si è visto con chiarezza, nella prospettiva tomistica la verità viene colta pure dall'intelletto umano (oltre che da quello angelico). Ma tutto questo, e cioè la verità nell'uomo, avviene sempre per partecipazione da Dio. Nel suo attuale stato di creatura decaduta, ma anche salvata dal peccato, l'uomo coglie la verità in virtù dell'aiuto concorde che riceve dal *lumen rationis* e dal *lumen fidei*: la grazia nell'uomo non umilia o distrugge, ma sana e perfeziona la natura.

L'essenza e la modalità dell'accadere della verità vengono in tal modo coerentemente celebrate da san Tommaso in un loro diffondersi armonioso nella struttura gerarchicamente organizzata di un universo prima

di tutto creato, ma poi anche "in" Cristo redento e destinato alla trasfigurazione finale. La teo-logicità di questo universo tomistico non si esaurisce, dunque, nel suo riferirsi ad un generico principio divino, ma viene attentamente strutturata alla luce dei misteri principali della fede cristiana e, pertanto, in connessione con il Dio uno e trino e, conseguenzialmente, ancora col Cristo, il Verbo eterno fatto carne.

La verità, aveva stabilito san Tommaso, si attua impropriamente e secondariamente nelle cose, propriamente e secondariamente nell'intelletto umano, ma propriamente e primariamente nell'intelletto divino. Ora, se si considera la verità in riferimento a Dio in quanto uno, poiché l'intelletto divino è Dio stesso nella propria essenza, e questa essenza è una, ne deriva, secondo l'Angelico, che la verità è appunto Dio nell'unità della propria essenza. Se si considera invece Dio in quanto trino e, dunque, la Trinità delle persone, per un altro verso, la verità si deve invece appropriare al Verbo, cioè alla persona del Figlio eterno.[35] In Dio, infatti, il Figlio è il Verbo che procede dal Dio Padre *ad modum intellectus*.[36] Nel *Deus Trinitas* il Figlio è il Verbo *expressivum totius quod est*, in cui cioè si autodona e profluisce tutto l'essere del Padre, ma dal quale, e proprio per questo, procedono e si originano pure tutte le creature. Ed è sul fondamento ed a partire dall'eternità che, secondo san Tommaso, una volta che si incarna, il Verbo fatto uomo porta e dona nel mondo e nella storia la verità a tutti gli uomini.

Quando legge l'Evangelo giovanneo, san Tommaso si sforza perciò di comporre coerentemente il patrimonio definito, da una parte, dal dogma trinitario dell'unico Dio in tre persone e, dall'altra, dal dogma cristologico dell'unica persona in due nature, elaborando insieme la sua riflessione senza trascurare il contributo patristico, specialmente quello agostiniano, e combinando il tutto secondo l'*ordo* dispiegato dalla verità come corrispondenza, a partire però dalla sua "misura ideale" stabilita dall'alto, dall'eternità divina.

Commentando il Quarto evangelo, san Tommaso pensa perciò di rinvenirvi la testimonianza della verità increata e insieme quella della verità creatrice e redentrice. Quando il Cristo giovanneo dice di sé "Io sono la via, la verità e la vita", ecco che, a giudizio di san Tommaso, parla la *persona* divina increata. L'"Io", che vi si autopresenta, come già aveva ritenuto Agostino, è quello stesso del Figlio e del Verbo eterno. In forza dell'incarnazione questo Figlio e Verbo eterno, sempre restando Dio, è però diventato uomo: come dice il dogma calcedonese, la "persona" divina del Verbo, incarnandosi, ha congiunto a sé ed alla propria "natura divina" anche la "natura umana".

Ora, secondo san Tommaso, ed ancora nella scia di Agostino, l'"Io" del Cristo giovanneo si proclamerebbe "verità" e "vita" in quanto Dio, ma si definirebbe "via" solamente in quanto uomo: l'essere "verità" e "vita" apparterrebbero alla sua "natura divina", l'essere "via" invece semplicemente alla sua "natura umana".[37] Certo Cristo è e resta sempre l'*ipsa veritas* e l'*ipsa vita*, ma ciò perché e solo perché egli è *unus de Trinitate*. Nello stesso tempo però, attuandosi in lui pure l'unione "ipostatica" o personale della natura divina con la natura umana, ecco che Gesù Cristo, il Verbo incarnato, può anche dire d'essere lui, insieme, "via, verità, vita". Tuttavia, se non bisogna neppure confondere la divinità e l'umanità, secondo san Tommaso, che anche in questo segue Agostino, si deve pure distinguere in Gesù Cristo il suo essere "verità" e "vita" in quanto Dio dal suo essere "via" in quanto uomo.

L'accostamento giovanneo del Verbo con la verità appare a san Tommaso particolarmente conveniente. Mettendo in opera la dialettica dell'analogia, l'Angelico spiega che non solo in Dio, ma anche nell'uomo la verità ha a che fare con il *verbum*, sebbene a proprio modo, in Dio come nell'uomo, il verbo non è altro che la concezione dell'intelletto. Ora in Dio il Verbo è sì come persona altro dal Padre, ma rispetto alla divinità così come alla verità il Verbo è sempre Dio stesso e la sua essenza. Di conseguenza in Dio la verità come adeguazione tra l'intelletto e la cosa è sempre Dio stesso e la sua essenza: Dio è la verità.

In noi uomini, invece, il verbo è vero, non è però la stessa verità, poiché in noi il verbo è vero in quanto si commisura alla cosa concepita. Quella "misura ideale", in cui, come Agostino diceva, consiste la verità e che si ritrova nel Dio eterno e trascendente, viene ora con maggior rigore messa a fuoco da san Tommaso proprio affermando che questa stessa "misura ideale" è precisamente il Verbo eterno di Dio in quanto vero da se stesso, non misurato, ma a sua volta misura delle cose, che risultano appunto vere perché partecipano e si commisurano a lui che è la stessa verità.[38] *Ambula per hominem et pervenies ad Deum*: riprendendo il gioco dell'esegesi agostiniana della via e della meta, san Tommaso insiste nel precisare che, per la sua struttura ontologica, Cristo, il Verbo divino fatto carne, è insieme la via per la quale si va, colui che va e la meta dove si va. Questo, tuttavia, equivale a ribadire che, a giudizio di san Tommaso, Cristo in quanto uomo non può essere meta, bensì unicamente via. La meta, infatti, non può essere se non Dio e solo Dio, il principio e il fine dell'*ordo* dell'essere e, dunque, della verità.

Nel dispiegare il suo pensiero san Tommaso non mostra alcun'ombra di incoerenza. Anche quando compone la *Summa Theologiae* egli ne organizza

il piano teo-centricamente: tutto vi espone a partire da Dio e in riferimento a Dio. Ne consegue, come è stato detto, che "Cristo, nella sua economia e natura rivelatrice viene come scavalcato".[39] Cristo entra certo in questo piano, ma vi entra secondo quel dinamismo definito dalla circolarità dell'*exitus-reditus* e solo in quanto *secundum quod homo, via nobis tendendi in Deum.*[40] Cristo è via in quanto possiede una natura umana ed è meta solamente in quanto è persona divina. San Tommaso spinge la sua conseguenzialità sino a sostenere che Cristo è via non solo per noi, ma perfino per se stesso, cioè per la sua umanità. La stessa umanità di Cristo ha bisogno, infatti, di giungere alla verità ed alla vita: *Sic ergo Christus, qui nobis est via, etiam sibi ipsi, idest carni, factus est via, ut ad veritatem et vitam iret*. Si può così dire di Cristo: *ipse per seispum ad seipsum vadit.*[41] Modulando il detto dogmatico, che cioè incarnandosi il Verbo *quod non erat assumpsit, quod erat permansit*, san Tommaso si premura di aggiungere, sempre a proposito del testo giovanneo, che il Verbo, *non relinquens quo venerat*, rimane *ubi erat*. È un pò, egli aggiunge, come se si dicesse: mentre parlo a qualcuno, la mia mente esce quasi da me, ma non mi lascia; quando taccio, in un certo senso torno a me stesso; mentre parlo a qualcuno, rimango con lui. *Sic ergo Christus, qui nobis est via* – conclude san Tommaso –, e*tiam sibi ipsi, idest carni, factus est via, ut ad veritatem et vitam iret.*[42]

5. Logos sarx. *Gesù Cristo come l'evento personale dell'*a-létheia *nel mondo e nella storia*

La strumentazione esegetica in suo possesso così come il suo armamentario concettuale permettono a san Tommaso di scrutare con indubbia genialità la testimonianza giovannea sulla verità identificata con Gesù Cristo. Teologo, filosofo ed anche con pari maestria esegeta del Quarto evangelo, san Tommaso sa bene che Gesù Cristo è la *manifestatio veritatis*, anzi è l'*ipsa veritas*. Meglio di quanto sant'Agostino sia riuscito ad intuire e dire, egli comprende e dice che Cristo non solo proclama, ma è la verità: non solo è il Verbo, ma è pure la stessa *persona veritatis*.

E, tuttavia, anche per san Tommaso, proprio come per sant'Agostino, l'eterno resta sempre la prima e l'ultima verità. Distinguendo, com'è giusto fare, il divino dall'umano, si deve sostenere, a giudizio dell'Angelico, che Gesù Cristo è verità nel mondo e nel tempo perché, e solo perché egli come Verbo di Dio è verità nell'eternità. A questo punto, con un linguaggio rahneriano, si potrebbe anche dire che, secondo san Tommaso, Gesù Cristo in tanto è verità per-noi "economica" in quanto è verità in-sé "immanente".

In tal modo san Tommaso realizza pur sempre una mirabile "concentrazione teo-logica" della *quaestio de veritate*. Ma non è forse altrettanto vero che il Nuovo Testamento compie invece una "concentrazione cristologica" della verità? In modo esplicito, secondo l'evangelo di Giovanni, non il *Logos* in quanto eterno, ma proprio in quanto divenuto *sarx,* nello stesso tempo, diventa per-noi *a-létheia* vale a dire dis-velatezza, non-nascondimento, manifestazione e pertanto verità.[43] In questa luce, parafrasando un testo tomistico sopra citato, si potrebbe anche sostenere che, secondo Giovanni, precisamente perché *caro factum*, il *Verbum praecedit rationem veritatis*.

Non, dunque, in primo luogo, adeguandosi all'ente, bensì corrispondendo invece a Cristo, ed a lui come evento personale ed insieme mondano e storico dello stesso *Logos* eterno, secondo il Quarto evangelo, si attua ed accade la verità come *a-létheia* e, dunque, come dis-velamento, rivelazione nel mondo e nel tempo. Nell'orizzonte delineato da questa rivelazione, e dalla fede che viene ad adeguarvisi, per comprendere "che cosa è" (*quid est)* e "come è" (*quomodo est*) la verità, bisognerebbe perciò chiederesi, prima di tutto, "chi è" (*quis est*) la verità e, pertanto, bisognerebbe, conseguenzialmente, rispondere che la verità è Cristo: è, infatti, in lui che si realizza la *formalis ratio veritatis* e cioè la verità della verità. Nell'affrontare la *quaestio de veritate* si richiederebbe, allora, primariamente, non una qualsiasi onto-logia e neanche una teo-onto-logia, bensì una cristo-logia (che, come dovrebbe essere ovvio, includa dentro di sé anche una peculiare, coerente onto-logia o, meglio, teo-onto-logia).

Ma, se le cose stanno davvero così, potremmo anche chiederci se e, nel caso, dove san Tommaso d'Aquino abbia realmente affermato che tutto ciò viene anche a significare che la carne e, dunque, la stessa umanità di Cristo, i suoi gesti insieme con le sue parole, del tutto inseparabili dalla sua persona, e perciò l'intera sua vicenda terrena fino alla morte ed alla morte di croce, sono non soltanto organo di grazia, ma pure *a-létheia,* cioè dis-velamento e perciò stesso anche verità.

A quanto pare, invece, il concetto tomistico di verità non giunge a combaciare perfettamente con il concetto di verità cristologicamente configurato così come viene attestato dall'Evangelo giovanneo. La *quaestio de veritate*, lo si è visto, l'Angelico l'affronta interconnettendo il punto di vista teologico con quello filosofico: in tal modo, proprio mentre realizza una splendida "fusione di orizzonti", egli elabora una soluzione che pone la verità nella *omòiosis* e, dunque, nella *adaequatio* fra l'intelletto e l'ente. Tutto ciò viene a significare che in modo immediato e diretto san

Tommaso approda ad un "che cosa" e ad un "come" è la verità, ma solo in modo mediato e indiretto a un "chi" è la verità e, pertanto, a Gesù Cristo come *a-létheia* e, perciò, a lui come dis-velamento, non-nascondimento e cioè rivelazione della verità della verità. D'altra parte, l'idea tomistica di rivelazione è e resta difatti troppo costretta nella dimensione conoscitiva per riuscire ad adeguarsi in modo compiuto e senza residui alla radicale ed omnicomprensiva intelligenza che invece hanno della rivelazione, in generale, la Scrittura e, in particolare, il Nuovo Testamento e in esso soprattutto Giovanni.[44]

Come ci ricorda la *Dei Verbum* (n. 5), per rivelazione si dovrebbe, infatti, intendere un esplicarsi non soltanto di parole, ma anche di eventi strettamente congiunti con queste parole, che non soltanto danno a conoscere la verità, ma insieme attuano pure la salvezza.[45] Questo reciproco esigersi e richiamarsi di parole operanti e di eventi significanti raggiunge il suo vertice insuperabile in quel compenetrarsi senza confusione e senza separazione del *Logos* con la *sarx* e, dunque, nella incarnazione e tutto questo supremamente nella passione, morte e resurrezione di Gesù di Nazaret.

Stando così le cose, non si intravede perciò in san Tommaso una imperfetta, congiunzione, se non proprio una divaricazione, tra salvezza e verità? Certo, si è anche sostenuto che l'Angelico, in generale, "insiste sul carattere e la risultanza epifanica dei misteri di Cristo", rivelatori di Dio, del Padre, del Figlio o dello Spirito Santo, "ma – sempre sotto il profilo della sistemazione – sembra che la realtà trinitaria sia come estranea al mistero di Cristo o non abbastanza intrinsecamente a lui collegata".[46] Più precisamente, paragonando fra loro i diversi testi tomistici, meglio, per esempio, della *Summa Theologiae* o della *Summa contra Gentiles,* sono il prologo al Commento del *De Trinitate* di Boezio o, nell'insieme del suo svolgimento, il Commento alla *Sententiae* di Pietro Lombardo che corrisponderebbero alla "condizione cristica della teologia" o, come ameremmo dire noi, alla strutturale esigenza di "concentrazione cristologica" della teologia cristiana. Anche questi ultimi testi tomistici, però, "non sono esenti da criticabilità": in essi, infatti, "sembra ancora non risalti perfettamente non tanto la funzione storicamente 'epifanica' – o economica – dei misteri di Cristo, ma, in particolare la 'relazione di struttura' tra Cristo e la Trinità, per cui è in lui, nella sua storia, leggibile e sistemabile il mistero teo-logico".[47]

In realtà, anche l'aspetto "epifanico" dei *mysteria vitae Christi* colto da san Tommaso non può non essere discusso. Mentre sostiene che questi misteri hanno la funzione di esprimere la *divina instructio secundum modum humanum*, nondimeno, spiegando il senso di questa *instructio*

con il rimando alle *auctoritates* dell'evangelo giovanneo (1, 18 e 18, 37), l'Angelico dichiara che *propter quod videmus post Christi incarnationem evidentius et certius homines in divina cognitione esse instructos.*[48] Il che, in altri termini, significa che siamo e restiamo all'interno di una comprensione pur sempre "intellettualizzata" della rivelazione.

In concreto, l'incarnazione, per san Tommaso, equivale all'assunzione della natura umana ad opera del Verbo eterno, ma non è essa stessa, interamente, anche rivelazione proprio come è salvezza, in un insieme di gesti e di parole tra loro intrinsecamente connessi e dispiegati in una storia che giunge sino al culmine della morte e della morte di croce. Ma quando e dove san Tommaso ci ha spiegato che l'evento pasquale è anche l'*a-letheia*, il dis-velamento e perciò la stessa manifestazione suprema, quella più propria e adeguata della identità del Dio trinitario autodonatosi a noi "in" Cristo? L'Angelico, d'accordo, non conosceva la *koinè* e cioè la lingua neotestamentaria. Com'è ovvio, non ha potuto giovarsi di tutto travaglio storico-critico prodottosi dopo il medioevo nella modernità. Non è però azzardato ipotizzare che, nonostante il suo occhio acuto e devoto, nella specifica *quaestio de veritate* egli si sia anche lasciato orientare ed anzi condizionare da una precomprensione a forte caratterizzazione filosofica tanto che non gli è stato permesso di liberare e così lasciar essere e risplendere in tutto il suo fulgore la potenza e la sapienza della croce di Cristo.

[1] Per una introduzione a san Tommaso, oltre al "classico" M.-D. Chenu, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal – Paris [2]1974, cf., fra gli altri, J.A. Weisheipl, *San Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere* (1974, 1983), Milano 1987; A. Patfoort, *San Tommaso d'Aquino. Introduzione a una teologia,* Genova 1988; J.-P. Torrell, *San Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato 1994; O.H. Pesch, *San Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Brescia 1994; C. Fabro, *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Pref. di G.M.M. Cottier, Milano [2]1997; S. Vanni Rovighi, *Introduzione a San Tommaso d'Aquino*, Bari 2002[10].

[2] Cf. C. Pera, *Le fonti del pensiero di San Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica,* Presentazione di M.-D. Chenu e aggiornamento bibl. di C. Vansteenkiste, a cura dell'Istituto di Filosofia San Tommaso d'Aquino di Chieri (Torino), Torino 1979.

[3] Sul significato della contrapposizione *aristotelice – piscatorie* cf. A. Grillmeier, "'Aristotelice' – 'Piscatorie'. Zur Bedeutung der 'Formel' in den seit Chalkedon getrennten Kirche", in Id., *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien [2]1978, pp. 283-300; id., *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I/II. *Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451*), ed. it. a cura di E. Norelli e S. Olivieri, Brescia 1982, pp. 969-972.

[4] Per collocare il discorso qui suggerito in un quadro più ampio ed approfondito ci si permette di rimandare ad A. Milano, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Bologna 1999, da cui si riprende anche buona parte dell'indagine proposta.

[5] I maggiori testi tomistici sulla verità sono: *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3; d. 19, q. 5, a. 1 (1252 ca.); *De veritate*, q. l, aa. l-7 (1256-1257); *Summa Theologiae*, I, q. 16, aa. 1-8 (1267 ca.); *Super evangelium S. Ioannis lectura* (1269-1272) (la numerazione che si darà rimanda alla numerazione presente nella edizione Marietti). Tra alcune recenti edizioni, in particolare, della *Quaestio de veritate*, cf. San Tommaso, *La verità* (Quaestio I De veritate), Trad., introd., commento di M. Mamiani, Padova 1970; Thomas von Aquin, *Von der Wahrheit* (Quaestio I), Ausgewält, übersetzt und hrsg. Von A. Zimmermann, Lateinisch-deutsch, Hamburg 1986; San Tommaso d'Aquino, *Le questioni disputate, I, La verità* (Questioni 1-9), Bologna 1992. Per il pensiero di san Tommaso sulla verità, fra gli altri, cf. J. García López, *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, Pamplona 1976; G. Pöltner, "Veritas est adaequatio intellectus et rei". "Der Gesprächsbeitrag des Thomas von Aquin zum Problem der Übereinstimung", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983) pp. 563-576; R.B. Schmitz, *Sein-Warheit-Wort. Thomas von Aquin un die Lehre von der Wahrheit der Dinge*, München 1984; G. Schulz, Veritas est adaequatio intellectus et rei. *Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegrif*, Leiden-New York-Köln 1993; A. Contat, *La relation de verité selon saint Thomas*, Roma 1996.

[6] *De ver.,* q. 1, a. 1; a. 2 , ad 1; q. 21, a. 1; *S.Th*., I, q. 16, a. 3.

[7] *De ver.,* q. 1, a. 1; cf. *S.Th.,* I, q. 16, a. 1. A proposito di questa definizione l'Angelico rimanda a Isaac Israeli, un filosofo ebreo vissuto nel X secolo (tra l'850 e il 955 circa), autore, fra l'altro, di un *Libro delle definizioni,* che fu tradotto da Gerardo da Cremona (+ 1187) e così ebbe vasta circolazione in occidente. Cf. C. Sirat, *La filosofia ebraica medievale secondo i testi editi e inediti* (1985), ed. it. a cura di B. Chiesa, Brescia 1990, pp. 85-93, 549-550 (bibl.). Più in generale per le fonti della dottrina scolastica della verità come *adaequatio* cf. anche Z. Kaluza, *Veritas,* in *Encyclopédie Philosophique Universelle*. II, *Les Notions*, pp. 2715-2717; A. Maierù, *Verità*, in *Enciclopedia Dantesca*, IV, 1984^2, pp. 960-965.

[8] Per il concetto tomistico di *ordo* sia consentito rimandare ad A. Milano, *L'istinto nella visione del mondo di San Tommaso d'Aquino*, Roma 1966. Per una più aggiornata informazione relativa al medio evo in generale cf. J.A. Wayne Hellmann, *Ordo. Untersuchung eines Grundgedankens in der Theologie Bonaventuras,* München 1974.

[9] *De ver.,* q. 1, a. 1.

[10] *S.Th*., I, q. 16, a. 5.

[11] *S.Th*., II-II, q. 180, a. 7, ad 4.

[12] Cf. A. Milano, *Quale verità,* cit., pp. 102-109.

[13] *De ver.,* q. 1, a. 4. Cf. G. Schulz, *Veritas est adaequatio intellectus et rei,* cit., pp. 40-55.

[14] *De ver*., q. 1, a. 2.

[15] *De ver.,* q. 1, aa. 3, 9; *S.Th*., I, I, q. 16, a. 2.

[16] *De ver.,* q. 1, a. 6.

[17] Sulla incolmabile differenza della gnoseologia tomistica rispetto a quella agostiniana ha molto insistito a suo tempo É. Gilson, per esempio, in "Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin", *A.H.D.M.A.* 1 (1926-1927) pp. 5-127; Idem, *Introduzione allo studio di sant'Agostino* (1928, 1941, 1969), tr. it., Casale Monferrato 1983.

[18] *De ver*., q. 1, a. 9.

[19] M. Heidegger, "Dell'essenza della verità", *Segnavia,* a c. di F.-W. Von Herrmann, ed. it. a c. di F. Volpi, Milano 1987, p. 137. Riecheggia questa convinzione pure H.G.

Gadamer, "La natura dell'oggetto e il linguaggio", *Ermeneutica e metodica universale* (1971), Torino 1973, p. 99.

[20] K. Löwith, *Dio uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche,* Napoli 1966, p. 7.

[21] Per una sintetica messa a fuoco della discussione sul problema della verità nel XX secolo cf. C. Zaltieri, *Il secolo della conoscenza. Metafisica, linguaggio, verità, soggetto, metodo: cinque parole-chiave della filosofia del Novecento*, Milano 2001, pp. 99 ss.

[22] *Ibid.*, p. 141. Intorno al pensiero di Heidegger sulla verità cf. anche G. Bertuzzi, *La verità in Martin Heidegger. Dagli scritti giovanili*, Bologna 1991.

[23] *Ibid.*, p. 142.

[24] *Ibid.,* p. 144.

[25] M. Heidegger, "La dottrina platonica della verità", *Segnavia*, cit., p. 189.

[26] *Ibid.,* p. 190 Cf. dello stesso M. Heidegger, "Introduzione a: 'Che cos'è metafisica?'", *Segnavia,* cit., pp. 330-331.

[27] *Ibid.,* p 190.

[28] *S.Th.*, I, q. 16, a. 1: qui si rimanda per questa *auctoritas* ad Anselmo d'Aosta, *De ver.*, II: PL 158, 480 (= *Opera omnia*, ed. F.S. Schmitt, I, p. 178).

[29] *De ver.*, q. 1, a. 1; *S.Th.,* I, q. 16, a. 1. Cf. Agostino, *Sol.*, 2, 5, 8: PL 32, 889; id., *De vera rel.*, 36: PL 34, 151. Nella scia di Agostino anche Anselmo, nella stessa pagina citata nella nota precedente, dice che "verità" significa *esse quod est*.

[30] Avicenna, *Met.*, VIII, 6. Può risultare di qualche interesse notare che, mentre il testo latino letto da san Tommaso parla di *veritas,* una recente traduzione di Avicenna, *Metafisica. La scienza delle cose divine*, trad., intr. etc. di O. Lizzini, pref., revisione del testo latino e cura editoriale di P. Porro, Milano 2002, p. 809 (= *Il pensiero occidentale*, Bompiani), preferisce rendere l'originale arabo con "realtà"(cf. pure la nota 16 di p. 1054). Più in generale per i rapporti di san Tommaso con Avicenna si veda inoltre la bibl. fornita qui a p. XXXII, nota 42.

[31] *De ver.*, q. 1, a. 1.

[32] *Ibid.*

[33] *De ver.,* q. 1, a. 1; *S.Th.,* I, q. 16, a. 1. Cf. Ilario, *De Trinitate*, V: PL 158, 480.

[34] *De ver.,* q. 1, a. 8.

[35] *De ver.,* q. l, a. 7.

[36] *S.Th.*, I, q. 27, a. 2.

[37] *Super ev. Io.,* XIV, 5-6, 12 (ed. Marietti, n. 1868).

[38] *Ibid.* (ed. Marietti, n. 1869).

[39] I. Biffi, *I misteri di Cristo in San Tommaso d'Aquino,* I/1, *La costruzione della teologia,* pref. di M.-D. Chenu, p. 374.

[40] *S. Th.,* I, q. 2, prooem.

[41] *Super ev. Io.,* XIV, 6-7, 1.2 (ed. Marietti, n. 1872).

[42] *Ibid.*

[43] Per un approfondimento di questa affermazione cf. A. Milano, *Quale verità,* cit., pp. 138-161.

[44] L'Angelico tratta della rivelazione in modo particolare, anche se non esclusivo, a proposito della *quaestio de prophetia* in *S.Th.*, II-II, qq. 171-174. Per la rivelazione in generale nel pensiero tomistico cf. A.M. Fairweather, *The Word as Truth. A Critical Examination of the Christian Doctrine of Revelation in the Writings of Thomas Aquinas and Karl Barth,* London 1944; V. White, "Le concept de révélation chez saint Thomas", *Année théologique* 11 (1950) pp. 1-17, 109-132; L. Elders (ed.), *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin,* Città del Vaticano 1990. Per una sintesi cf. R. Latourelle, *Teologia della*

rivelazione, Assisi 1969, pp. 169-187; Idem, "San Tommaso d'Aquino", *Dizionario di teologia fondamentale*, ed. it. a cura di R. Fisichella, Assisi 1990, pp. 1337-1341.

[45] Su questa particolare dottrina della *Dei Verbum,* per la quale la rivelazione si attua in parole ed eventi strettamente fra loro congiunti, cf. R. Tononi, "'Gestis verbisque'. Origine e senso di una formula, difficilmente traducibile, del Vaticano II", *Quaderni Teologici del Seminario di Brescia. La PAROLA e le parole*, Brescia 2003, pp. 159-186. Più in generale sulla storia ed il significato teologico della Costituzione dogmatica *Dei Verbum* cf., fra gli altri, H. Sauer, *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Franfurt a. M. 1993; Idem, "I problemi della dottrina sono problemi della pastorale", in G. Alberigo (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II. 4. La Chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione, settembre 1964 – settembre 1965,* Bologna 1999, pp. 221-259; N. Ciola (a cura), *La "Dei Verbum" trent'anni dopo. Miscellanea in onore di P. U. Betti*, Roma 1995; R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della Costituzione "Dei Verbum" del Vaticano II*, Bologna 1998.

[46] I. Biffi, *I misteri di Cristo in San Tommaso d'Aquino,* IV, cap. 54 (ed. Marietti, n. 39259).

LA QUIEBRA DEL HUMANISMO EN LA CULTURA MODERNA

MODESTO SANTOS CAMACHO

In my paper I have attempted to summarise the presuppositions and consequences which result from adopting scientific-technological and the autonomous reason constituent of its own theoretical and practical objects as an exclusive model of rationality. These presuppositions are deeply rooted in our modern culture, and in one way or another are working strongly in the building of present-day society. The predominant criteria that are in force within contemporary society are provided by that reduced rationality that leads to enclose real rationality into the categories of technical efficiency and of mere willpower. These two ways of misusing rationality, only apparently opposing each other, converge, at the end, on the same result, namely, on the distorted vision of reality of the human person who is reduced to a mere thinking subject or to an object placed at the service of productivity and efficiency. In the face of this break up of the humanism of our modern culture, the most important challenge nowadays is to recover and promote an integral humanism according to the real dignity of man created by God in His image and likeness.

La propuesta de un humanismo auténtico, es decir, acorde con la verdad integral del ser y del obrar de la persona humana, sobre la que este Congreso Internacional está reflexionando, es de una tarea de particular urgencia hoy.

Una de las notas más destacadas de la cultura dominante en estos comienzos del III milenio es, a mi juicio, lo que vengo llamando "la quiebra del humanismo". Es decir, la rotura que la cultura moderna está llevando a cabo de modo creciente en la unidad interior del ser humano, en ese centro de autoposesión ontológica, psicológica y moral que es la realidad personal del hombre.

El drama de la cultura actual, ha dicho recientemente Juan Pablo II,

> es la falta de interioridad, la ausencia de contemplación. Sin interioridad la cultura carece de entrañas, es como un cuerpo que no ha

> encontrado todavía su alma. ¿De qué es capaz la humanidad sin interioridad? Lamentablemente, conocemos muy bien la respuesta. Cuando falta el espíritu contemplativo no se defiende la vida y se degenera todo lo humano. Sin interioridad el hombre moderno pone en peligro su misma integridad.[1]

Es esta pérdida de interioridad, de contemplación de la intimidad del ser humano, de la verdad más profunda que define su identidad, lo que se advierte en el "ethos" moderno en el que la racionalidad científico-técnica – la lógica del quehacer productivo, del dominio técnico sobre las cosas, de la con acierto llamada "razón instrumental" – viene ejerciendo una hegemonía en la configuración de la vida de los individuos y de las instituciones de los pueblos.

Esta hegemonía, esta hipertrofia de la racionalidad técnica en la configuración de nuestro presente socio-cultural, está dando como resultado el obscurecimiento, si no ya la atrofia, de la racionalidad práctica, iluminadora e impulsora de los fines que deben presidir e informar la praxis humana en orden a lograr para todos los hombres una vida acorde con su inalienable dignidad personal, o, lo que es lo mismo, un auténtico humanismo.

Alguien ha dicho con acierto, refiriéndose a nuestra situación actual, que la historia de Occidente es una historia que ha ido de la metafísica a la ciencia, y de la ciencia a la técnica.

Hoy es ciertamente un hecho la prevalencia del logos técnico sobre el logos práxico; de la lógica de la producción, de la actividad transeúnte (*operatio transiens*) sobre la lógica de la praxis, de la acción inmanente (*actio inmanens*).

Este predominio de la racionalidad del quehacer productivo sobre la racionalidad del actuar específicamente humano, de la técnica sobre la moral, remite a una visión inadecuada del hombre: a una prevalencia del "homo faber" sobre el "homo sapiens", con la consiguiente amenaza que para el bien integral del hombre supone conocer "cómo" hacer las cosas sin saber plenamente el "para qué", el sentido humano de las cosas que hace.

"Quizá una de las más vistosas debilidades de la civilización actual esté en una inadecuada visión del hombre", nos decía Juan Pablo II en otra ocasión.

> Porque carece de auténtica sabiduría en el uso de sus capacidades, el hombre se siente amenazado en su existencia biológica por una contaminación irreparable, por manipulaciones genéticas, por la supresión de la vida que aún no ha nacido. Su ser moral puede ser convertido en presa del hedonismo nihilista, del consumismo indiscriminado y de la erosión de los valores.[2]

Es claro que una cultura regida por la racionalidad científico-técnica como criterio exclusivo de racionalidad es una cultura volcada sobre la exterioridad del quehacer. Incapaz de dar cuenta de la verdad de la subjetividad del agente humano y de los principios de su específico obrar; de un obrar que se define – de acuerdo con la condición de sujeto inteligente y libre que es la persona humana – por su aspiración al bien que le perfecciona como tal y mediado por la inteligencia, por la racionalidad práctica.

Una cultura inspirada en la racionalidad científico-técnica es una cultura ciega en el orden de los fines. Se mueve exclusivamente en el orden de la causa eficiente, de los efectos, de los resultados. Son estos efectos, medidos exclusivamente por los criterios de utilidad, puesto que es una "razón de medios", los que definen en todo caso el valor o bien de este quehacer productivo.

Se mueve únicamente en el ámbito de la actividad transeúnte, que por definición, es una actividad cuyo bien está en lo producido, en un bien exterior en cuanto tal al bien perfectivo del agente humano.

Su objetivo fundamental es mejorar las cosas, el estado del mundo. Reducida en esta cultura la realidad a la mera facticidad, al mundo de los puros hechos, toda presunta verdad y sentido que la realidad en cuanto tal posee, se ofrece a la reductiva visión de la racionalidad como simple material enteramente disponible al poder "demiúrgico" de la ciencia y de la técnica.

Desde la asunción de la ciencia y de la técnica como paradigma exclusivo de conocimiento y acción, no es posible; es más, carece de sentido, la pregunta por la verdad y sentido del obrar humano. La verdad de la subjetividad del agente humano, la interioridad de los principios del conocer y querer el bien que constituyen el alma de la acción es sofocada por la mera objetividad del quehacer productivo.

El ser de la realidad, la verdad y el bien desaparecen del ámbito del conocimiento, según el paradigma de este cientificismo-tecnicista. Los pretendidos principios universales iluminadores y directivos de la praxis humana no son proposiciones susceptibles de conocimiento. No hay posibilidad de pasar del mundo de los hechos al mundo de las normas, del ser al deber-ser.

No es posible, en consecuencia, definir la rectitud de los fines, sino la eficacia de los medios para un fin. Una cosa es "racional" cuando sirve para algo, cuando es medio para conseguir una meta, pero no se puede juzgar sobre la racionalidad del fin. La razón pierde así su dimensión especulativo-práctica para convertirse en instrumento de cálculo. Saber es poder.

Se transforma así en razón instrumental, meramente técnica, regida por los criterios de la utilidad y la eficacia. *La realidad no se acoge, se construye*.

La razón científico-técnica se erige en razón constituyente de sus propios objetos, plenamente libre en su ejercicio para ordenar, utilizar los bienes-medios, los bienes-cosas, al fin que la razón calculadora decida en cada caso otorgarles.

Se constituye en inmediatamente operativa y normativa. Puede llevar a cabo – sin ningún tipo de limitación que le venga dada desde la verdad o el valor que las diversas realidades pretendan de suyo poseer – sus propios proyectos. Son estos proyectos los que en cada caso dan "significado" y "sentido" a todas sus producciones.

El mundo natural se transforma así en un mundo "construido" por la razón técnica.

¿Qué principios morales pueden ofrecerse desde esta perspectiva al hombre de nuestros días para el logro de una vida auténticamente humana?

La "moral" cientificista es entendida como una construcción que el hombre hace de sí mismo utilizando todo su haber natural, incluido el del propio hombre. La "moral" queda así transformada en pura técnica, cuyo "material" y "artífice" es el propio hombre.

¿Qué proyecto humano, qué tipo de humanismo se puede proponer desde semejantes premisas?

Me parece que la respuesta es clara. El humanismo, que desde esta "moral" cientificista se pretenda ofrecer, entra en contradicción con el concepto mismo de humanismo. El hombre, sujeto y señor de sus acciones y de sus producciones, el *homo sapiens*, queda sometido a objeto, a un objeto más, *a una cosa más entre las cosas*, puesto a disposición del *homo faber*, con el riesgo de terminar convertido en "*homo fabricatus*".

La quiebra del humanismo que una cultura semejante presenta desde esta perspectiva no puede ser más evidente.

Una cultura privada de interioridad – hemos oído decir al Papa – es una cultura que carece de entrañas, es como un cuerpo que no ha encontrado todavía su alma. Sin interioridad el hombre moderno pone en peligro su misma integridad.

Pero esta ruptura que en la interioridad de la verdad del ser y obrar del hombre ha causado el cientificismo tecnicista, y en la que peligra ciertamente su misma integridad, tiene como trasfondo una ruptura menos perceptible a primera vista, pero más profunda. Me refiero a la escisión en el ámbito de la metafísica – en su triple vertiente ontológica, gnoseológico y teológica – iniciada por los fautores de la Ilustración de la que la cultura moderna sigue siendo deudora.

Se trata ciertamente de una cuestión que reclama de suyo un tratamiento y un desarrollo pormenorizado que excede obviamente los límites de una simple comunicación.

Pero no quiero dejarme de referirme a ella, siquiera en sus trazos fundamentales, por cuanto considero que es la clave para entender la raíz de la crisis de humanismo que padece nuestro presente.[3]

El punto de partida de esta escisión cabe situarlo, a mi juicio, en la vieja alternativa empirismo-racionalismo desde la que Kant ejerció su reflexión crítico-transcendental sobre la posibilidad de la metafísica.

El supuesto previo de la disyunción apuntada es la identificación del concepto de ser con la efectividad determinable y determinada por la constatación empírica y el pensar físico-matemático, y la identificación del conocer con el pensar, entendido como mero producto de la razón en tanto basada en sí misma.

Pero la aceptación de semejante supuesto entraña la pretensión de incluir la noción de ser dentro de las categorías alternativas del ser mental (puramente lógico) y del ser efectivo, identificado con la mera facticidad, con la consiguiente desaparición inevitable del verdadero contenido de la noción de ser real, que no se deja absorber por las estructuras lógicas del puro pensar, ni por la mera constatación deíctica del acontecer efectivo, por muy rigurosa y controlada que sea esta constatación.

Cualquier reflexión que, desde la aceptación de esta previa consideración restringida de la noción de ser se ejerza para su posible superación crítica, se mostrará incapaz de recuperar el contenido de la noción de ser real, por cuanto ha quedado ya previamente disuelto en el punto de partida mismo de la pretendida reflexión superadora.

A una tal consideración restringida de la noción de ser real sigue como consecuencia necesaria la reducción de la verdad del conocer a la pura correspondencia lógico-formal o adecuación de la mente con su propio producto, o la mera denotación deíctica de la desnuda individualidad, tan irreal por otra parte como la pura conceptualidad.

Dicho de otro modo, como resultado de este planteamiento dicotómico el que se pretendía situar el estado del pensamiento metafísico prekantiano, desaparece la noción de ser real como actualidad modulada que hace justamente que las cosas sean y lo sean de un modo u otro esencialmente determinados.

Es esta escisión en el interior de la noción de ser la que está en la base de la escisión en el interior de la verdad del conocimiento, al que se divide en conocimiento empírico-material denotativo de hechos singulares de

experiencia, susceptibles. a lo sumo, de generalización – en todo caso reformable –, y conocimiento lógico-formal que en ningún caso asegura la verdad de contenido real extramental alguno, sino la pura rectitud del discurso racional nutrido exclusivamente de tautologías o contradicciones puramente lógicas. Este último, en efecto, no alcanza otro objetivo que el de la formalidad del pensar, y el de la formalización – en este caso tautológica – de lo registrado por la experiencia.

El poder del entendimiento, iniciador del proceso del conocer y garantizador de la verdad del contenido real de las conclusiones alcanzadas por el razonar, es absorbido – si no ya anulado – por este último.

La *ratio* o *dianoia* viene así a suplantar al *intellectus* o *nous*. La razón constituida y medida en la verdad de su ejercicio por el entendimiento habitual de los primeros principios – en el orden del ser y del conocer – deviene ahora, en virtud de esta suplantación, en razón constituyente y positiva.

Como razón constituyente, ésta alcanza su máxima expresión en su uso lógico, formal o transcendental.

El papel de la razón queda limitado, bien a la tarea de formalizar los datos registrados por la experiencia – lógica formal –, bien a establecer las condiciones de posibilidad de la constitución de sus propios objetos desde una filosofía pura que presenta sus teorías derivándolas exclusivamente de principios a priori – lógica transcendental –.

En uno y otro caso, la validez del uso de la razón no puede ir más allá de la experiencia sensible. Y específicamente, en el caso de la lógica transcendental, el fundamento de la posible verdad de los objetos a los que se aplica, tratando de establecer por la sola razón las leyes por las que se rige la experiencia externa y la voluntad libre, no puede buscarse en la noción de ser real, de sus principios y categorías, sino en el propio sujeto y categorías de la razón pensante, de la razón autónoma, creadora de la verdad teórica y práctica.

La noción de ser real – suplantada por la noción de objetividad, por la verdad meramente pensada, construida – desaparece del horizonte del conocimiento humano.

Como razón positiva, ésta alcanza a su vez su máxima expresión en su uso científico, que viene a coincidir con el conocimiento material de los hechos positivos, dados a la experiencia sensible (actual o posible).

Llegamos con ello a la raíz de signo metafísico, ontológico y gnoseológico de la escisión realizada en el interior de la racionalidad práctica y de su absorción por la razón técnica.

La reducción del acto de ser a la mera facticidad, operada por el empirismo, y la reducción del conocer al pensar, entendido como mero producto de la razón en tanto basada en sí misma. O, dicho de otro modo, la racionalidad cientificista que solo sabe de hechos, y la razón autonomista, creadora de toda posible verdad teórica o práctica, convergen en un mismo punto, a saber, a la imposibilidad de alcanzar la verdad de la realidad y, por lo mismo, la verdad y sentido del ser y del obrar del hombre.

Es esta escisión en el interior del ser y, en consecuencia, en el interior de la razón especulativa la que da como consecuencia la escisión producida en el interior de la razón práctica, que deviene razón puramente técnica, productiva, tanto en el pensamiento autonomista de la razón creadora como en el pensamiento cientificista de la razón técnica.

Ambos modelos – el autonomista y el cientificista – convergen en un concepto de razón exenta de toda determinación natural y transcendente, pretendidamente creadora de sus propios objetos, y cuyo poder queda reducido, por pura decisión, a los límites de su uso científico-positivo y lógico (formal o transcendental).

El resultado igualmente convergente de esta reducción del poder de la razón en su función especulativa y práctica es la transformación de la verdad y sentido del obrar humano en mera técnica.

A estos efectos, tanto da que esta técnica se entienda como una construcción apriórica de la razón práctica, regida por el principio de autonomía, o como una construcción de la razón calculadora, utilitaria e instrumental, regida por el principio de los efectos o consecuencias de la acción.

Y estos dos modelos de racionalidad que inspiraron el proyecto de la Ilustración son los que siguen estando vigentes en la cultura moderna y que explican la quiebra del humanismo que ella acusa.

Frente a la visión fragmentada del ser y del obrar del hombre de la cultura moderna – que no ha logrado superar los principios inspiradores de la Ilustración – y el consiguiente empobrecimiento antropológico y ético que comporta; frente a la fragmentación que vienen padeciendo en nuestro tiempo los más nobles conceptos que constituyen e integran la verdad del ser y del obrar del hombre, el imperativo más urgente que el pensamiento humano tiene ante sí es el de abrirse a la sabiduría.

Frente a esa pretendida "construcción" del hombre desde la idea de libertad exenta de toda referencia a la verdad del ser humano en la que tiene su lugar y de la que recibe su sentido; frente a una idea de libertad "utópica", sin lugar, sin punto de partida ni meta; frente a una libertad "sub-

sistente", inspirada en el concepto de razón autónoma, la tarea urgente de nuestros días es la "liberación de la libertad".

Liberar la libertad de las falsificaciones a que viene siendo sometida – por exceso o por defecto – en nuestra cultura actual.

Entender al hombre como creador y artífice de la verdad de su ser y de su obrar responde a un concepto de libertad que no es la libertad real humana. Es una libertad meramente pensada, ilusoria, que lejos de hacer posible la autonomía del obrar humano desemboca en la más alienante de las heteronomías, por cuanto es desconocer la verdadera identidad del hombre. Y perdida la identidad del hombre, la libertad queda desarraigada de su lugar originario e inicia con ello el camino de su propia disolución.

Creo que la tarea prioritaria que la cultura actual tiene ante sí es la de abrirse a la sabiduría: al redescubrimiento de la verdad del ser y del obrar humano, mediante la recuperación y fortalecimiento del poder de la inteligencia humana frente a la fragmentación, el escepticismo, "el cansancio de la razón", la "razón perezosa" que tanto se hace sentir en nuestro tiempo.

Desde esta apertura de la inteligencia y de la voluntad del hombre a la verdad y al bien que lo constituyen y perfeccionan estará en condiciones de descubrir su verdadera identidad y, con ello, de aspirar al logro efectivo de un auténtico humanismo: el que responde al ser del hombre tal como Dios lo pensó y libremente lo quiso: como la criatura más digna entre todas por haber sido creada a imagen y semejanza de Dios.

Termino, consciente de que dejo el tema en el punto justo para la superación de esa quiebra del humanismo de la cultura actual cuyas raíces he intentado esbozar de modo sumario.

Pero no puedo hacerlo sin citar aquí ese prólogo espléndido con el que Tomás de Aquino, *Doctor Humanitatis*, abre la *Suma Teológica* dedicada a ese *reditus* del hombre, *imago Dei* mediante el recto ejercicio de su inteligencia y de su voluntad al "lugar" del que procede (*exitus*): Dios.

> Como escribe el Damasceno, el hombre se dice hecho a imagen de Dios, en cuanto que la imagen significa "un ser intelectual, con libre albedrío y potestad propia". Por esto, después de haber tratado del ejemplar, a saber, de Dios y de las cosas que el poder divino produjo según su voluntad, resta que estudiemos su imagen, esto es el hombre, en cuanto que también el (secundum quod et ipse) es principio de sus obras por cuanto posee libre albedrío y dominio sobre sus actos.[4]

La espléndida visión del hombre que Santo Tomás de Aquino nos ofrece a lo largo de toda su obra es un estímulo poderoso para ese humanismo integral al que aspira en el fondo todo ser humano.

[1] Juan Pablo II, *Palabras a los jóvenes en el Aeródromo de Cuatro Vientos*, Madrid, 4 de mayo de 2003.

[2] Juan Pablo II, *Discurso a los intelectuales y artistas en Corea*, 5 de mayo de 1984.

[3] Cf. M. Santos, "En torno a la posibilidad metafísica del Derecho. Presupuestos histórico-críticos", *Memoria del X Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social (I. V. R.)*, México, 29 de julio – 6 de agosto de 1981, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, vol. VI, pp. 97-104. Repr. en M. Santos, *En defensa de la razón. Estudios de Ética*, 2ª ed. Eunsa, Pamplona 2001, pp. 169-177.

[4] *S.Th.*, I-II, *Prólogo*.

AQUINAS, OCKHAM AND THE NEGATIVE AUTHORITY OF CONSCIENCE

TAKASHI SHOGIMEN

It has escaped scholarly attention that William of Ockham's notorious programme of ecclesiastical dissent in Part I of the *Dialogus* largely derived from Thomas Aquinas. Ockham's vindication of a believer's dissent from an allegedly heretical Pope's doctrinal definition was anchored in his moral doctrine of invincibly erroneous conscience, which was modelled on the Thomist assertion of the negative authority of conscience. Inheriting Albert the Great's 'subjectivist' perspective, Aquinas asserted the moral duty dictated by invincibly erroneous conscience, which formed a sharp contrast with the Franciscan 'objectivist' outlook represented by Alexander of Hales and Bonaventure. Aquinas, however, did not expound the ecclesiological implications of his teaching on conscience: the task that would be taken up by Ockham. The paper illustrates Ockham's reading of Aquinas's moral discourse, thereby demonstrating that, in the context of medieval moral and ecclesiological discourse, the Thomist texts were open to a wide range of interpretative possibilities, including the Ockhamist extreme position.

> The brothers who are subject shall remember that for God's sake they have renounced their own wills. And so I firmly command them to obey their ministers in every way in which they have promised the Lord their observance, and which is not contrary to their soul's health and our Rule.[1]

Since St Francis of Assisi drew this up, tension existed in Franciscan ecclesiology. On the one hand, every friar was commanded to renounce his will; on the other, no Friars Minor were obliged to submit themselves to a superior whose command contradicted their soul's health and their Rule. The problem arising from this conflict was to determine what circumstance should be understood to be contrary to a friar's soul or his Rule. This problem was acutely presented to Peter John Olivi when he was subjected to doctrinal censure. Bonagratia of San Giovanni, the Minister General of the

Franciscan Order, and his advisors conducted the censure of Olivi's views, particularly on *usus pauper*. Olivi questioned whether the committee, formed by the Minister General of his Order and others, possessed the authority to do what it did.[2] He approved, in a traditional manner, the authorities of the saints, the masters, and the Pope, whilst he explicitly rejected the committee's right to impose obedience on himself unless it demonstrated clearly that its opinion was that of the Catholic faith and Holy Scripture. Olivi envisaged a situation in which he was unable to obey both Catholic truth and ecclesiastical authority; he opted for the former.

In so arguing, according to David Burr, Olivi reduced ecclesiastical obedience to a matter of conscience. Olivi squarely refused to obey any authority against orthodox faith, whereas he was prepared to obey, provided that 'purity of conscience' was preserved.[3] In the Franciscan Rule, cited earlier, there is no reference to an individual's conscience as the limit of obedience. Nor did Olivi expound his notion of conscience in connection with ecclesiastical obedience in his polemical or speculative writings. In the thirteenth and early fourteenth centuries, however, theologians discussed the concept of conscience and its obligation. Some of them also questioned the ecclesiological implications of an act dictated by conscience. When an ecclesiastical superior commands a believer to assent to a proposition, and the latter's conscience rejects the truth of that proposition, which should bind the inferior, the command of his superior or the dictate of his own conscience?

This paper is intended to highlight Thomas Aquinas's innovative assertion of the negative authority of conscience and its possible ecclesiological consequence suggested by William of Ockham's use of the Thomist idea. Aquinas's 'subjectivist' outlook transformed the scholastic discourse on conscience, which *could* result in the justification of an inferior's dissent from ecclesiastical authority. In order to demonstrate this, I must first situate the Thomist discourse in the contemporary intellectual context; more specifically, I shall begin with the Franciscan discourse in the thirteenth century.

Franciscan theologians in the thirteenth century were largely unfavourable to the authority of conscience. Alexander of Hales, for example, rejected explicitly the argument that conscience bound absolutely. According to him, the divine law overrides the dictates of conscience when they contradict each other, and accordingly conscience can only claim its authority in relation to acts that are indifferent to the commands of the divine law. Alexander began his enquiry into the obligations of erroneous conscience by classifying five genera of acts in relation to the divine law: (1) good act that can be done with no bad purpose, such as loving God for

Himself and above all else, (2) bad act that can be done with no good purpose, such as fornication and lies, (3) acts that are good in generic terms and yet can be done with bad purpose, such as giving offerings, which can be done for the sake of vainglory, (4) acts that are bad in generic terms and yet can be done with good purpose, such as getting angry at a brothel in order to correct prostitutes, and (5) acts that are indifferent to anything.[4] Alexander maintained that, insofar as the first two types are concerned, erroneous conscience is not binding and should be 'set aside'. When conscience dictates contrary to the divine law, it must be 'set aside' absolutely. In the other cases, Alexander continued, erroneous conscience was binding not because it was erroneous but because it was conscience until it was 'set aside'.[5] Clearly Alexander limited the obligations of conscience. The unconditional obligation of the divine law curtailed the authority of conscience. The reverse side of this circumscription was his objectivist outlook: it was an unconditional imperative to recant errors in the light of the law of God.

Alexander of Hales classified the obligation of conscience according to the moral status of the intended goal and in relation to the command of the divine law. Bonaventure offered a more straightforward distinction; he classified the dictate of conscience in a threefold manner: firstly, when the dictate is in accordance with the divine law; secondly, when it is indifferent to the divine law; and thirdly, when it contradicts the divine law. In the first case, conscience obliges *simpliciter et universaliter* an individual to do what it dictates. In the second case, conscience is binding as long as it endures. One must either set aside such a conscience or one is bound to fulfil its dictates, even in the case where it dictates that one should lift a beam from the ground as an act necessary for salvation. In the third case, however, conscience does not bind in any way and needs to be 'set aside'. 'As long as it (erroneous conscience) persists, it necessarily places man outside the state of salvation, since such a conscience is erroneous due to an error repugnant to the divine law'.[6] Hence, Bonaventure remarks explicitly that if one follows the dictates of erroneous conscience, which is repugnant to the divine law, one sins mortally.[7] Bonaventure circumscribed the obligations of conscience in the light of the unconditional obligation to abide by the divine law.

Alexander and Bonaventure secured objective morality, limited the obligations of erroneous conscience, and thereby highlighted each individual's unconditional duty of correcting errors.[8] So what were the ecclesiological repercussions of their emphasis on moral objectivity? Alexander of Hales's emphasis on moral objectivity precluded consideration of conscience in

relation to the divine law, and rather focused on the case of indifferent acts: as far as indifferent acts are concerned, conscience is binding in the same way that we should obey the prelates in indifferent matters.[9] Within the limited scope of indifferent acts, Alexander recognised the authority of conscience. Accordingly, the hierarchical demand of obedience could not override the dictates of conscience in matters of indifferent acts. Alexander warned the prelates not to command indiscreetly lest an inferior's conscience should be jeopardised.[10]

Bonaventure's inclination towards moral objectivity, by contrast, resulted in a far more hierarchical position. He touched upon the relationship between erroneous conscience and obedience when he handled the issue of perplexed conscience: which is to be followed if conscience and the divine law dictate contraries? Bonaventure replies:

> No one is perplexed in his conscience, except *for a time*, that is, as long as conscience persists. But he is not *simply* perplexed, for one must set aside such a conscience. If he does not know how to judge it by himself, he must consult the wiser, or to turn himself to God in prayer, if human consultation is not available. Otherwise, if he is negligent, what an apostle says is verified in him: 'If anyone ignores this, he will be ignored' (I *Cor* 14.38). It is also clear that the command of a prelate is to be preferred to conscience, especially when the prelate commands what he can and should command.[11]

Thus Bonaventure curtailed the authority of an inferior's conscience by recommending consultation of the 'wise' when conscience was uncertain. Also, an inferior must follow the precept of his superior rather than his own conscience because the latter was uncertain due to the (alleged) lack of thorough knowledge of the divine law. Clearly the cognitive superiority of superiors is presupposed. The case of an inferior with true and certain conscience, then, was a non-issue for Bonaventure.

Whereas the Franciscan emphasis on the unconditional obligations of the divine law circumscribed the authority of conscience, the Dominicans Albert the Great and Thomas Aquinas were more sympathetic to an inferior dissenting from his superior due to the dictate of his erroneous conscience. Albert the Great rejected the view of Alexander of Hales on the limited obligation of conscience. In the history of scholastic discourses on conscience, Albert the Great made a radical departure: in measuring the obligation of conscience, he shifted the issue from objective correctness to subjective firmness, thereby distancing himself from the Franciscan objectivist posi-

tion. He differentiated the obligation of conscience according to the degree of psychological assurance, not in the light of the divine law. The subjective conviction that the dictate of conscience exerted could be classified into five levels: doubt, ambivalence, opinion, belief, and certainty. When the dictate of conscience remains in doubt or ambivalent, Albert maintained that such conscience produced no obligation. However, if the dictate of conscience forms an opinion, a belief, or certainty, it becomes binding.[12]

Albert declared, rather than demonstrated, that the subjective aspect of the obligation of conscience, and Thomas Aquinas inherited and expanded on his master's view. Aquinas was unequivocal in maintaining that every conscience, right or erroneous, was binding in the sense that to act against conscience was always wrong. This proposition, which virtually amounts to what Albert upheld, was warranted by the volte-face in the Thomist concept of the object of acts.[13] The Franciscan theologians rejected the obligation of erroneous conscience on the grounds that the object of the act must conform to the good commanded by the divine law. Aquinas rejected the view that the object of a human act should be good in itself. The object willed by an agent is rather something that is apprehended by the practical intellect. But the practical intellect may err: it may grasp things that are objectively good as evil, things that are objectively bad as good, or things that are indifferent as good or as evil. The will could only accept or reject the object of the act as apprehended by the practical intellect, rightly or erroneously, and the will is obliged to conform to the dictates of the intellect. Therefore, 'quite simply, every will that contradicts reason, whether rightly or wrongly, is always bad'.[14] It is clear from this that Aquinas affirmed the negative authority of conscience. Aquinas did not assert the positive authority of conscience: he maintained neither that to act in accordance with the dictate of conscience was necessarily right, nor that it is obligatory to follow the dictate of erroneous conscience. However, Aquinas did assert that to act against it was always wrong. Accordingly, he argued that erroneous conscience obliged even in things intrinsically evil, for conscience would not dictate anything unless it judged it to be in accordance with the divine law.

An erroneous conscience may be binding upon the human will, but would an individual who wills the dictate of the erroneous conscience commit a sin nonetheless? Aquinas responded to this question by introducing a distinction between vincible and invincible ignorance. Moral good and evil lie in a voluntary act, and ignorance sometimes makes an act either voluntary or not. Ignorance may be deliberately chosen in order to serve as an excuse or it may result from negligence, in which case igno-

rance makes an action voluntary. This is called vincible ignorance, for ignorance is within the individual's power, and hence could be overcome. But ignorance also renders an action involuntary insofar as it deprives the action of the prerequisite knowledge; in this case, such ignorance excuses.[15] If a man's erroneous conscience dictates that he should have intercourse with another man's wife, his will consenting to that dictate would be bad, because he ought to know that fornication is against the divine law. But, should he not know for some reason that the woman was another man's wife but believed that she was his wife, his will is exempt from sin, because such ignorance renders the action involuntary. This type of ignorance is called invincible ignorance, for ignorance is not within the individual's power and hence, cannot be recognised or removed.[16] The distinction between vincible and invincible ignorance shows that to follow the dictate of an erroneous conscience that results from invincible ignorance is excusable. To act contrary to conscience – right or erroneous – is always bad, and yet the action derived from erroneous conscience is only excusable insofar as it stems from invincible ignorance. In spite of the negative authority of conscience following one's conscience is accompanied by a considerable risk of sin.

So, what would be the repercussions of this on Aquinas's ecclesiological discourse? In the *Summa theologiae*, he did not clarify any ecclesiological implications of the negative authority of conscience. His response to the ecclesiological dilemma surrounding the obligation of conscience can be found in his earlier work *Quaestiones disputatae de veritate*. He questioned whether conscience that errs in indifferent matters is more binding than the precept of prelates. Attention must be drawn to the fact that Aquinas focused on indifferent acts, not human acts in general, as the object of his discussion. In his mature statement of his views in the *Summa theologiae*, he explicitly rejected the Franciscan classification of human acts in relation to the divine precept. He considered that the object willed by an agent was not good in itself, but its goodness was apprehended by reason, which was fallible. The status of human acts in relation to the divine law could not be objectively established and thus the classification of human acts was deduced to be irrelevant. In *Quaestiones disputatae de veritate*, by contrast, he deliberately limited his scope to the indifferent acts, suggesting that he took the Franciscan classification of human acts as axiomatic.[17] This clearly shows that Aquinas's earlier view assimilated the Franciscan-style objectivist outlook.

Consequently, his ecclesiological conclusions are also reminiscent of the Franciscan ones. As far as indifferent acts are concerned, right con-

science is binding simply and perfectly: simply, because right conscience cannot be set aside without committing a sin, and perfectly, because those who follow the dictates of right conscience are immune from sins. Erroneous conscience, on the other hand, is more binding than the precepts of a prelate, conditionally (*secundum quid*) and imperfectly: conditionally, because it does not bind in all cases, but only for its duration. Also, imperfectly because it binds insofar as the person who does not follow it would fall into a sin, but not in the case that the person who does follow it would avoid sin when the precept of a prelate is in conflict with the conscience. If the precept of a prelate obliges an individual to perform indifferent acts, he would commit a sin either by acting against the erroneous conscience, or by disobeying the prelate. Aquinas noted that one would sin more gravely by acting against one's conscience during its duration because the dictates of conscience are more binding than the precept of a prelate. Yet, this authority of erroneous conscience over ecclesiastical precept concerns no more than indifferent acts.[18] This view is, in effect, identical to the Franciscan ones.

Aquinas did not reject the objectivist perspective until the final years of his life when he wrote the *Summa theologiae*. And yet, he did not expound the ecclesiological implications of his subjectivist outlook: he never wrote on the subject of ecclesiastical disobedience by an inferior with invincibly erroneous conscience. It is also unknown whether Aquinas considered the possibility that a correctly informed conscience could ever be in conflict with ecclesiastical authority. It can be concluded therefore that his innovative assertion of the negative authority of conscience did not lead to any justification of an inferior's dissent from ecclesiastical authority.

The Thomist metamorphosis of the discourse on conscience in the *Summa theologiae* did not make any significant impact on Franciscan theologians at the turn of thirteenth and fourteenth centuries. Indeed, Duns Scotus and Peter Aureole were loyal heirs of the objectivist theory, and refused to recognise the negative authority of conscience.[19] Biblical exegetes in the early fourteenth century, by contrast, embraced the negative authority of conscience. The key biblical text for the notion of conscience was *Romans* 14.23 ('all that does not proceed from faith is sinful'). According to the *Glossa Ordinaria*, the verse signifies 'that which is against conscience is believed to be bad'. Biblical exegetes in the early fourteenth century, such as Nicholas of Lyra and Nicholas Gorran subscribed to this interpretation.[20] The idea of the negative authority of conscience survived in the early fourteenth century. But the task of exploring

its ecclesiological implications was never identified or undertaken by anyone before Ockham.

Ockham's extensive discussion on heretical pertinacity in I *Dialogus* explored the possible ways for a Christian to censure a heretical Pope. To do this, he reworked the ecclesiological implications of the theological notion of fraternal correction, seeking justification for an inferior's correction of papal errors. Also he appealed to the traditional scholastic argument that the higher the office an individual occupied in the ecclesiastical order the more knowledge of orthodox faith he was expected to have. In so arguing, he criticised the Pope's erroneous doctrinal definitions due to his ignorance or temerity. This theological justification of dissent from, and doctrinal correction of, ecclesiastical superiors dealt with cases where superiors, not inferiors, were in error.

What, then, if the inferior is in error and dissents from his superior by insisting on believing in the error unknowingly? For instance, if an individual commits an error that is condemned explicitly as heresy, is he bound to withdraw the error immediately, whether or not he is corrected 'legitimately'?[21] The core of this question is whether ignorance of the error that is condemned explicitly makes it excusable. Ockham's answer was clear: even heretical errors which are condemned explicitly should not necessarily be withdrawn immediately as long as it is not manifestly shown to the holder of the error that it is explicitly condemned.[22] According to canon law, however, Ockham noted that ignorance of law is always inexcusable.[23] In rejecting this view, he drew on the distinction between ignorance of the law that one is bound to know and ignorance of the law that one is not obliged to know. The former is inexcusable, whilst the latter is excusable. Hence, if an individual who contradicts a law is not bound to know the law, his error is excusable and not bound to be withdrawn unless the error is manifestly shown to him.[24] The believer Ockham discussed here is committing an invincible error because he does not know that he is committing an error. In *Contra Ioannem* he reiterated this argument like this: such a believer is not bound to revoke his error; otherwise, he will be telling a lie because he is revoking something that he does not know is an error. Just as no one is obliged to commit a sin, so no one can be bound to lie. As long as a person does not know that he is committing an error, he does not need to revoke the error. Consequently, even a heretic, as long as he remains in error, does not have to withdraw his error completely lest he should tell a lie contrary to his conscience.[25] Ockham therefore reduced the whole question of ecclesiastical disobedience to a problem of conscience.

Ockham did not expand any further on conscience in the *Dialogus* or any other of his polemical writings. The *locus classicus* for the scholastic discourse on conscience was distinction 39 of Book II of Peter Lombard's *Sentences*; however, Ockham did not discuss conscience extensively in his commentary on the *Sentences*. His only substantial account of conscience can be found in *Quaestiones variae*, one of his earlier theological works. His argument can be summarised as follows: conscience is the rule of action, and acting contrary to conscience, whether the dictate of conscience is right or wrong, is not virtuous. This is because a right act of will and erroneous act of the intellect can be elicited simultaneously in respect of one and the same object. For example, the proposition that 'those who lack everything should be benefited in an extreme necessity lest they should die' is evident 'by the apprehension of the terms'. Ockham illustrated this by an example that an individual appears to be poor and in extreme necessity. Due to some concealed fact, unknown to the will, if the intellect assents to the idea that this person is indeed poor, although, in truth, he is not, evidently the intellect would dictate that the person who appears poor should be succoured. In this case, the intellect errs because it commanded that the person, who in fact should not be succoured, should be succoured, but the will that succours him elicits a right, virtuous and meritorious act. Such error excuses every sin. Thus, the will that elicits an act in conformity with erroneous reason would be virtuous and meritorious. Furthermore, if an individual does not wish to help the poor person, his act of not succouring is not virtuous or meritorious because it was elicited against conscience and inculpable reason, and therefore should be condemned as mortal sin.[26] Here, Ockham focused specifically on invincibly erroneous conscience. It is striking that, unlike other scholastic theologians, Ockham did not offer any systematic, comprehensive account of conscience, and devoted himself to the issue of invincibly erroneous conscience.

This exclusive interest in invincibly erroneous conscience helps to explain Ockham's justification of an erroneously informed inferior's dissent. He argued that no virtuous act is possible contrary to conscience; therefore, the decision to obey the command of a superior must not bypass conscience. Whether reason is right or erroneous, the act of the will must be in conformity to reason in order to be meritorious. Hence, obedience contrary to conscience is never virtuous. This is nothing but the Thomist negative authority of conscience. It must be noted that when he thus appealed to the obligations of conscience, he was always discussing the

case of invincibly erroneous conscience. Ockham wrote that until it is manifestly demonstrated by legitimate proof, an individual should not be judged a heretic even by the Pope, even if he unknowingly defends his case as many as one thousand times, provided that he declares explicitly that he is ready to be corrected once it is shown that his opinion contradicts Catholic truth.[27] This may appear to substantiate the view that Ockham had fallen into a morass of total subjectivity.[28] However, the issue here is the Catholic faith which does *not* have to be believed explicitly since the individual concerned defends his case *unknowingly*. As far as the inclination of the mind is concerned, one is bound to relinquish error because one is obliged to approve truth and to reject (or be prepared to reject) falsehood. As far as the necessity of salvation is concerned, however, one is not bound to abandon errors that contradict the Catholic truth if they do not have to be believed explicitly.[29] The moral duty to recant error binds any individual universally, but the religious duty to recant doctrinal error depends upon whether the error contradicts the Catholic truths the individual concerned is obliged to know explicitly. Invincible error excuses the action following erroneous conscience. Thus an erroneously informed inferior's dissent was vindicated on the basis of the morality of the action dictated by an invincibly erroneous conscience.

This ecclesiological consequence of the Thomist negative authority of erroneous conscience, which was never spelled out explicitly or even suggested implicitly by Aquinas himself, was thus substantially elaborated by Ockham. Ockham brought to light and questioned the hitherto unexamined assumptions in the Dominican discourses on erroneous conscience and ecclesiastical disobedience in the previous century. The chasm between Aquinas and Ockham was not as wide as one might think; indeed, in the sphere of the discourse on the authority of conscience, Ockham demonstrated a radical but possible reading of the Thomist texts.

[1] 'The Rule of the Friars Minor' as translated by Rosalind B. Brooke, *The Coming of the Friars*, London 1975, p. 124.

[2] David Burr, *Olivi and Franciscan Poverty: The Origins of the Usus Pauper Controversy*, Philadelphia 1989, p. 189.

[3] David Burr, 'Olivi and the Limits of Intellectual Freedom', *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition*, ed. G.H. Shriver, Durham, NC 1979, pp. 185-99.

[4] Alexander of Hales, *Summa theologica,* 4 vols in 5, Quaracchi, 1924-48, iii, p. 388.

[5] *Ibid.*: 'Conscientia vero erronea non ligat quoad duo prima membra, sed error conscientiae est deponendus. Si enim conscientia dictat aliquid faciendum contra legem Dei, deponenda est, et absolvitur homo ab huiusmodi vinculo. In aliis autem, etsi conscientia erronea, in quantum erronea, non ligat, ligat tamen sub ratione conscientiae, dum non deponentur; ad hoc autem principaliter ligatur homo ut error deponatur'.

[6] Bonaventure, *Commentarius in secundum librum sententarium*, in *Opera omnia*, ii, Quaracchi, 1885, p. 906: 'In tertium vero conscientia non ligat ad faciendum, vel ad non faciendum, sed ligat ad se deponendum, pro eo quod, cum talis conscientia sit erronea errore repugnante legi divinae, necessario, quamdiu manet, ponit hominem extra statum salutis'.

[7] *Ibid.*

[8] O. Lottin, 'La valeur normative de la conscience morale', *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 9 (1932), pp. 418-19. Michael G. Baylor, *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*, Leiden 1977, p. 29.

[9] Alexander of Hales, *Summa theologica*, iii, p. 389.

[10] *Ibid.*

[11] Bonaventure, *Commentarius in secundum librum sententarium*, dist. 39, a. 1, q. 3, p. 907: 'Patet etiam, quod nemo ex conscientia perplexus est nisi ad tempus, videlicet quamdiu conscientia manet; non tamen est perplexus *simpliciter*, pro eo quod debet illam conscientiam deponere; et si nescit per se de illa iudicare, pro eo quod nescit legem Dei, debet sapientiores consulere, vel per orationem se ad Deum convertere, si humanum consilium-deest. Alioquin, si negligens est, verificatur in eo quod dicit Apostolus: *Qui ignorat, ignorabitur*. – Patet etiam, quod plus standum est praecepto praelati quam conscientiae, maxime quando praelatus praecipit quod potest et debet praecipere'.

[12] Eric D'Arcy, *Conscience and its Right to Freedom*, New York 1971, pp. 84-86.

[13] D'Arcy, *Conscience*, p. 106; Baylor, *Action and Person*, pp. 53-54.

[14] Aquinas, *Summa theologiae*, 60 vols, London and New York 1964-76, I-II, q. 19, a. 5, vol. 18: Principles of Morality, p. 63: 'Unde dicendum quod simpliciter omnis voluntas rationis discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala'.

[15] *Ibid.*, a. 6, pp. 64-67.

[16] *Ibid.*, pp. 66-67.

[17] Thomas Aquinas, *Quaestiones disputatae de veritate* (*Opera omnia* 22), Rome 1970, q. 17, a. 5, p. 527: 'Quinto quaeritur utrum conscientia erronea in indifferentibus plus liget quam praeceptum praelati vel minus'.

[18] *Ibid.*, pp. 527-528.

[19] John Duns Scotus, *Lectura in librum secundum sententiarum*, dist. 39, q. 3, in *Opera omnia* 19, Vatican City 1993, pp. 386-387. Peter Aureole, *Commentaria in secundum Sententiarum libros*, Rome 1605, dist. 39, q. 1, a. 1, p. 309. For a similar view, see Giles of Rome (Aegidius Columna), *In secundum librum Sententiarum*, Rome 1596-1605, dist. 39, q. 3, a. 3, pp. 598-600.

[20] Nicholas of Lyra, *Biblia sacra cum glossa ordinaria*, vol. 6, Antwerp 1634, col. 178: '*Si manducaverit damnatus est*, quia non ex fide, id est ex conscientia facit hoc, sed contra conscientiam: et omne tale est peccatum: sicut levare festucam credenti, quod hoc peccatum mortale'. Interlinear gloss for Romans 14.23 reads: 'Quod sit contra fidem: contra conscientiam, ut credatur malum esse'. Nicholas Gorran, *In omnes D. Pauli epistolas enarratio*, Lyons 1692, p. 140: '[Illi commune est] Glossa *per conscientiam*. *Quia hos existimas*. Ergo conscientia erronea ligat. *Contra*. Fortior est veritas falsitate, ergo non ligat, cum sit contra veritatem. *Responsio*. Non ligat simpliciter. Sed ut nunc, nec ligat ut falsitas, sed in quan-

tum creditur veritas. … [Omne, quod non est ex fide] Gloss. *Omne quod ad conscientiam pertinet, si aliter fiat, dicit esse peccatum*: ergo conscientia etiam erronea sequenda est. *Contra*. Nullus tenetur sequi errantem. *Responsio*. Conscientia erronea ligat ut conscientia, non ut erronea. Unde eam tenetur quis sequi. Non simpliciter, sed quandiu manet: quam vero scit errare, nullus tenetur sequi: Sin vero nescit, tenetur aliquando eam sequi'.

[21] William of Ockham, I *Dialogus*, iv, 15, p. 456 in *Monarchia sancti romani imperii*, ed. Melchior Goldast, Frankfurt 1614, vol. 2, pp. 392-739: '*Discipulus*: Una obiectio quae totum processum praedictum videtur infligere mihi occurit. Nam cum dicunt isti quod correctus legitime a praelato tenetur errorem revocare, et aliter non, quaeritur ab eis aut errans tenet haeresim damnatam explicite aut tenet errorem damnatum duntaxat implicite. Si tenet haeresim damnatam explicite eam statim revocare tenetur, alioquin poterit eum suus praelatus debitae subdere ultioni. Si autem tenet haeresim damnatam duntaxat implicite, non tenetur eam pro quacunque correctione praelati inferioris summo pontifice revocare'. I have also consulted the critical edition that is in preparation under the editorship of John Kicullen, John Scott and others. Sections of it are available on the British Academy's website. In my reference to the *Dialogus*, I have followed Goldast's pagination. The above citation can be found in chapter 18, not 15, of Part I of the *Dialogus* in the British Academy edition.

[22] *Ibid.*: '*Magister*: Ad hoc respondent quod non tenetur quis statim revocare haeresim damnatam explicite quando ignorat eam esse damnatam explicite. Sed si sibi ostenditur quod est damnata explicite statim eam revocare tenetur'.

[23] Ockham, I *Dialogus*, iv, 16 (19 in the British Academy edition), p. 456.

[24] Ockham, I *Dialogus*, iv, 18 (21 in the British Academy edition), p. 458: '*Discipulus*: Quomodo respondetur ad illa per quae probavi quod ignorantia non excusat? *Magister*: Ad primum dicitur quod ignorantia iuris est duplex. Quaedam enim est ignorantia iuris quod oportet scire, et illa non excusat; alia est ignorantia iuris quod non oportet scire, et illa excusat a peccato, licet forte in quibusdam aliis non excuset'.

[25] Ockham, *Tractatus contra Ioannem*, c. 33, p. 128 in *Guillelmi de Ockham Opera Politica*, vol. 3, eds. R.F. Bennett and H.S. Offler, Manchester 1956: 'Huic respondetur, quod verum est quod haereticus quicumque, quamdiu stat in errore, non debet absolute revocare eundem errorem, ne contra conscientiam mentiretur; tenetur tamen absolute revocare errorem, quia tenetur eundem errorem dimittere et assentire explicite contrariae veritati. Qui autem errat contra veritatem catholicam, quam non tenetur explicite credere, non tenetur de necessitate salutis, nisi secundum praeparationem cordis, errorem suum absolute absque omni conditione simpliciter revocare. Quod autem secundum praeparationem cordis teneatur absolute revocare errorem, patet; quia debet cauta sollicitudine quaerere veritatem, paratus corrigi si eam invenerit, ...'.

[26] Ockham, *Quaestiones variae*, in *Opera theologica* vol. 8, St Bonaventure, NY 1984, q. 8, pp. 409-450, especially, pp. 423-424: 'Tertio dico quod actus rectus in voluntate stat cum errore invincibili in intellectu respectu eiusdem obiecti. Hoc patet per exemplum: ponatur aliquis habens istam rationem universalem rectam 'omni indigenti extrema necessitate est benefaciendum ne pereat' quae est evidens ex notitia terminorum. Occurrente igitur aliquo paupere qui apparet indigere extrema necessitate, si voluntas imperet intellectui ut inquirat si talis sic indigeat sicut apparet indigere, – facta investigatione per omnem viam possibilem poni –, si ex aliquo latente quod non est in potestate sua scire intellectus assentiat quod talis sic indiget sicut apparet indigere, licet non sic indigeat secundum veritatem, evidenter dictabit intellectus quod tali qui sic apparet indigere est subveniendum tamquam existenti in extrema necessitate. Hic igitur, secundum istam conclusionem, errat

intellectus quia iudicat illum indigere extrema necessitate qui non sic indiget, et iudicat quod sibi est subveniendum cui secundum veritatem non est sic subveniendum, et tunc voluntas volens sibi efficaciter sic subvenire habet actum rectum et virtuosum et meritorium, si hoc velit pro amore Dei. Et per consequens actus rectus voluntatis et error intellectus stant simul respectu eiusdem obiecti. Et tota ratio est quia ille error non est in potestate errantis ex quo posuit diligentiam quam debuit ad sciendum veritatem, et per consequens ille error omne peccatum excusat. Et ideo voluntas eliciens actum conformiter tali rationi erroneae, virtuose et meritorie agit. Immo stante tali errore, si nollet sibi benefacere, haberet actum vitiosum et demeritorium quia talis actus eliceretur contra conscientiam et rationem non culpabilem et hoc scienter, quia posito casu praedicto nescit se errare sed credit se habere rationem rectam, et per consequens contemnendo eam peccat mortaliter'. See Gordon Leff, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester 1975, p. 504.

[27] Ockham, I *Dialogus* iv, 20, p. 459.

[28] Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility 1150-1350*, 2nd edition, Leiden 1988, pp. 235-236.

[29] Ockham, *Tractatus contra Ioannem*, c. 33, p. 128.

CONTEMPORARY PROBLEMS IN PROPERTY IN THE LIGHT OF THE ECONOMIC THOUGHT OF ST THOMAS AQUINAS

GARRICK SMALL

The question of property has broadened in the last decades of the twentieth century through the introduction of customary title concerns and environmental awareness. These forces have pushed the debate on property beyond the earlier debate between western private ownership and socialist common ownership through the state. This paper develops the economic thought of St Thomas Aquinas to develop a framework for understanding the variety of property institutions found in the world's various contemporary cultures in terms of the dignity of the human person. St Thomas's dual theory of property, private ownership with common use is shown to provide a path, not between, but above the western polarities of Left and Right. In this way it is not so much a third way, but rather a separate dimension of understanding resting on a different understanding of the human person, a different anthropology. As well as property, this perspective offers the opportunity to restructure the question of the relationship between economic behaviour and ethics to show that economics must exist within an ethical umbrella.

Much of the process of globalisation has been driven by the demands of international commerce and it has stimulated discussion regarding economic fundamentals on a far wider scale than has been common over the last century or so in the West. One of these fundamentals is the institution of property. Western debate over property has been largely taken up with the argument between socialism and capitalism, to the point that many contemporary thinkers consider that all economic positions must lie, either on one of these poles, or in some mid-point compromise between the two.

The problem of property is that it is necessary for human life but its ownership tends to compete with human effort for a share in the fruits of production. Modernity tends towards a perception of the human person as a self-interested individual. Most economic thinking takes this particular

theory of the human person and further restricts it to the material realm. Property, as the source for raw materials and the space for human activities, participates in human productive effort and takes a share of the wealth produced. Property, in the sense of land, is fundamentally distinct from human effort, raising the problem of the appropriate distribution of the benefits deriving from the act of production that is one of the core issues in economic policy. The question of distributive justice largely pivots on the existence of nature of property rights.

Rights to property in land are problematic. One naturally has a right to one's own effort, as this is an embodiment of one's self, the fruit of devoting one's time and talents to the effort of production. If life is proper to the human person, then the embodiment of part of that life, in the form of time and effort devoted to productive activity, is also proper to the person, it is a property of the person naturally. Productive effort requires attention to productive work, rather than other more desirable activities, such as leisure. For these reasons, property in the fruits of one's own effort has never been seriously challenged.

Property in land is not naturally proper to any person. The only property of humans regarding land is that they all need it in order to live. St Thomas recognised this property of humans regarding land when he remarked that land property was naturally common. He also observed that while it was not improper for one person to take as private part of what was initially common, it would be sinful if that person caused harm to another by not permitting the latter adequate use of what had become private property (*S.Th.*, II-II, q. 66, art. 2).[1]

Here we appear to have a contradiction, private property negated by the admonition to allow others to use it as though it were part of the common estate. Perhaps St Thomas intended property to be essentially common but with the appearance of private ownership, as perhaps the socialists would prefer, but this is clearly rejected in St Thomas's explanation of the need and appropriateness of private ownership. In his view, the fallen nature of humanity makes the positive institution of private ownership a necessity, at least in this world. People do not care for material things when they are not personally responsible for them, neither do they use them with optimum effectiveness. St Thomas's conclusion was that property should be genuinely private in ownership, but always common in use.

Today's liberal capitalists are pleased with the defence of private property, but less impressed with the caveat protecting common use. Historically, capitalism is intimately linked to a change in property from the

conditional property of St Thomas, to the absolute private property of the sixteenth century. Medieval feudalism can be seen as an instance of St Thomas's dual theory of property. Lords owned land privately, but with obligations to their king and to their people. The medieval serf had use rights to the property of his lord, as was best evident in the institution of the commons. Through the wealth that flowed from the land, the lord was obliged to provide various services for his people, most conspicuously defence, but also public infrastructure and domestic law and order. Where land belonged to the Church, while it proximately may have been the possession of an abbot, it also provided the means to support what today would be called welfare services, including education, health care and care of the poor. At the top of the feudal hierarchy was the king who held formal title to all the land in his realm, but whose obligations to his people were manifold. Modern critics of feudalism note the instances of abuse by those in power, but tend to overlook the more general fact of the success of the system. Cobbett (1824 rpt 1988) noted that when the system was dismantled in England under Henry VIII it resulted in the near closure of the great universities of Cambridge and Oxford due to the lack of educated young men that otherwise would have come from the monastery schools. Rogers (1884/1949) observed that wages fell sharply in the century following the demise of the feudal system, linking the English enclosures with unemployment and impoverishment of the working people.

The Church has continued to uphold the dual nature of property in its social teaching. *Rerum Novarum* by Pope Leo XIII was explicit about the importance of private property, but only when bound by the obligation of common use and Rupert Ederer (1995) has summarised how the principle forms one of the recurring themes through all the social encyclicals. Like other aspects of Catholic moral thought, the dual approach to property has not been without its critics within the Church. Today there exist groups who would prefer to see the Church more vocal on the obligations of common use attached to property, some verging on socialism. There are also influential factions, often well funded, who are trying to prompt the Church to turn aside from its medieval preoccupation with common use aspects of property. For these, the institution of the market is believed to be sufficient to ensure control of personal excess.

Absolute private property is associated with those countries, such as England and the USA, that have experienced the greatest levels of economic development, and it is the property system that dominates global commerce. Historically, it is also the system that has resulted in the greatest

internal polarisation of wealth. Unemployment was unknown in England in 1500, but a century later that country was forced to initiate public unemployment relief. The major economic change was the institution of property. The misery of working people in England continued to deteriorate into the nineteenth century and was only contained by the organisation of labour and threat of socialism. The USA followed a different trajectory, but one also governed by property. The existence of a frontier in that country, access to free land for all, prevented the inhuman wage levels of England. The American frontier has now closed, and the mechanics of absolute private property are currently polarising the population. Recent trends suggest that working conditions are deteriorating and the reality of poverty, especially as understood in relative terms across the community, is expanding.

Within Western countries, the notion of absolute private property has probably passed its zenith. The eighteenth century could have Lord Blackstone (1769/1979) describe property as a *despotic* institution that afforded the owner unlimited rights to land, but the political organisation of ordinary people that Pope Leo XIII validated, broader ownership of land, and the threat of socialism has since curbed the excesses that such a despotic right would otherwise lead to. There have been several statutory initiatives that have had the effect of insuring minimum elements of common use. Land tax has the effect of making available to the community some of the rental value of land. In the second half of the twentieth century, many countries passed planning statutes that explicitly limited the rights of private property owners. In some cases, attempts have been made to collect for the community the profits that flow from development, turning planning control into a positive tool for ensuring a degree of common use. In a more subtle way, the development of the welfare state implicitly provided a degree of common use from private property. This is because economic theory holds that all tax ultimately comes out of land rents, and public welfare is one indirect way in which some land rent finds its way in the hands of those in need in the society. Environmental activists are also placing limits on property. Legislation limiting exploitation and contamination has the effect of offering future persons equality of use with present owners.

The claim that absolute private ownership provides opportunities to everyone is theoretically problematic and ignores history (Sen 1981). Absolute private property tends to concentrate. This is because once a person's income exceeds that person's consumption, especially on a lifelong basis, excess income tends to be invested in additional property that magnifies the surplus income. This cycle of wealth appropriation accelerates

but it is not available to those who consume all their income. The appropriation of property in this cycle must be from persons who would otherwise have used all of its income for consumption, which means their incomes will fall. An offshoot of this cycle is diminishing overall consumption that generates other economic problems. In commercial societies this has been evident in England and post-war Japan. In societies where property wealth has been used as the foundation for political power, such as imperial China, pre-modern Japan, India and most empires, political power has tended to cycle through concentration, decadence and collapse (Campbell 1881) (Teggart 1969) (Sansom 1962). The American experiment is too young to provide reliable conclusions.

A separate challenge to the dominant doctrine of absolute property comes from customary people. Globally they display a curious uniformity regarding property, in all cases they reject personal profit-taking from property (Ezigbalike 1994; Hall 1958). This is often expressed in their preference for communal property, but also when their property systems involve what may appear to be private ownership. People of the Murray Islands have private customary title to land, as do many other peoples, such as Tongans, Nigerians, and Cook Islanders (Ezigbalike 1994). Despite their private property, they do not profit from their land in the western sense; especially they cannot sell their land or pass it on to others in the tribe for a profit. The land is always the property of the people (tribe) and reverts to the people, or the next generation, once the particular owner has no more use for it.

Some Asian countries still operate on tenure systems that resonate more with customary approaches than western. Rural areas in most southeast Asian countries have resisted freehold land systems, at least till very recently and much of rural India is very aware that God made the land, making it improper for private persons to benefit from it exclusively.

Some customary peoples practice land tenure systems that have little personal ownership at all. In these, the tribe owns the land and works it communally. Examples of this type of property system include most Australian aboriginal peoples, many North American peoples as well as several African tribes. These may appear to have no place for private ownership, however this would be a considerable oversimplification. Typically these are not beyond permitting private rights when the need arises. The Kakadu National Park in the Northern Territory of Australia is formally owned by it customary owners, however these both accept the responsibility to make the area open to non-aboriginal visitors and have allowed private development of tourist facilities on their land. In this way private own-

ership of the land is permitted within their culture while retaining the common use that follows from the rental from the land under the private developments. There are similar arrangements for mining purposes. There appear to be similar situations in North America and other places where customary title land is leased for western commercial purposes.

The point here is that tenure systems that appear exclusively communal often have the capacity for private ownership. Some observers advising African or South Pacific peoples note that countries that preserve customary land tenure systems tend to be amongst the less developed. DeSoto (2000) is currently representative of this genre. Specific studies have tended to focus on specific difficulties, such as immature national valuation systems or poor contract arrangements to conclude that the best solution is the immediate adoption of western absolute private property. Where this advice has been taken the results have not been consistent with the advocates' promises. (McGreggor 1989) outlined the history of Hawaii where in 1848 freehold was adopted but by 1862 75% of the land was owned by foreigners who have effectively ruled the Island ever since. Conversely, about 8% of the land was retained as customary land, though it is mainly leased to western tenants who have developed it along western lines. Today the rent from this property supports the education needs of native Hawaiians. One can only imagine how much better the Hawaiian people would have been had they resisted freehold but offered instead long term leases to western developers. These instances show that common use can flow from situations where formal title remains with the community, while secure exclusive occupation is granted to individuals.

In St Thomas's terms, exclusive occupation constitutes private ownership, while the formal title does more to ensure common enjoyment of the benefits of the land, than effect what would be normally be understood as ownership. The essential qualities of private ownership are exclusive occupation, rights to decide on use and an income from property proportioned to effort applied. Conversely, common use has more to do with a reasonable degree of universal solidarity in the enjoyment of latent benefits of the land and the prevention of disenfranchisement.

With this complication in terms resolved, present anthropological evidence suggests that private ownership and common use lies at the heart of customary tenure systems, making St Thomas's approach the most numerically common property system in the world today. Although it is not associated with the greatest levels of economic activity, that does not mean that a transformation into the absolute property system would bring these ben-

efits to the current owners. The example of Hawaii shows this to be unlikely. There is emerging evidence from the former eastern bloc countries that the effective privatisation of property there has done little better for the ordinary person.

The failure of socialist systems of property is not so much an argument against this general rejection of absolute private property, as evidence that there is something more required than a combination of private ownership and common use. Productive property in the eastern bloc could be described in terms that parallel instances of customary tenure. Formal ownership resided in the collective while facilities were locally managed. Beyond this apparent similarity, little else is common. State socialism is more than feudal, in that it takes control and reward to the highest central levels, much the same as mature capitalism, hence thwarting the subsidiarity that is implicit in analogous customary tenure arrangements. By specifying wages rather than rents, initiative is destroyed. Marx saw material satisfaction as the whole end of the human person and concluded that economic relations within an environment of conflict defined human society. Customary people reject these premises; the tribe, or human society, is the primary focus of action, implying an ethic of solidarity. Customary people are also more willing to recognise the spiritual dimension to society and property, a perspective alien to socialist thought at every level.

Capitalism finds initiative easy to foster because it offers the carrot of personal enjoyment of benefits from excellent performance. The shortcoming of capitalism is that maintaining that level of excellence is difficult in a transparent environment since innovation will be copied where possible. Success in capitalism largely relies on a combination of innovation and secrecy, or at least control. The capitalist uses the market as the sponge from which the maximum profit can be squeezed using an innovative commodity, or property arrangement, while neglecting to recognise that the market is ultimately composed of other human beings. In this way capitalist success is exclusively individualistic and necessarily opposed to solidarity. Absolute private property resonates with this view of relationship. Ricardo's rental theory can be used to show that land behaves as a monopoly even when owned by numerous individuals and its combined effect is to pressure wage levels down to normal cost levels, that is, subsistence.

St Thomas's property theory must embody something more than positive institutional arrangements in order to be truly human. The medieval lord who embodied St Thomas's theory was understood to be a Christian. To be Christian is to live the gospel and at the social level that is to freely

will the good of the other in relationship, to will solidarity. (Rourke 1997) has shown that neoconservative economic theory sidesteps the necessity for conscious willing of the common good and in doing so departs from genuine Thomistic moral tradition. Others have developed this theme with respect to more recent theological positions to the same conclusion (Schlinder 1996). The native tribesman is steeped in an ethic to pursue the good of the tribe and to treat others as one would treat family. Customary property tenure grows out of this ethic of solidarity that has grown entirely from practice completely separate from the gospel. To grow personally wealthy at the expense of a brother tribesman, or the children of a fellow tribesman, or one's own children is unthinkable. This is exactly what St Thomas advocates when he admonishes the rich man not to use his property to cause the poor man harm.

In addition to customary peoples, (Zimmerman 1947) demonstrated exhaustively how all major cultures rose to their greatness using property institutions that harmonise with St Thomas's dual theory. Zimmerman noticed that cultures pass through three phases that can be identified in terms of their approaches to family and property. In the first phase, what he called the trustee family, the living family sees itself as a trustee of the family treasure, that includes property. Property is passed down, not used for trade, and the produce flowing from its use is the common right of all family members. The common use extends from the immediate family to the clan, tribe or nation in these peoples and the larger organisational units are modelled on the institution of the family. Zimmerman named the second phase the domestic family where families understood themselves in immediate terms of those members currently alive. In this phase property could be traded for the gain of the family. The final stage was identified by what Zimmerman labelled the atomistic family where the family existed out of biological necessity alone and property was held individually and profits taken from its commercial use wherever available.

Zimmerman's analysis showed that every great civilisation grew when property was used as a tool for willing solidarity and decayed when property, and the family, decayed into radical individualism. When combined with customary cultures, this suggests that absolute private property is a sociological aberration; one that is linked with cultural demise. This suggests that St Thomas's theory of property is empirically linked to human cultural flourishing, the perfection of human nature on earth. The fact that this goal of humanity is so elusive, and its attainment is frequently eclipsed by the excesses of human frailty should come as no surprise to

the Christian who is aware of the reality of original sin. It only through grace that humans can rise above the temptation to use property as a weapon against others.

The Enlightenment thought from which grew the modern justifications of absolute private property, and indirectly socialist communist property, is premised on the liberation of the individual. It posits a humanism based on the common practice of humans and as such necessarily turns away from what human are capable of becoming in favour of excusing and managing what humans prefer to do, especially in the absence of any transcendent reality.

If Zimmerman's analysis is correct, western culture is well on the way towards its own demise. His atomistic family is what is today called the nuclear family and the threshold between trustee and domestic families occurred half a millennia ago when property went from conditional to absolute. In the case of Rome, he puts the critical change in property and family at about 150BC, or about six centuries before the apparent collapse of the culture. That culture was replaced largely by a collage of tribal peoples who fortunately were Christianised before their cultural energies were spent on inter-tribal conflict. The contribution of Christianity is that it takes the social notion of the family that typically emerges as tribalism and provides a path for its universal application across the entire of humanity. In this way it takes the insights of human nature that are imperfectly evidenced in the cultures of customary peoples and offers the opportunity for its perfection through the inclusion of every other human person as deserving dignity and respect through solidarity.

The conclusion, that the truly human actor must consciously manage property to avoid exploiting his neighbour, means that the institution of property is a moral institution (since moral action is free willing of the good for the perfection of everyone affected). This is important for understanding other aspects of the economic problem. Three interrelated economic institutions are covered by St Thomas, property, just price, and usury.

Just price has been excused by many recent scholars as either a complex moral justification of market price (Blaug 1991), or a primitive position that developed into free market pricing (Chafuen 1986), though both positions prove problematic. St Thomas did advocate the determination of the marketplace to solve the practical problem of quantifying the just price of a thing, but this is not to say that he advocated market pricing as we know it today. Under perfect market competition market price may equal the just price in some cases, however few economists would be bold

enough to suggest that any actual marketplace is perfect. Market imperfection may be measured by the amount of economic rent in the price. Economic rent is the gap between the price and the normal cost of production. Perfectly competitive markets have price levels equal to the normal costs of production and the excess above this level is economic rent, a measure of market imperfection. Since pure land property has no cost of production, its sale price must be all economic rent. Economic rent is also the more general case of usury, so that property price is linked to usury and just price. Modern economists are reluctant to pursue the problem of usury, despite Pope Leo XIII describing rapacious usury as a major problem of the modern world.

Property sale price has been shown, both theoretically and experimentally, to proceed from property rents (Small and Oluwoye 1999; Small 2002). In the case of land, this means that land price will be derived from land rents, not costs of supply or simple market forces. It has already been shown that the administration of property and the provision for common use is a moral issue. This means that rent and land price are moral outcomes proceeding from the free willed decision of the person in control of property. Leaving land pricing to market forces ignores the fact that market forces in practice have more to do with power relations than economic determinates. The demand function is theoretically the result of utilitarian calculus, but this is not found in practice (Working 1927; Small 2000). Likewise, supply as the outcome of the marginalist pricing decisions of firms is both theoretically and empirically destitute (Jones 1976; Wicksteed 1914). In practice, the person who has the greater power in the relationship, commonly the vendor, and almost always the person with the greater economic resources, has the power to move price for personal advantage. Ignored in market thought is the fact that that person has the freedom not to use the commercial situation to exploit the other.

People seldom sell things commercially for less than the market dictates, even if to do so would still return a reasonable, though not excessive income. This is especially the case in land, even though holding land requires little effort or cost in most cases, despite often returning high capital gains. This is because, as Adam Smith noted,

> … every improvement in the circumstances of the society tends either directly or indirectly to raise the real rent of land, to increase the real wealth of the landlord … (Smith 1778/1910).

It is hard to see the market returning a just price in land transactions when land rents naturally tend to absorb all the improvements gleaned through the effort and ingenuity of the whole society. To the extent that all produced commodities contain components of labour and land, the land component will complicate the otherwise unhindered ability of the market to return a just price, even under conditions of perfect efficiency. Evidence of this theoretical conclusion abounds in the general tendency of land property to increase in value above the general rate of price change in growing communities (Ball and Wood 1995).

The solution to the riddle of St Thomas being able to rely on the marketplace to produce just prices in his time, but not in ours is that the market participants in his time were governed by their faith and culture and not simply by market forces. Current trends in theology are emphasising the importance of freely choosing God and His ways, in the marketplace this translates into freely choosing not to exploit the profit potential of the market, but setting prices that are sufficient for one's needs. This is also why socialist state control is inhuman to the extent that it too denies the human actor freedom to choose virtue. Customary peoples recognise this necessity of human action in their understanding of the tribe and the individual's relation to it. They are acculturated into solidarity and demonstrate that it is not a Christian, but a human, principle.

St Thomas was not outlining the practical principles of medieval economics, but human economics. The fact that he, like other Christian thinkers, was able to give it its most complete explanation within Christian theology is not to say that is was a narrowly Christian principle, but rather that these humanist principles are most completely understood within the framework of Christianity. This is why his contemporary, St Bonaventure, was able to reach the same economic principles without the Aristotelian method by grounding his thought on the crucifix and what it implies (Langholm 1992). Our current Holy Father has powerfully reminded the world that Christ came to show humanity how to be human and St Bonaventure used that insight to show that it leads to the same moral conclusions as approaches based on Aristotle. St Thomas and St Bonaventure show a synthesis of thought that brings together the secular, the empirical and the transcendent. They demonstrate that to be truly human with respect to property is an exercise in freedom, but like the free choice of Christ in accepting the cross and the fiat of Mary, it is an active and sacrificial use of that freedom that brings human perfection even when the matter is as mundane as setting the rent.

REFERENCE LIST

Ball, Michael, and Andrew Wood, 1995, "Investment and Economic Growth: Long Run Trends and Cycles", paper read at *Pacific Asia Property Research Conference*, Singapore.

Blackstone, William, 1769/1979, *Commentaries on the Laws of England: A facsimile of the First Edition of 1765-69*, edited by S.N. Katz, 4 vols., Chicago, Chicago University Press.

Blaug, Mark, ed. 1991, *St. Thomas Aquinas (1225-1274)*, *Pioneers in Economics series*, vol. 3, UK, Aldershot.

Campbell, G., 1881, "The Land Tenure in India", *Systems of Land Tenure in Various Countries*, edited by C. Club, Free, NY, Books for Libraries.

Chafuen, Alejandro A., 1986, *Christians for Freedom: Late-Scholastic Economics*, San Francisco, Ignatius.

Cobbett, William, 1824 rpt 1988, *A History of the Protestant Reformation in England and Ireland,* Rockford, Illinois, Tan.

DeSoto, Hernando, 2000, *The Mystery of Capitalism: Why Capitalism Triumphs in the West and Fails Everywhere Else*, Basic Books.

Ederer, Rupert J., 1995, *Economics As If God Mattered: A Century of Papal Teaching*, South Bend, Fidelity Press.

Ezigbalike, I.C., 1994, "Cadastral 'Reform' – At What Cultural Costs to Developing Countries", *The Australian Surveyor* 39 (3) pp. 177-186.

Hall, Daniel George Edward, 1958, *A History of South East Asia*, 2nd ed., London (Basingstoke 4th ed.), Macmillan.

Jones, Richard, 1976, *Supply in a Market Economy*, London, Allen and Unwin.

Langholm, Odd, 1992, *Economics in the medieval schools: Wealth, exchange, value, money and usury according to the Paris theological tradition,* Leiden and New York, Brill.

McGreggor, Davianna Pomika, 1989, "The Perpetuation of the Hawaiian People", *Ethnicity and Nation Building in the Pacific*, edited by M.C. Howard, Tokyo, UN University.

Rogers, James Thorold, 1884/1949, *Six Centuries of Work and Wages,* London, George Allen and Unwin.

Rourke, Thomas R., 1997, *A Conscience as Large as the World: Yves R. Simon versus the Catholic Neoconservatives,* Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield.

Sansom, George B., 1962, *Japan, A Short Cultural History,* New York, Appleton-Century-Croft.

Schlinder, David, 1996, *Heart of the World, Centre of the Church: Communio Ecclesiology, Liberalism, and Liberation,* Edinborough, T & T Clark.

Sen, Amartya K., 1981, *Poverty and Famines: Entitlement and Depression,* Oxford, Oxford University Press.

Small, G.R., 2000, "Modern Economics as Social Psychology: Escaping the Moral Dilemma of the Invisible Hand", *Society of Catholic Social Scientists Review* 5.

———, 2002, "An Experimental Study of Auction Behaviour", paper read at *PRRES Annual Conference*, Christchurch, NZ.

Small, G.R., and J. Oluwoye, 1999, "An Experimental Study of Market Formation Behaviour", paper read at *RICS Cutting Edge Conference*, Cambridge, England.

Smith, Adam, 1778/1910, *The Wealth of Nations,* London, J.M. Dent.

Teggart, Frederick John, 1969, *Rome and China / a study of correlations in historical events,* Berkeley, University of California Press.

Wicksteed, Philip H., 1914, "The Scope and Method of Political Economy", *The Economic Journal*, pp. 1-23.

Working, E.J., 1927, "What do Statistical 'Demand Curves' Show?", *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. XLI (1927) pp. 212-235.

Zimmerman, Carle C., 1947, *Family and Civilization*, New York, Harper.

[1] 'In like manner a rich man does not act unlawfully if he anticipates someone in taking possession of something which at first was common property, and gives others a share: but he sins if he excludes others indiscriminately from using it' (*S.Th.*, II-II, q. 66, a. 2, 1471).

SYNDERESIS IN MORAL ACTIONS

DALIA MARIJA STANCIENĖ

The report focuses on the treatment of *synderesis* by Thomas Aquinas. Nevertheless, some attempts will be made to compare it with that of Bonaventure. In *Quaestiones disputatae de veritate,* q. 16, a. 1, Aquinas gives this definition: *a nature, that is, in so far as one knows something naturally, and thus it is called synderesis* (*ut natura, id est in quantum aliquid naturaliter cognoscit et sic dicitur synderesis*). Further, he explains *that human nature, in so far as it comes in contact with angelic nature, must both in speculative and practical matters know truth without investigation … this knowledge must be habitual so that it will be ready for use when needed*. This knowledge, when applied in action, makes man strive for good and avoid evil, in other words *synderesis is said to incite to good, and to murmur at evil* (*S.Th.,* I, q. 79, a. 13, in c). *Synderesis moves prudence, just as the understanding of principles moves science* (*S.Th.,* II-II, q. 47, a. 6, ad 3). Prudence is applied to singular moral acts by conscience.

1. The term synderesis

The Greek term *synteresis*, which in the works of Latin authors was modified to *synderesis*, came from Jerome's (340-420) *Commentary on the Book of Ezekiel*. Jerome interpreted four faces, which belonged to each of four creatures seen by Ezekiel, in the following manner: the human face means reason (*logos*); the lion's face irascibility (*thumos*); the ox's face concupiscence (*epithumia*, *concupiscibile*); and the eagle's face means an unquenchable spark of conscience, or *synderesis*. The first three correspond to the Platonic parts of the human soul. The French scholar Christian Trottmann[1] maintains that the spelling of *synderesis* as *suneidesis* found in the oldest manuscripts (Jérôme, *In Hiezechielem*, C.C.S.L. 75, 1964, 12) is not an error by the scribes but evidence of some early tradition of writing the word, which was abandoned later with the appearance of the school of Loan's commentaries; for in 842, Raban Maur, a scribe (Raban Maur, *Commentaria in Ezechielem*, I, 508, *Patrologia Latina* 110), uses *synteresis*.

Historians and linguists still discuss this topic, but philosophers are interested not so much in the spelling and the history of its modifications as in the scholastic interpretations of its meaning.

In this work I consider the ethical aspect of *synderesis*. I start with a concise review of its mystical interpretation; for it has an affinity with the ethical aspect. Trottmann quotes G. Théry OP as representing the mystical interpretation of *synderesis*.[2] Théry says that during the soul's ascension to God it observes how its mind splits into intellectual potency in order to contemplate God, and into emotional potency in order to be united with God. The latter potency enables the highest part of the human soul to be united with God in his holy light, and is regarded as the main characteristic of the soul, identified with *synderesis*. On the level of heavenly hierarchy, i.e. on the level of seraphim angels, only *affectus* is able to rise to God, who sits in the clouds, and be filled with light. In a sense, *synderesis* is a spark of this mystical meeting and its psychical place. Bonaventure was greatly influenced by this interpretation of *synderesis* and in the treatise *Itinerarium mentis in Deum* he unites the mythical sense with the moral, which finally prevails.

This work aims at an explanation of the moral meaning of *synderesis*. Therefore, we will not analyze its various interpretations by early scholars. During the second part of the twelfth century the interest of scholars was focused on the properties of *synderesis*. To the questions: Does *synderesis* necessarily lead man to good or can it bring him to perdition? Can *synderesis* be extinguished and condemned in evil doers who see and desire nothing except evil? Should *synderesis* be regarded as natural law? Representatives of the Laon school thought that there were three laws: natural law, the law of Moses, and the law of the Gospels. The old law was necessary to inflame the spark of natural reason which was extinguished by original sin. Simone de Bisiniano,[3] one of the first lovers of the twelfth century, identifies the *ius naturale* with the higher part of the soul, which he calls *synderesis*.

Peter Lombard[4] regards this higher spark of the mind, which encourages man to love good and hate evil, a relic of that primeval state of man which he had just after the Creation, free of original sin. He tried to answer the question: Is this spark infallible? He claimed that it never justifies evil, but sometimes reconciles itself with evil and allows the will to tolerate it. As was noticed by Trottmann,[5] the first scholars, e.g. Etienne Langton, used to underline the negative function of *synderesis*, claiming that Cain was tormented by pangs of conscience for the rest of his life. So, *synderesis* was treated as an inseparable property of man. Even in a criminal, it remains and continuously recalls the good lost and the evil done.

Other scholars[6] treated *synderesis* positively, identifying it with higher reason. They used to start their treatises on *synderesis* by considering the question: Is *synderesis* a potency or a habit? If it is a potency, does it belong to the intellect or to the will? Aquinas and Bonaventure, and consequently their followers, gave different answers to this question.

2. Voluntarism in the treatment of synderesis

Philippe le Chancelier[7] was the first scholar to raise questions concerning the ontological status of *synderesis*. He treated *synderesis* as *potentia habitualis*, i.e. as the potency which has natural will in its higher part. He opposes nature to reason and explains that the higher will naturally tends to good and opposes the low habits of concupiscence. But the conscious will, which is situated in the middle between them, rationally looks for the mediate good. According to Chancelier, this natural inclination to good common to all human beings is a remnant of that primordial inclination which naturally inclined the will of Adam to strive for good.

Trottmann[8] came to the conclusion that Chancelier's treatment of *synderesis* is based on faith and is earlier than the Augustinian way of treating, propagated by Franciscan theologians. According to Trottmann, it enables us to explain the phenomenon of erring conscience, to understand why some heretics even on the stake refuse to give up their own erroneous convictions. Of course, Trottmann does not want to justify the cruel deeds of the Inquisition; he wants to show the moral problem which is directly related to the erring conscience. Trottmann explains that the heretics do not err while defending their faith; for while doing so they obey the order of *synderesis* which demands that they defend their faith even under torture. But at the same time, their reason erroneously interprets the content of faith. This way, the erroneous decision of the conscience is united with the infallibility of *synderesis*. Scholars therefore consider *synderesis* together with conscience. In opposition to Thomas Aquinas, Bonaventure (1217-1274) starts with conscience and only later comes to *synderesis*. He treats conscience as a habit, and maintains that it belongs not to the will or speculative reason, but to practical reason. According to Bonaventure, this habit is partially inborn and partially acquired. The first characteristic is observed in natural decisions related to first principles, the second in practical conclusions.

Bonaventure does not give an answer to the question: Is conscience a *potential habit*, which is *synderesis* of the higher reason and has for its sub-

ject matter natural law, or is it not? In *synderesis* he sees a moving power of reason, and therefore treats conscience as will. He explains that the Creator gave human reason natural light, and to will the natural inclination (*pondus*) to good which makes him behave well. This analogy helps us to understand the relation between conscience and *synderesis*.[9]

Hence, Bonaventure assigns *synderesis* to the will. *Synderesis* inclines the will to good, and at the same time it is the moving power of reason. Thus, Bonaventure's concept of *synderesis* is extreme voluntarism. *Synderesis* is understood as something infallible and indestructible, but conscience, because of the discursive nature of reason, is prone to err.

3. The Thomistic intellective concept of synderesis

The Dominican school elaborated its own theory of *synderesis*, based on the Christianized philosophy of Aristotle. Albert the Great (1193-1280) and Thomas Aquinas (1225-1274), the most prominent representatives of that school, proposed an intellective explanation of *synderesis*. Albert the Great had accepted Chancelier's definition of *synderesis* as *potentia cum habitu* but explained its infallibility by means of an Aristotelian idea, *intellectus semper verus*,[10] applying it to the practical intellect or reason. This way Albert the Great unites the habit with the principles of natural law, and represents *synderesis* as the remnant of primordial human righteousness, proper to Adam before original sin. Trottmann regards this explanation of *synderesis* as the synthesis of Chancelier's Christian heritage with the Aristotelian thesis that *synderesis est vis cum habitu principiorum iuris naturalis*[11] and concludes that *on the practical level these first principles correspond to the first principles on the speculative level. Therefore, synderesis is the anthropological substratum of these first principles of natural law*.[12] Albert the Great explains that *synderesis* originates the major premise for practical reason but the minor premise is originated by the higher or lower reason. Practical reason uses this minor premise in concrete situations, but only together with *dictamen* of conscience. Since conscience is neither potency nor habit, but act, its mistakes in practical judgments have nothing in common with practical reason. This way, the spark of *synderesis* remains essentially infallible and inextinguishable.

The statements on *synderesis* by Thomas Aquinas, found in his *Scriptum super libros Sententiarum*, in *De veritate*, and in *Summa Theologiae* in essence repeat the concept of Albert the Great. He does not criticize the understand-

ing of *synderesis* as *potentia habitualis* inherited from Chancelier. Nevertheless, at the beginning, until 1256 when he started his *Quaestiones disputatae de veritate*, he hesitated between this concept and the Aristotelian understanding of *synderesis* as mere habit. But in *Summa Theologiae* he defines *synderesis* as the innate habit of the first principles of practical reason. On these principles the judgments of the practical reason concerning particular actions are founded.

Since the nature of *synderesis* was widely discussed at the University of Paris, Thomas Aquinas considers it in the sixteenth chapter, *De synderesi*, of *Quaestiones disputatae de veritate*. There he answers three important questions: 1) Is *synderesis* a power or a habit? 2) Can *synderesis* err? 3) Are there some in whom *synderesis* is extinguished? To the first question he answers that *synderesis* is the power of reason which *cannot be considered apart from every habit, for natural knowledge belongs to reason by reason of natural habit*. The reply to the second and the third is negative: *for probity to be possible in human actions, there must be some permanent principle which has unwavering integrity* where there can be no error; although *synderesis* can be partially destroyed in a particular activity by violence, passion and sin, nevertheless its universal judgment can never be destroyed (a. 3 in c).[13]

Thus Aquinas relies on Aristotle and Albert the Great. He assumes that major premises of practical reason originate from *synderesis*, but minor premises spring from the higher or lower reason. He also makes a conclusion concerning the *dictamen* of conscience. The act of practical reason must be distinguished from the *iudicium electionis* of free will. They can be opposed to each other in the case of sinning. The relation of *synderesis* with other moral habits is based on cautiousness; for it gives knowledge to prudence: *synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam*.[14] Therefore, according to Thomas, a sinner has a speculative conscience of amorality of his behaviour, but in concrete circumstances that conscience is suppressed by passion, deception or other factors. The error in behaviour springs not from *synderesis* itself but from the way of its application to the concrete situation. It springs from minor premises, generated by practical reason. It comes from the deliberate violation of moral demands; from inexcusable ignorance, which is the result of inexcusable neglect; from the excusable ignorance of some specific circumstances. In the latter case the error can be more or less pardonable.[15] Excusable ignorance alleviates guilt for bad behaviour; inexcusable, on the contrary, increases it. But inexcusable ignorance can be removed by learning the rules of morality. Trottmann maintains that in this way the problem of erring conscience, inherited from

the twelfth century, was solved in the thirteenth century[16] thanks to the philosophy of Aristotle. Errors in moral behaviour must be condemned, but those who err have to be forgiven, as far as forgiveness urges them to recognize and accept the truth, which corresponds to infallible *synderesis*, which cannot be extinguished even in the condemned.[17]

Conclusion

In the thirteenth century two different concepts of *synderesis*, voluntaristic and intellective, were elaborated. The most prominent representatives of them are Bonaventure and Thomas Aquinas. The first maintained that *synderesis* is will with an innate striving for goodness, and conscience is a habit of practical reason. The second claimed that conscience is a member of the syllogism of practical reason, which gets its own principles from *synderesis*, the innate habit of practical reason. Aquinas underlines the affinity of *synderesis* with the angelic intellect by saying that *synderesis* corresponds more to the angelic direct intellectual cognition than to the human discursive rational cognition. *Synderesis* is the space where human nature meets angelic nature. This meeting makes possible the participation of man in speculative and practical angelic knowledge.

[1] Christian Trottmann, *Scintilla synderesis, // Miscellanea Mediaevalia*, Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln, band 27, geistesleben im 13. Jahrhundert, Walter de Gruyter, Berlin, New York 2000, pp. 116-130.

[2] '*In hoc autem libro alium et incomparabilliter profundiorem modum cognoscendi Deum tradidit, id est superintellectualem et supersubstancialem, quem ideo philosophus gentilis non apprehendit, quia non quesivit nec esse putavit nec vim secundum quam fundatur in anima, deprehendit. Putavit enim summam vim cognitivam esse intellectum, cum sit alia que non minus excedit intellectum, quam intellectus racionem, vel racio ymaginacionem, scilicet principalis affeccio, et ipsa est scintilla synderesis que sola unibilis est spiritui divino, sicut tetigi in exposicione illius visionis Ysaïe VI: vidi Dominum sedentem, etc.*', Explanatio domini Thomae abbatis vercellensis super misticam theologiam, *Prohemium*, G. Thery (ed.), Paris 1934, p. 14.

[3] '*Nobis itaque videtur quod ius naturale est superior pars anime, ipsa uidelicet ratio que sinderesis appellatur, que nec in Chain potuit, scriptura teste, extingui*', Simon de Bisiniano, Ms. Bamberg, Staats-bibliothek, can. 38, f. 2ra, cité par O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, III, I, Louvain – Gembloux 1949, p. 74, n. 3.

[4] Pierre Lombard, *Libri IV Sententiarum*, lib. 2, dist. 39, Grottaferrata 1971, p. 556.

[5] Christian Trottmann, *Scintilla synderesis ...*, p. 122.

[6] *Ibid.*

[7] Philippe le Chancelier, *Summa de Bono*, N. Wicki (ed.), Berne 1985, I, pp. 192-198.
[8] Christian Trottmann, *Scintilla synderesis* … p. 123.
[9] Bonaventure, II *Sent.*, dist. 39, a. 1, q. 1, Quarrachi II, pp. 909-910.
[10] Albert le Grand, *Summa de creaturis*, II, Borgnet, pp. 35, 590-594.
[11] Christian Trottmann, *Scintilla synderesis* ... p. 125.
[12] *Ibid.*
[13] Sancti Thomae de Aquino '*De synderesi*', *Questiones disputatae de veritate,* Opera Omnia tomus XXII, ed. Leon.
[14] *S.Th.*, II-II, q. 47, a. 6 ad 3.
[15] *S.Th.*, I-II, q. 19, a. 6 in c.
[16] Christian Trottmann, *Scintilla synderesis* ... p. 126.
[17] Sancti Thomae de Aquino, '*De synderesi*' ... a. 3 ad 5.

ALGUNAS CONSIDERACIONES EN TORNO A LA LEY NATURAL Y EL BIEN COMÚN

JULIÁN VARA MARTÍN

This presentation aims to outline some considerations regarding the human condition that can be derived from Natural Law. By its own nature, Natural Law determines a special kind of government for man: that which conforms to the dignity of a free creature. This government of the free determines not just a way of government: that of the political or royal princedom, but also the aim of the government: the common good. Under this common condition of the good, nothing is good for man if it is not founded on some order of communication: either the communication which is at the origin of the domestic society, *bonum commune naturae*, or that which gives origin to the political society, *bonum commune morale*. With these considerations we only want to stress, once again, the radical nature of the fundamentals of human solidarity, the unity of destination, and the operative way which it adopts: friendship. Both take us back to the radical dependent condition of human nature, in as much as there can be no personal good which does not imply another man's good. With this we recover a way of looking at man on which Aristotle bases all of his moral works.

El tratamiento de la Ley Natural en santo Tomás se encuentra en la *Suma Teológica*, en la Ia-IIae, en la parte dedicada a los principios exteriores del acto humano. Esa parte se encuentra en la segunda de las tres partes en que está dividido el plan de la *Suma Teológica*.

La primera parte se ocupa "De his quae ad essentiam divinam pertinet", la segunda "De motu rationalis creatura in Deum" y la tercera y última "De Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum". Esta segunda parte se abre con una consideración – desarrollada en cinco cuestiones – sobre el fin último de la vida humana, la bienaventuranza, y a lo que permite que el hombre alcance este fin o se aparte de él:

> porque es necesario llegar a la bienaventuranza mediante algunos actos, debemos estudiar los actos humanos, para saber con qué actos se llega al bienaventuranza y cuáles entorpecen su camino.

Pero, puesto que "toda ciencia operativa debe llegar hasta la consideración particular, porque las operaciones y los actos versan sobre cosas singulares", esta parte, que se dedica a la moral, está a su vez dividida en dos: los actos humanos en universal y los actos humanos en particular.

Aun de los actos humanos en general, su tratamiento se hace conforme a una doble aproximación: en primer lugar se acerca a los mismos actos humanos y, en segundo lugar, trata de sus principios: "De principiis actuum humanorum", que pueden ser intrínsecos – la potencia para obrar (tratada en la primera parte) y el hábito – o extrínsecos. Principios extrínsecos de los actos humanos son, el diablo, que por la tentación nos inclina al mal o Dios, que es el principio exterior que mueve al hombre al bien. Esto lo hace de dos modos: mediante la instrucción de la ley y mediante el auxilio de la gracia. Así pues, la ley es un principio exterior de los actos humanos, que procede de Dios y conforme al cual el hombre es inducido al bien.

Vale la pena seguir la exposición que el mismo santo Tomás hace de la ley para entender qué es y cómo obra la Ley Natural.

Santo Tomás aborda – q. 90 – en primer lugar la esencia de la ley, que concluye con la definición clásica de ley, como una ordenación de la razón al bien común promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad.

Entre estas notas vamos a reparar en aquella que dice relación a nuestro tema: el fin de la ley. Pues dice santo Tomás que el fin de la ley es la felicidad común, pero la argumentación tiene una solidez y un orden de consecuencias en el que es preciso parar. Dos pasos da al exponer la respuesta al artículo: Por un lado, que como el fin es el primer principio en el orden operativo, y del fin se toma la regla que conduce al fin, el fin de la ley es la felicidad, pues ésta es la razón por la que el hombre lo hace todo. Por otra parte, y esto no parecería tan obvio, que el fin que se considera es el fin del hombre y, en cuanto lo es, el hombre es parte de una comunidad, de ahí que el fin no sólo sea la felicidad, sino la felicidad común. Por eso, sigue diciendo en el artículo, Aristóteles en la definición de ley hace mención tanto de la felicidad como de la comunidad política: "llamamos cosas legales justas a las que promueven y conservan la felicidad y todos sus requisitos en la convivencia política". Además, como lo que realiza en grado máximo la noción común de un género es causa y punto de referencia de todo lo demás en ese género, se sigue que, como la ley se constituye primariamente en orden al bien común, cualquier otro precepto sobre actos particulares no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común.

Con esto se apunta a algo que deberemos tener presente: todo precepto lo es de una ley en cuanto puede ser referido a un bien común. Así

pues, la Ley Natural debe proponerse un bien común a aquellos a los que se impone. Pero, además, este bien común debe ser último en su género, es decir no encontrarse subordinado a otro bien. Por eso, ni los dictados de la razón por las que el hombre se gobierna a sí propio tienen condición de ley – sino analógicamente – ni los tienen, propiamente, los preceptos del padre de familia.[1]

Precisamente de aquí trae su razón de ser que la causa eficiente de la ley deba ser una cierta "persona pública", pues "ordenar a un bien común es propio o de toda la multitud o de aquél que gestiona la fuerza de toda la multitud".[2] De ahí, por ejemplo, una interesante consecuencia en el orden político: que la fuerza sea atributo de la autoridad, aunque no en el sentido de que la fuerza conceda el poder, sino en el sentido de que distingue a aquél que lo ejerce. Así, ante la pregunta de quién es el poderoso, la respuesta es muy simple: "el que puede", es decir, el que "gerens vicem totius multitudinis", aquél que se hace obedecer.

Pero insisto que este rasgo vuelve a hablar de la condición común del bien que persigue toda ley por esencia y que es preciso tener presente en el estudio de la Ley Natural. Ésta se presenta en la cuestión siguiente, cuestión 91, como el modo superior de ordenación del hombre por la divina providencia. Precisamente, por su condición racional, el hombre es providente para sí mismo y para las demás cosas y, por eso, hay en él una participación de la razón eterna en virtud de la cual se inclina a sus actos y fines propios. De este modo, la ley natural sólo puede ser entendida en la medida en que se comprenda la condición de la criatura porque ésta determina, no sólo la inclinación al fin, sino el modo en que se manifiesta dicha inclinación. Así, no sólo un gobierno – ordenar al fin propio de una criatura racional –, sino un modo de gobierno: ordenar conforme a la dignidad de una criatura libre.

El gobierno sobre los libres: el modo de gobierno. La Ley Natural no abroga el modo común como las criaturas participan de la ley eterna – en cuanto que tienen inclinaciones naturales a sus fines y actos propios – sino que se exalta esta inclinación para someterla al dictamen de la razón, de tal modo que el hombre no se ve "compelido" a ello, sino "movido" a ello, aunque – y en cuanto es ley – de un modo vinculante, es decir que no puede frustrarse. Este modo de gobernar, moviendo a través de la razón y la voluntad y, por lo tanto, permitiendo ofrecer resistencia al mandato que se recibe, es el modo propio de gobierno de los hombres libres. Es decir, es como se gobierna a los hombres libres, es conforme a la dignidad de los hombres libres.

El tipo de gobierno que corresponde a los libres es el principado político o regio.[3] Los siervos, al contrario, son gobernados con un principado

despótico.[4] La distinción entre ambos está fundada en el grado de sujeción al imperio del que manda, pues en algo puede sustraerse el libre del imperio del gobernante mientras que el siervo en nada puede contradecir el mandato de su señor. La razón de esta diversidad está en que el gobierno sobre los libres se hace conforme a las leyes mientras que no sucede así con los siervos, que son en absoluto de sus señores y a ellos están sujetos, no teniendo más regla de su acción que la que procede de su dueño. De este modo, la ley sólo se promulga para los libres. Así también la Ley Natural.

El gobierno sobre los libres: el fin del gobierno. El contenido de la ley natural señala el fin de la criatura racional y éste se corresponde con el orden de las inclinaciones que encuentra en sí. Y esto sucede del siguiente modo.

> ... como el bien tiene razón de fin y el mal de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se considera de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la conjunción de sexos, la educación de los hijos y otras semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los ciudadanos y todo lo demás relacionado con esto.

De este modo, la comprensión de la ley natural nos permite entender la condición de la naturaleza humana y el fin al que se ordena y, por ello, de la condición de todo bien humano. Retomamos, para ello, lo que hemos dicho de la esencia de la ley: se ordena por su esencia a la felicidad pero a una felicidad común. Bajo esa perspectiva, ¿cuál es el bien común que bus-

can los preceptos de la ley natural? En esto es posible distinguir dos bienes comunes o dos bienes que tienen la condición de ser comunicados entre varios y hacia los que el hombre se siente inclinado por naturaleza: el *bien común de la naturaleza* y el *bien común moral*.

La expresión "bonum commune naturae" sólo aparece una vez en los escritos tomistas, para responder a la objeción de cómo pueden ser de ley natural los actos de algunas virtudes, como la templanza; pues pertenece a la razón de ley ordenar a un bien que sea común, mientras que algunas virtudes, y ésta singularmente, junto con la fortaleza, parece que sólo procuran un bien individual. La respuesta que da santo Tomás es que

> temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus et venereorum, quae quidem ordinantur ad bonum commune naturae, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.[5]

Sin embargo, a pesar de lo insólito de la expresión, la idea aparece a lo largo de toda la obra. El bien común de la naturaleza sería aquél que inmediatamente procura la generación y la conservación de lo generado, y constituirían lo propio del orden doméstico:

> Communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit, in I Polit., est secundum quotidianos actus qui ordinantur ad necessitatem vitae. Vita autem hominis conservatur dupliciter. Uno modo, quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit, et ad talem vitae conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum et vestitum et alia huiusmodi necessaria vitae; in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes, scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium.[6]

De este orden, como señala santo Tomás, se encuentra en el Libro Primero de la *Política* una extensa exposición.

El bien común de la naturaleza da origen a la *casa*.

La expresión "bonum commune morale" no es más frecuente que la anterior, pues como ella sólo aparece en una ocasión, que es la que se cita. Sin embargo, la idea aparece a lo largo de toda la obra. Representa el bien que da origen a la *ciudad*.

Este principio, no hay bien humano que no sea bien común y por tanto que no surja de una comunicación humana, está detrás de toda la exposición del proemio de Aristóteles a los ocho libros de la *Política* y de la comprensión que Aristóteles tiene del bien del hombre.

Conforme al comentario de santo Tomás, Aristóteles señala en su proemio que,

> porque conviene que dividamos hasta las partes mínimas, es necesario decir que la primera combinación es propia de las personas que no podrían existir el uno sin el otro, como el marido y la mujer. Este tipo de combinación es por causa de la generación, por la que se producen hombres y mujeres. Y por esto se dice que no puede existir el uno sin el otro. Pero por qué esta combinación es la primera se muestra por lo que añade, que no procede de la elección. Pues hay que considerar que en el hombre hay algo que es propio suyo, es decir, la razón, según que a él le compete obrar por consejo y elección. Y también se encuentra algo en el hombre que es común a él y a otros, y de este modo es el generar. Y esto no le compete a él por elección, es decir según que tiene una razón que elige sino que le compete según una razón común a él y a los animales y las plantas, pues todos naturalmente apetecen dejar tras de sí a otro tal cuales son ellos mismos, para que por generación se conserve en la especie lo que no puede conservarse en el mismo individuo.
> ... La segunda comunicación de personas es la del que gobierna y la del que obedece; y esta comunicación es por razón de la conservación. Pues la naturaleza no sólo intenta la generación, sino también que las cosas generadas sean conservadas. Y que esto sucede entre los hombres por la comunicación del que gobierna y del que obedece se muestra por esto de que naturalmente gobierna y manda quien puede prever por su inteligencia lo que conviene a la salud, buscando las cosas beneficiosas y evitando las malas; y aquél que puede por la fortaleza del cuerpo realizar la obra que el que sabe preverá por la mente, es naturalmente súbdito y siervo. Y por esto se prueba que conviene a ambos para su conservación el que uno gobierne y otro obedezca. Pues aquél que por la sabiduría puede prever con la mente algunas veces no se puede conservar por falta de fuerzas si no tuviera un siervo que le obedeciera; ni aquél que abunda en las fuerzas del cuerpo podría salvarse si otro no lo rigiera mediante la prudencia.
> ... De estas dos predichas comunicaciones personales, de las cuales una es para la generación y otra para la conservación, se constituye en primer lugar la casa. Pues conviene que en la casa haya hombre y mujer, y dueño y siervo. Y dice en primer lugar porque hay otra comunicación personal que se encuentra en la casa, la de los padres e hijos, que es causada por la primera. De donde estas dos son primordiales.

Por tanto, como explica el Estagirita, la parte mínima no es el hombre, sino aquella relación a partir de la cual el hombre puede alcanzar algún bien, en primer lugar el más natural de la generación y, en segundo lugar, el no menos natural de la conservación de lo generado. Los bienes que fundan estas relaciones son bienes naturales, bienes comunes naturales, como antes dijimos. Porque existen conforme a nuestra naturaleza común y porque sólo existen a partir de la comunicación entre hombres.

Conforme se comunican más cosas se alcanza más plenitud. Así acaba el hombre comunicando, no ya lo necesario para vivir, sino la misma vida buena, en lo que consiste la definición de la ciudad. En ella el bien comunicado es un bien moral, propio de la criatura racional:

> la Ciudad es la comunidad perfecta, lo que se prueba porque como toda comunicación de todo hombre se ordena a algo necesario para la vida, será perfecta la comunidad que se ordene a que en ella se encuentre todas las cosas que bastan para la vida humana tal y como se da,
>
> ... y en primer lugar fue constituida por amor al vivir, para que los hombres pudieran encontrar suficientemente de dónde vivir; pero de que exista procede el que los hombres no sólo vivan, sino que vivan bien, en cuanto que por las leyes de la Ciudad se ordena la vida del hombre a la virtud.

Esta comunidad se funda sobre aquella comunión de inteligencia sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto que da origen a la 'palabra' por la que, como señala Aristóteles en el Libro Primero de la *Política*, el hombre supera infinitamente cualquier orden de solidaridad que sea posible encontrar en toda otra criatura.

La misma aproximación encontramos en la exposición que Santo Tomás hace de la Ley Divina, en la tercera parte de la *Suma contra los Gentiles*.

La clave de comprensión de dicha descripción se encuentra en el último capítulo – c. 129 – al señalar el criterio de subordinación del hombre, por un lado, y de lo humano, por otro:

> Ex praeceptis enim Legis Divinae mens hominis ordinatur sub Deo; et omnia alia quae sunt in homine, sub ratione. Hoc autem naturalis ordo requirit, quod inferiora superioribus subdantur. Sunt igitur ea quae Lege Divina praecipiuntur, secundum se naturaliter recta:

el hombre se somete a Dios y lo que se ordena al hombre se somete a la razón humana.

La primera parte referida al orden del hombre mismo comprende los preceptos por los que el hombre se ordena al amor a Dios: lo relativo a la

inteligencia del hombre, a su voluntad y a los sacrificios: los preceptos de la primera tabla del Decálogo. La segunda parte se refiere a los bienes humanos, y su regla es la conformidad a la razón del hombre. Aquí se recogen los preceptos de la segunda tabla, los preceptos de justicia.

Esta segunda parte santo Tomás la divide en dos que también podríamos titular: la 'casa' y la 'ciudad'.

En la *casa*, recoge todo lo relativo al matrimonio y lo propio de la familia, en total cinco capítulos y uno último sobre las riquezas, que es la parte de la Casa que llamamos economía.

La parte de la *ciudad* comprende un solo capítulo: "según la ley divina el hombre ha de ordenarse al prójimo", desarrollado en cuatro puntos ordenados de un modo que no puede dejar de llamar la atención.

En primer lugar se sienta el fundamento del precepto y del vínculo de solidaridad humano, que no es otro que la unidad de fin entre todos los hombres, y por tanto la necesidad de cooperación:

> De todo lo anterior resulta claro que según la ley divina el hombre está orientado a guardar el orden de razón en todo aquello que puede ser para su utilidad. Y entre todos los seres útiles al hombre, los principales son los demás hombres. Y el hombre es por naturaleza un animal social, pues necesita realizar en unión con otros lo que no puede por sí mismo. Luego es necesario que la ley divina ordene que el hombre se relacione con los demás de acuerdo con el orden de la razón.

En segundo lugar, el modo como la unidad se lleva a cabo y por ello el tipo de cooperación al fin, forma de todo vínculo asociativo y forma de la comunidad política: a través del conocimiento y del amor, a través de la amistad:

> El fin de la ley divina es que el hombre se una con Dios. Y para esto unos hombres ayudan a otros, tanto en el conocimiento como en el afecto: se ayudan mutuamente los hombres cuanto al conocimiento de la verdad, y uno a otro se apoyan invitándose a obrar el bien y a evitar el mal. Por eso dice la Escritura: "el hierro se afila con el hierro, y el hombre afila el rostro de su amigo" (*Prov* 27, 17). Y "Es mejor ser dos, y no uno solo, pues tienen la ayuda de la mutua sociedad; si uno cae, el otro lo levanta, ¡Ay del solo! Porque cuando cayere no tendrá quien le dé la mano, y si dos durmiesen juntos mutuamente se ayudarán"; pues ¿cómo se calentará uno solo? Y si alguien se levantase contra uno de ellos, entre ambos podrán resistirle (*Ecclo* 4, 9). Luego fue necesario que la ley divina ordenase la sociedad de los hombres entre sí.

Por último, y en tercer lugar: las consecuencias que esto trae en las relaciones entre los hombres, que son relaciones de justicia. Dos consecuencias: subordinación entre los hombres y coordinación.

En primer lugar la existencia de distintos grados y jerarquías – el gobierno político –:

> La ley divina es una cierta norma de la divina providencia para gobernar a los hombres. Y es propio de la divina providencia abarcar dentro del orden debido todo lo que cae bajo su gobierno, de modo que cada cosa conserve su grado y su sitio. Luego la ley divina debe ordenar a los hombres de manera que cada uno conserve su lugar. Y esto conserva la paz entre los hombres. pues como dice Agustín en la Ciudad de Dios: "la paz entre los hombres no es otra cosa que el orden de la concordia".

De aquí, es decir, establecida la jerarquía, la concordia entre los hombres, la coordinación:

> Siempre que se ordenan algunas cosas bajo un orden, necesariamente deben ellas estar ordenadas entre sí de manera concorde; pues de otro modo se impedirían mutuamente entre sí la consecución del fin común. Por ejemplo, sucede así en un ejército, que está ordenado a la victoria, como fin común, que es el del general. Y cada hombre está ordenado a Dios por ley divina. Luego era preciso que la ley divina estableciera la concordia entre los hombres, para que no se impidiesen mutuamente, y el resultado es la paz. Por ello se afirma: "El puso la paz en tus fronteras". Y dice el Señor: "Os he dicho esto para que tengáis paz". Y la concordia ordenada se conserva entre los hombres cuando se da a cada uno lo que es suyo, lo cual es justicia. Por eso dice Isaías: "la paz es fruto de la justicia".

La "casa" y la "ciudad" se constituyen así en el escenario natural y necesario en el que el hombre cumple su vida, pues no hay bien humano que no reclame esta comunicación sobre la que ejemplarmente se fundan la familia y la comunidad política. Y la razón última es que el corazón del hombre está hecho conforme a una medida que desborda al individuo.

Así comienza, y con esa formalidad desarrolla, Aristóteles toda su obra moral

> pues el bien perfecto parece ser suficiente. Pero no entendemos por suficiencia el vivir para sí solo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer y, en general, para los amigos y conciudadanos,[7]

porque como comenta santo Tomás, es propio de la naturaleza del hombre que "non sufficit suo desiderio, quod sibi provideat, sed etiam quod possit aliis providere".[8]

Este deseo del hombre de extender la felicidad a todos aquellos a los que se extiende su afecto no tiene límites.[9] El que señala Aristóteles y trata en la Economía y en la Política, procede de la insuficiencia de la razón para investigar este misterio de solidaridad entre todos los hombres, "Nam felicitas alterius vitae omnem investigationem rationis excedit".

Esta inclinación, como señalábamos, es de Ley Natural.

[1] "Sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic. et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta; non tamen quae proprie habeant rationem legis" (*S.Th.,* I-II, q. 90, a. 3 ad 3).

[2] "Lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis" (*S.Th.,* I-II, q. 90, a. 3 resp).

[3] La expresión *principatus politicus et/seu regalis* la toma Santo Tomás directamente de Aristóteles, de modo que cada vez que en la obra del santo doctor aparece lo hace casi siempre con expresión del lugar del que la toma, el Libro Primero de la *Política*, además la imagen de la que se sirve es la misma que propone Aristóteles: el gobierno del alma sobre el cuerpo. Este tipo de principado se caracteriza, por la capacidad de oponer resistencia al mandato del superior: "principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio" (*S.Th.,* I, q. 81, a. 3). "Principatu regali seu politicu, sicut liberi homines reguntur a gubernante qui tamen possunt contra movere" (*S.Th.,* I-II, q. 9, a. 2); "Et ideo potest ... imperio obviare, sicut et liberi cives interdum obviant imperio principis" (*De malo*, q. 3, a. 9); "Regali et político principatu, id est sicut reges et principes civitatum dominantur liberis, qui habent ius et facultatem repugandi quantum ad aliqua praecepta regis vel principis" (*De virtutibus*, q. 1, a. 4).

[4] En la obra de santo Tomás existen al menos 27 referencias al *principatus despoticus*, con dos significados principales: En primer lugar, y sobre todo, el principado despótico es el que se ejerce sobre los siervos; en segundo lugar, y en este sentido, es absoluto y los siervos no tienen derecho ni facultad para resistir el imperio de su señor: "Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent" (*S.Th.,* I, q. 81, a. 3 ad 2), la obediencia se produce "ad nutum" y "absque contradictione" (*S.Th.,* I-II, q. 56, a. 4), pues el siervo no tiene derecho de contradecir: "Despotico principatu, idest sicut dominus servum,

qui ius contradicendi non habet" (*S.Th.,* I-II, q. 58, a. 2). Otras referencias en el mismo sentido: *De Virtutibus,* q. 1, a. 4; a lo largo de todo el Libro Primero del *Comentario a la Política*; o el Libro Segundo del *De regimine principum*.

[5] *S.Th.,* I-II, q. 94, a. 3 ad 1.

[6] *S.Th.,* I-II, q. 105, a. 4 resp.

[7] *Etica a Nicómaco*, I, 7 1097 b.

[8] *In Ethic.*, lib. 1, lect. 9.

[9] "Loquitur enim in hoc libro philosophus de felicitate, qualis in hac vita potest haberi. Nam felicitas alterius vitae omnem investigationem rationis excedit. Quis autem sit terminus usque ad quem oporteat felicem esse sufficientem, rursus perscrutandum alibi erit, scilicet in oeconomica, vel politica" (*ibid.*).

PROSPETTIVE TOMISTE PER L'ETICA DEL XXI SECOLO

ALDO VENDEMIATI

1. The point of view from which to develop an ethical reflection can no longer be the 'modern' perspective of the legislator or judge (third-person ethics), but rather, that of the acting subject in search of a good life (first-person ethics). 2. Hence, the fundamental ethical question concerns the good. This concept must be represented in the contemporary debate in all its analogical density which – from an ethical perspective – remains inseparable from the dynamics of desire and, consequently, from intentionality. 3. From here, freedom can be understood as characteristic of a subject endowed with the capacity of reflection. It involves the will's control of the passions for the pursuit of a good known to the intellect. 4. In other words, freedom consists in virtue. This concept, relatively 'in fashion' again, must be reformulated according to the objectivity of its anthropological foundations if it is to avoid disappearing into communitarian relativism. 5. Such foundations, traceable ultimately to natural law, are also at the basis of human rights. 6. On these grounds, it is possible to approach human action in an objective way to determine the moral specificity of acts on the basis of their fundamental intentionality, at the service of the person, toward a good and happy life.

In questo intervento intendo indicare alcuni contributi che la riflessione ispirata dal pensiero di san Tommaso può validamente apportare al dibattito etico contemporaneo, nell'ottica di un nuovo umanesimo. A mio giudizio i temi sui quali maggiormente è opportuno riflettere sono sei: l'impostazione del punto di vista morale, la centralità del concetto di bene, il significato della libertà umana, il ruolo della virtù, la fondazione dei diritti umani, la struttura oggettiva dell'agire.

1. Per un'etica "in prima persona"

L'etica viene comunemente intesa, sulla scia di Kant, come la scienza che determina cosa si *deve fare*, come ci si *deve* comportare;[1] ma una tale prospettiva risulta assai incompleta, tanto dal punto di vista storico quanto da quello teorico.

Dal punto di vista storico la concentrazione sul dovere, sul comportamento giusto, sulla correttezza dei singoli atti morali è frutto di un'impostazione decisamente "moderna", che comincia a sorgere nel secolo XIV, raggiunge il suo apogeo nell'Illuminismo, diventa una vera e propria "scolastica" nell'Ottocento ed entra profondamente in crisi nel XX secolo. Un contributo decisivo allo studio di questo tema è stato offerto dalle ricerche di G. Abbà.[2] Esse hanno mostrato come l'etica classica e l'etica moderna sono separate da un tratto discriminante: lo spostamento del punto di vista principale da cui viene elaborata la riflessione. Nell'etica classica – di cui potremmo indicare come paradigma la posizione di Aristotele e di san Tommaso d'Aquino – il punto di vista è quello del soggetto agente, del quale si ricerca la "vita buona" ossia "virtuosa", in cui consiste la felicità vera. Nell'etica moderna – di cui possiamo indicare come paradigma la morale di Hobbes – il punto di vista si sposta in un osservatore esterno, legislatore o giudice, che ricerca i criteri, i principî e le norme per l'azione giusta. L'etica moderna è pertanto un'etica *della terza persona*, mentre l'etica classica è un'etica *della prima persona*.

> L'etica della terza persona mira a creare un assetto sociale dove l'uomo come soggetto di desideri o l'uomo come soggetto autonomo possa fare ciò che vuole senza danneggiare gli altri, o danneggiandoli solo per un miglior risultato. Di ciò che poi ciascuno fa per soddisfare i propri desideri o dell'uso che ciascuno fa dei propri spazi di libertà l'etica moderna si rifiuta di parlare; sarebbe una questione puramente privata e soggettiva. Ognuno la vita se la gestisce come vuole. In questo modo però il sistema dei principî e delle norme è tacitamente a servizio degl'interessi dei singoli soggetti liberi, per i quali si vuol garantire la possibilità di soddisfazione e la miglior soddisfazione.[3]

La tipica applicazione di questo paradigma si riscontra nell'impostazione dell'individualismo liberale, in cui l'unico dovere consiste nel rispettare l'autonomia degli altri. Versioni meno individualiste dell'etica di terza persona sono tuttavia presenti, in modo variamente articolato, in quasi tutti gli approcci etici moderni.

Dal punto di vista teorico, è però evidente che la questione del *dovere* è preceduta logicamente da quella del *bene*: si deve fare ciò che è bene e lo si deve fare perché è bene:

> Il bene non è buono perché lo si "deve fare", ma è proprio il contrario, e *non può* essere diversamente: poiché il dovere ha bisogno di un fondamento.[4]

Non a caso l'*Etica nicomachea* di Aristotele comincia con queste espressioni:

> Comunemente si ammette che ogni arte esercitata con metodo, e, parimenti, ogni azione compiuta in base a una scelta, mirino ad un bene; perciò a ragione si è affermato che il bene è "ciò a cui ogni cosa tende".[5]

Ed il primo principio dell'ordine pratico è: "Il bene va fatto e perseguito, il male va evitato".[6]

Quando le etiche della terza persona vogliono garantire al soggetto la possibilità di realizzare i propri desideri senza danneggiare gli altri, esse – di fatto – riconoscono l'importanza delle persone, della loro libertà e dei loro desideri. Ma, paradossalmente, non si occupano del senso della vita delle persone: libertà e desideri sono lasciate senza meta, in balia della "volontà di volontà" o dei capricci del momento. L'etica della terza persona intende limitarsi a fornire un quadro di regole utilitarie di giustizia che sono presentate come "doveri"; ma con quale forza questi doveri vengono imposti? Con la coazione del diritto? Con la minaccia dell'ostracismo? In questi casi essi vincolerebbero soltanto i soggetti più deboli, mentre i soggetti economicamente, politicamente e militarmente più potenti si troverebbero *eo ipso* "al di là del bene e del male". Se pertanto si vuole evitare il nichilismo e la rinuncia alle questioni etiche, se si vuole realmente sfuggire al *bellum omnium contra omnes* è necessario risalire ad un principio che stia a monte dell'etica di terza persona:

> Il principio d'intelligibilità di un'etica normativa di terza persona ha da essere rintracciato nell'etica di prima persona. La condotta umana infatti, in quanto costruita e prodotta dal soggetto agente, contiene un sapere pratico originale, non riducibile al sapere del legislatore, del giudice o del critico; un sapere operativo che ha la sua propria logica. Fu proprio questo sapere pratico che Aristotele nelle sue Etiche e l'Aquinate nella *II Pars* [della *Summa Theologiae*] intesero esplicitare. Tale sapere pratico è centrato sul problema del senso da dare alla propria vita.[7]

Consideriamo che tutte e singole le azioni umane tendono al raggiungimento di un fine. La prima questione etica, dunque, non è: "Che male c'è a fare questo?", bensì: "Che bene c'è?". Ossia: l'uso di questo mezzo, il perseguimento di questo fine, come si colloca all'interno dei fini della pratica che stiamo perseguendo? E, soprattutto, le finalità di questa pratica, come si collocano all'interno della ricerca della vita buona per l'uomo – che, tra l'altro, è inseparabilmente connessa al bene comune?

L'opzione per un'etica *in prima persona* è dunque giustificata, in prima istanza, dall'esigenza stessa del discorso morale che costituisce la sua essenza. E questo ha conseguenze non solo teoriche (nel senso della scienza morale che è *teorico*-pratica),[8] ma esistenziali, pedagogiche, didattiche e sociali.

2. La domanda sul bene

Nella prospettiva della prima persona, il bene si presenta anzitutto come oggetto di desiderio, come cosa o attività o stato in cui riscontriamo un qualche pregio tale da attrarre la nostra volontà e da spingerci ad una scelta, ad un movimento, ad un'azione atta a conseguirlo. In questo si manifesta l'intenzionalità dell'agire umano: chi agisce, agisce in vista di un fine, ossia di un bene che intende perseguire, un fine che è conosciuto dalla ragione e desiderato dalla volontà.

Possiamo dunque dire che siamo di fronte ad una questione di genere morale quando abbiamo a che fare con qualcosa di volontario,[9] sia esso un atto interno della volontà stessa sia esso un comportamento esterno dettato dalla volontà.[10] La riflessione morale consiste essenzialmente nel mettere ordine tra i desideri e considerare le operazioni umane in quanto sono ordinate l'una all'altra ed al fine da perseguire.[11] Pertanto, l'oggetto della morale è in primo luogo l'uomo che agisce "in quanto uomo", ossia intenzionalmente, per raggiungere un fine che si presenta come "bene"; in secondo luogo l'azione umana in quanto orientata ad un fine.

Tutto sta a capire come mai alcuni oggetti dell'agire si presentino come beni (e i loro contrari come mali), ed in che modo discernere i beni autentici da quelli solo apparenti.

Una prima e più immediata constatazione è che la nostra facoltà di aspirare è attratta dal piacere; tuttavia il piacere non esaurisce la nozione di bene, se non altro perché, quando esso è ricercato per se stesso, inevitabilmente scompare, lasciando il posto alla frustrazione, all'incapacità di godere e alla nevrosi.[12]

> Ciò a cui sempre aspiriamo o che vogliamo è un bene pratico, un'*attività* (per es. ascoltare-musica), e non l'appagamento che deriva da questo bene o da questa attività. Aspirare alla felicità vuol dire aspirare a quell'attività che appaga e soddisfa il nostro aspirare e che *perciò* è piena di piacere in sommo grado. Infatti, il nostro aspirare non è appagato *perché* godiamo, ma godiamo perché l'aspirare è appagato.[13]

Il che significa che il nostro desiderio non tende *simpliciter* al piacere, bensì a *un'attività che procura* piacere: l'amante non desidera semplicemente l'estasi erotica, ma *il gioco* erotico che gli procura l'estasi, il buongustaio non aspira semplicemente alla gratificazione delle sue papille gustative (che potrebbe essere procurata anche da un preparato chimico), ma *mangiare* una pietanza gustosa. Gli esempi si potrebbero moltiplicare a piacimento. Di fatto, la nostra volontà di godere è sempre volontà di *qualcosa di cui* godere.

Ma la ricerca di ciò che è piacevole non è sufficiente a descrivere tutta la nostra facoltà di aspirare: anche qualcosa che non procura affatto piacere può essere desiderato in vista di un fine ulteriore. Esperienze tutt'altro che piacevoli (subire un intervento chirurgico, prendersi cura dei lebbrosi, *et alia*), possono essere desiderate se rientrano in un progetto personale, nel quale si pensa di *realizzare globalmente se stessi*.

Quest'ultimo, a nostro giudizio, è il concetto chiave: ciò che non possiamo fare a meno di desiderare e di sperare, ciò che rappresenta il senso di ogni nostro desiderio è lo sviluppo pieno della nostra personalità, la riuscita della nostra vita, in una parola, la felicità. In questo orizzonte di senso, emergono come *beni* le cose o le attività che ci si presentano come desiderabili e attraenti, in quanto corrispondono a qualche nostra tendenza e ci sembrano contribuire alla nostra felicità.

A questo punto è però necessario riflettere sull'analogia del concetto di bene. Esso indica ciò che corrisponde al desiderio, ma qualcosa può essere desiderato a titolo assai diverso:

> Nel movimento del desiderio, ciò che è desiderabile in quanto appaga relativamente il movimento del desiderio, come mezzo attraverso cui si tende ad altro, viene chiamato *utile*. Ciò che viene desiderato come ultimo, in quanto appaga totalmente il movimento del desiderio, come qualcosa verso cui il desiderio tende di per sé, viene chiamato *onesto*: perché viene detto onesto ciò che è desiderato per se stesso. Ciò a cui termina il movimento del desiderio come riposo nella cosa desiderata è il *diletto*. … Il bene non si divide in queste tre realtà come un concetto univoco che si predica in egual modo di tutte e tre, bensì come un concetto analogo, che viene predicato secondo un primo e un seguente. In primo luogo viene predicato dell'onesto, in secondo luogo del dilettevole, in terzo dell'utile.[14]

Non entriamo qui nella determinazione contenutistica di questi concetti. Vogliamo però notare come, da quanto abbiamo detto circa la nozione di bene, sia possibile impostare fin d'ora un certo discorso sul male.

Giacché il *genere morale* è definito dall'ambito dell'*agire volontario*, è evidente che il *male morale* riguarda unicamente le azioni volontarie. Mali come la malattia o la morte, come tali, sono mali *ontici*, in quanto *privazioni* di ciò che costituisce la perfezione dell'essere viverte, ma non sono mali morali. Il male *morale* è mancanza di perfezione *nella scelta* o *nell'agire volontario*. Di per sé, se vogliamo qualcosa, è perché questo ci appare, almeno sotto certi aspetti, come desiderabile, ossia come bene; ma c'è una gerarchia tra i beni: scegliere *un bene inferiore* a scapito del bene superiore – privilegiare l'utile o il dilettevole a scapito dell'onesto – significa scegliere *male* e pregiudicare (in varia misura) la riuscita della propria vita.

3. Quale libertà?

Abbiamo detto che il bene è ciò che appare desiderabile, che è *voluto* in quanto *giudicato* utile, dilettevole o onesto da parte del soggetto agente. Il problema fondamentale della teoria morale sta nell'elaborare i criteri di ragionevolezza di un tale giudizio ossia – in altri termini – di porre in relazione la facoltà di aspirare (*volontà*) con quella di giudicare (*ragione*), senza però dimenticare la sensibilità.

Perché l'atto sia libero e volontario, è necessario che il soggetto sappia cosa sta facendo, conosca l'atto che compie, nelle sue dimensioni fisiche e nella sua finalità (*scienza*), sia consapevole di compierlo (*avvertenza*) e abbia scelto di compierlo in quelle circostanze (*deliberato consenso*). Solo a queste condizioni l'azione può essere scelta e compiuta in modo che il soggetto ne sia realmente l'autore e il protagonista.

L'azione volontaria è quella che dipende in causa dalla volontà del soggetto, il quale – perciò – ne risulta "responsabile", ossia meritevole di lode o di biasimo nei confronti delle altre persone con cui è in relazione, della comunità intera che potrà chiedergli ragione di ciò che ha fatto, ed, in ultima analisi, nei confronti di se stesso, della propria coscienza, in ordine a quella "riuscita" della propria vita che abbiamo chiamato felicità.

A questo riguardo, una teoria morale che volesse essere realmente efficace dovrebbe affrontare dettagliatamente la distinzione tra i concetti di "volontario" (ciò che è *causato* dalla volontà del soggetto), "voluto" (ciò che è *approvato* dalla volontà, anche quando non è causato da essa), "involontario" (ciò che si *contrappone* alla volontà del soggetto), "non-volontario" (ciò che si compie *senza* la partecipazione della volontà).[15] Va da sé che il grado di responsabilità è assai diverso ai diversi livelli. Bisognerebbe poi

distinguere tra "volontario semplice" (ciò che costituisce in se stesso l'oggetto di tendenza della volontà del soggetto) e "volontario relativo o limitato" (ciò che il soggetto sceglie suo malgrado, per far fronte ad una determinata situazione). A partire da qui, sarà possibile affrontare il "principio del duplice effetto": sarà possibile cioè distinguere adeguatamente tra l'*atto volontario*, l'*effetto diretto* che costituisce lo scopo dell'atto, come fine in sé o come mezzo per un fine ulteriore (effetto che pertanto è *voluto*), e l'*effetto indiretto* che scaturisce dall'atto volontario collateralmente all'effetto buono o a seguito di esso, (effetto non voluto, ma solo *tollerato*).

Ma ragione e volontà non definiscono tutto l'uomo: la nostra facoltà di aspirare è fortemente influenzata da dinamismi di ordine sensibile (classicamente denominati "appetiti sensitivi") che, interagendo con le facoltà spirituali, vengono a costituire lo psichismo umano, col suo complesso di sentimenti, emozioni e moti della sensibilità che la filosofia classica ha chiamato "passioni". Quando queste insorgono *senza* la volontà o *contro* di essa, possono togliere volontarietà all'agire, fino a renderlo del tutto involontario; viceversa, quando insorgono perché la volontà le *approva* e le *persegue*, esse potenziano la volontarietà dell'agire.

La libertà umana consiste nel pieno controllo delle passioni ad opera della volontà, per il perseguimento del bene riconosciuto dall'intelligenza. Essa è possibile perché l'aspirare umano ha come sua caratteristica specifica il poter divenire oggetto di *riflessione*: la nostra tendenza va verso l'oggetto desiderato (es.: "Voglio mangiare quel dolce"), ma può tornare sui suoi passi (es.: "Sono a dieta e non voglio voler mangiare quel dolce").

Va da sé che questa capacità di riflessione non è identica in tutti, né in tutti gli atti di ciascuno, quindi la libertà non segue la "legge del tutto o nulla": l'atto *umano* (cioè *volontario*), per definizione è sempre *libero*, tuttavia può essere più o meno libero. Il grado di libertà è direttamente proporzionale alla conoscenza, all'avvertenza razionale e al dominio della volontà sull'agire.

Un'ultima notazione a proposito della libertà è che essa può crescere o diminuire nel soggetto, a seconda del maggiore o minore controllo che egli si abitua ad esercitare sul proprio comportamento. *Essere liberi* significa *diventare liberi*, capaci di autodeterminarsi, di progettare e costruire se stessi come persone libere. Qui, a nostro parere, si mostra chiaramente l'istanza dell'*obbligazione morale* nella prospettiva della prima persona: *sono* libero, almeno potenzialmente, e *devo* (a me stesso, ma anche agli altri, nell'ottica di una responsabilità solidale) diventare sempre più libero (cioè sempre più e sempre meglio responsabile).

4. Il senso della virtù

Con quanto appena detto abbiamo introdotto un altro concetto fondamentale che distingue il "fare" tecnico dall'"agire" morale. La tecnica considera il fare in quanto produzione (*póiesis*) di qualcosa, che termina all'oggetto prodotto; la morale, invece considera l'azione (*prâxis*) in quanto oggetto di scelta, corrispondente alla volontà del soggetto, che persegue fini tali che il risultato del loro conseguimento resta nel soggetto stesso.[16] La prospettiva della tecnica considera l'agire come "operazione transitiva", la prospettiva morale lo considera come "operazione immanente":[17]

> L'"agire morale" non è il "comportarsi verso gli oggetti", "realizzare qualcosa fuori di noi", "produrre", ma "*realizzazione di ciò che possiamo essere, realizzazione del proprio essere umano*". L'agire bene fa dell'agente un uomo buono ... Con l'agire morale trasformiamo innanzitutto e soprattutto quella parte del mondo che siamo noi stessi.[18]

Ogni atto umano lascia nel soggetto una traccia, modifica in certa misura le sue tendenze, la sua volontà e persino il suo organismo corporeo:[19] si tratta di una sorta di "riflusso", di retroazione che modifica l'io e, se reiterato, fa acquisire alle sue facoltà l'orientamento stabile ad agire in un determinato modo. Questo orientamento o attitudine o disposizione stabile delle facoltà è chiamato, nel linguaggio classico, *habitus*.

Gli *habitus* costituiscono la personalità del soggetto e conferiscono stabilità al suo modo di comportarsi. Evidentemente, se ci si abitua ad agire in modo libero, orientando mediante la volontà tutti i desideri al perseguimento del bene conosciuto, si diventa sempre più liberi, capaci di conoscere il bene e risoluti nel perseguirlo. In questo consiste la virtù: una buona qualità spirituale grazie alla quale si vive rettamente e della quale nessuno può abusare.[20]

Ci sembra che, avendo impostato il discorso sulla virtù in questi termini, sia possibile superare un ostacolo che viene in vario modo riproposto da diversi autori, sia quelli che contestano l'impostazione dell'etica sulle virtù, sia da quelli che la difendono. L'ostacolo consiste nel concepire – sulla scorta di A. MacIntyre[21] – le virtù come paradigmi veicolati da una tradizione, che possono entrare in contrasto con quelli di tradizioni differenti. Se interpretiamo la virtù come l'*habitus* che consente di agire in modo libero, ossia autonomo, consapevole e volontario, possiamo stabilire un primo livello comune all'interno del quale discernere i diversi modelli veicolati dalle tradizioni.

Questo è il senso delle quattro virtù cardinali, che dispongono armonicamente le facoltà operative all'atto buono che è loro proprio: la ragione, mediante la *saggezza*, è abilitata al riconoscimento del vero bene e dei mezzi opportuni e concretamente disponibili nella situazione per attuarlo; la volontà, mediante la *giustizia*, è stabilmente orientata a non perseguire esclusivamente il proprio interesse, ma a dare a ciascuno il suo; la *fortezza* o *coraggio* consente di superare la paura delle fatiche e delle difficoltà che insorgono nella realizzazione del bene; la *temperanza* consente di gestire i propri appetiti in modo che sottostiano alla misura della ragione e non abbiano il sopravvento sulla volontà.

La virtù, quindi, non è semplicemente un "mezzo" per garantire la sopravvivenza di una pratica, di una cultura o anche dell'intera umanità: essa è costitutiva della dignità umana, in quanto condizione di libertà. L'uomo è libero quando conosce il fine per cui agisce e può disporre pienamente di se stesso in vista di tale fine; la *pienezza* della libertà consiste dunque nel conoscere il fine ultimo che dà senso a tutte le proprie azioni e alla propria stessa vita, e nel tendere con prontezza di tutte le facoltà al conseguimento di quel fine mediante l'agire. Si comprende dunque il legame tra vita virtuosa e vita felice: la felicità dell'uomo virtuoso consiste nel fatto che, realizzando il bene nella sua vita, egli ottiene proprio ciò che vuole, ciò che desidera dal profondo, ciò che ama realmente.[22]

Dire *virtù* equivale a dire libertà, ossia autodeterminazione sotto il governo della ragione; tuttavia per governare c'è bisogno di un criterio. Questo criterio, secondo la tradizione classica, è costituito dal *giusto mezzo* (*mesótes*, *medietas*), secondo la definizione aristotelica: "La virtù è una disposizione concernente la scelta, consistente in una medietà in rapporto a noi, determinata secondo ragione, così come la determinerebbe un uomo saggio".[23]

Giustamente Aristotele afferma che si può peccare per eccesso o per difetto; l'azione buona consiste nel conservare la giusta misura. Si noti però che la giusta misura non è determinata in astratto, bensì "in rapporto a noi", ossia in modo corrispondente alla realtà del soggetto e della situazione: questo consente di distinguere il criterio classico della medietà da quello borghese della mediocrità.

> "Moltissima ira" può di fatto essere "non troppa", ma proprio la giusta medietà – tra il "troppo" e il "troppo poco". La questione è se l'ira, e questa o quella intensità d'ira, è *conveniente* o *necessaria*; e questo può determinarlo solo la ragione.[24]

Tutto ricade dunque sulla ragione, riportandoci così al punto di partenza, giacché cercavamo un criterio in forza del quale la ragione potesse

governare. Siamo di fronte alla nota circolarità dell'etica aristotelica: il criterio della *virtù* è la medietà, la medietà è determinata secondo la ragione dell'uomo saggio, ossia *virtuoso*; per cui la virtù consiste nel farsi guidare dalla virtù; ovvero – in altri termini – è *virtuoso* l'uomo guidato dalla ragione *retta*, ossia *virtuosa*. In realtà il circolo viene risolto se, con san Tommaso, si riconosce che la ragione saggia e retta è quella che indica i mezzi adatti al raggiungimento del fine; ma in cosa consista il fine non è determinato arbitrariamente dalla ragione: è stabilito dalla natura.[25]

Ma qui molti dei nostri contemporanei smettono di ascoltare e si arroccano nel loro dogmi laici: "Legge di Hume", "Fallacia naturalistica di Moore", "Dall'essere non deriva il dover essere". Nella migliore delle ipotesi si afferma che il tentativo di fare "appello alla struttura della realtà o al cosiddetto diritto naturale", presuppone che si dimostri che la realtà sia moralmente normativa, per esempio ponendo che le tendenze generali della natura siano state stabilite da Dio; ma per far ciò "sarebbero necessarie premesse religiose o metafisiche speciali, non suscettibili di essere difese da un punto di vista laico generale".[26] Nei casi peggiori l'aggettivo "naturale" viene fatto coincidere col "fisico", empiricamente costatabile, mentre il livello morale sarebbe quello della "autonomia": la concezione aristotelica del giusto naturale, il panteismo stoico, la legge naturale cristiana sono considerati come un unico indirizzo di pensiero, destinato alla "fallacia", in quanto pretenderebbe di derivare il dovere morale dall'essere fattuale ed empirico.[27]

Per fortuna c'è stato qualche laico non dogmatico, come H. Jonas, che ha avuto il coraggio di sfidare le censure dei fautori dell'"etica senza verità", smantellandone i pregiudizi.[28] Da parte nostra ci limitiamo a qualche breve riflessione, di evidenza quasi banale.

Se stiamo cercando di determinare quale sia il bene dell'uomo, è ovvio che non possiamo non ricercarlo nell'umanità dell'uomo. Ora, questa umanità non è un'idea iperuranica, né una forma che troviamo attualizzata, in noi stessi o negli altri, in modo statico (come la forma di un Ermes nella pietra statuaria):[29] l'umanità consiste nell'essere-uomo che è sempre un divenire-uomo, un farsi-uomo, un diventare sempre più e sempre meglio ciò che si è. L'essere umano è strutturalmente indigente: necessita di cibo, di casa, di cure, di compagnia, di cultura, ecc. Questa indigenza strutturale non è un semplice "fatto", è l'indicazione di un compito, è la grammatica di un dovere: il compito e il dovere di colmare l'indigenza. L'indigenza consente di riconoscere l'imperfezione dell'uomo; ma questa rivela, per contrasto, in quale direzione vada cercata la perfezione. Essere uomini, quindi, non è semplicemente un fatto: è un compito.

Questa dinamica di indigenza e ricerca di perfezione è stata formulata da san Tommaso d'Aquino mediante la dottrina delle "inclinazioni naturali".[30] La nostra struttura somatica è portatrice di un finalismo intrinseco (come ha magnificamente ribadito H. Jonas): conservare l'essere e propagare la specie; ad un livello superiore troviamo in noi stessi l'esigenza di conoscere la verità, di avere degli amici, di vivere in pace, ecc. Questi finalismi, queste esigenze ontologiche si configurano come inclinazioni, i cui oggetti appaiono alla nostra ragione pratica come beni da fare perseguire, e i loro contrari (la morte, l'estinzione della specie, l'ignoranza, l'inimicizia, la mancanza di pace) come mali da evitare.

La virtù, dunque, consiste nella capacità di comportarsi in modo da conseguire i beni ai quali la nostra stessa umanità ci inclina. Di qui si può facilmente giungere a comprendere che tutti questi "beni umani" sono finalizzati al "bene integrale della persona".

5. I diritti dell'uomo

Abbiamo già avuto modo di dire che la giustizia (*justitia*) richiede di dare a ciascuno ciò che è "suo"; in altri termini, se un soggetto ha qualcosa di suo, dobbiamo riconoscergli il "diritto" (*jus*) a questo qualcosa. Ora, tra le tante "proprietà" del soggetto, le più essenziali sono quelle interiori, che gli conferiscono l'identità generica e specifica di essere umano. Ma questa identità, ossia la *natura umana*, non è – come abbiamo visto – qualcosa di statico e di inerte: è un principio dinamico di sviluppo, strutturalmente orientato verso determinati fini, in mancanza dei quali l'uomo non può vivere o non può vivere bene. L'uomo ha dunque *diritto* al conseguimento dei beni a cui è inclinato per natura.

Questa è, a nostro giudizio, la fondazione dei "diritti dell'uomo" che la nostra cultura afferma e ribadisce a livello dottrinale ed emotivo, ma spesso con gravi (e teorizzate!) debolezze di carattere fondativo – che, tra l'altro, non sono prive di responsabilità nelle sistematiche violazioni di tali diritti a livello pratico. Ogni essere umano ha diritto alla vita e all'integrità delle membra perché esse sono "sue", ha diritto al cibo, alle cure sanitarie, all'educazione, ad un ambiente naturale e culturale in cui possa svilupparsi dignitosamente, alla ricerca della conoscenza, all'autodeterminazione, ecc., perché senza di essi non potrebbe diventare ciò che è.

Il *giusto* appare all'interno di una mutua relazione asimmetrica tra persone, nella quale sono implicate le relazioni di queste a qualcosa che costi-

tuisce la *materia del diritto*.[31] In uno dei termini la relazione si presenta come *diritto soggettivo*: in colui al quale qualcosa è "dovuto" perché è "suo" e/o è richiesto per il suo compimento; nell'altro termine la relazione si presenta come un *dovere*. Tale dovere, pur essendo intimamente connesso all'*obbligazione morale* nella prospettiva della prima persona, ne è tuttavia distinto per il fatto di essere sempre orientato *verso* qualcuno, verso un "tu", in una prospettiva che potremmo definire della "seconda persona":

> Tra l'obbligazione morale e il dovere c'è, si può dire, la stessa sfumatura che tra la semplice liceità e il diritto soggettivo: nei due casi, la differenza è dovuta all'elemento relazionale, *ad alium*, sociale in senso lato, che caratterizza l'ordine giuridico. Il soggetto del dovere deve procurare al soggetto del diritto – almeno in maniera negativa, astenendosi dal sottrarglielo – ciò che è "dovuto" a questo, ciò che costituisce precisamente il suo "diritto".[32]

Evidentemente, se non abbiamo sempre il dovere giuridico di adempiere ad un obbligo morale, abbiamo sempre l'obbligo morale di adempiere i nostri doveri giuridici. È qui, dunque, che, mediante la virtù della giustizia, si disegna il crinale in cui si uniscono e si distinguono i versanti della normativa giuridica e della normativa morale.

Tanto per esemplificare: la scelta di usare un contraccettivo può non essere sindacabile dal punto di vista giuridico, pur essendo condannabile da quello morale: costituisce una violazione dell'ordine della castità, che è parte soggettiva della virtù di temperanza, ma non intacca *direttamente* la giustizia particolare. E tuttavia una tale scelta non è priva di conseguenze sul piano della giustizia, giacché le virtù sono intimamente connesse le une alle altre: non a caso Aristotele definisce la temperanza come "custode" della saggezza, in quanto, se la sensibilità è lasciata a se stessa, è in grado di corrompere la ragione;[33] e – come afferma un autore moderno – "chi è davvero viziosamente intemperante è perfino convinto che è bene *per principio* seguire l'apparenza puramente sensibile del bene anche a livello dei principî. Così egli diventa anche ingiusto".[34] Certo, una tale ingiustizia non è giuridicamente rilevabile finché non si configura come una violazione esterna del diritto altrui, e ciò potrebbe non accadere mai.

Se pertanto nella prospettiva del diritto devono essere prevedibili chiari margini di tolleranza morale, si deve tuttavia avere il coraggio di parlare anche di *diritti inalienabili*, alla vita, all'integrità delle membra, all'autodeterminazione, ecc., data la loro insopprimibile rilevanza sociale. Come ha egregiamente sostenuto H. Jonas, la società non può reggersi senza le virtù. Rinunciare al diritto alla vita, per esempio, chiedendo l'eutanasia, significa

non solo venir meno ad un'obbligazione morale nella prospettiva della prima persona, ma anche mettere un'altra persona (il medico) in condizione di compiere un atto uccisivo, venendo meno all'identità della sua professione e distruggendo nella società l'orrore davanti a questo tipo di atti.[35] Questo conduce a costruire una società ingiusta. Se la virtù non può essere imposta per legge, la legge deve tutelare quel minimo di virtù senza il quale il bene comune della società non può sussistere.

6. La specificità morale

Con le ultime affermazioni siamo arrivati al punto in cui dobbiamo prendere in considerazione le singole scelte morali e le concrete azioni che ne conseguono. Se, a questo punto della nostra riflessione, ci chiediamo che cosa rende moralmente buono o cattivo un comportamento, possiamo già rispondere: è buono un comportamento col quale tendiamo ad un bene secondo l'ordine delle inclinazioni naturali. Tuttavia restano da determinare i criteri in base ai quali possiamo discernere se un tale ordine è o non è rispettato, ossia possiamo determinare la *specie morale* di un comportamento.[36]

Come ha ben rilevato J.-F. Malherbe,[37] l'esistenza umana va considerata come una successione di atti, che assume carattere di "successione" grazie ad un particolare sottoinsieme di atti che consentono di "tenere insieme" i diversi momenti: gli atti linguistici che preparano, rappresentano e raccontano l'azione. Ora, per descrivere l'azione, a livello minimale, abbiamo bisogno di considerare tre elementi: la struttura oggettiva dell'atto, la motivazione dell'atto e le circostanze.

L'elemento fondamentale da descrivere per specificare l'azione è la sua struttura oggettiva: *che cosa* viene fatto? Si noti che, fin da questo livello, l'azione non può essere descritta impersonalmente, considerando solo i suoi aspetti fisici, gli elementi "ontici" dell'azione (es.: "dilatazione del canale cervicale e introduzione della *curette* ostetrica nel canale uterino con asportazione del feto e degli annessi"): tale azione è un atto umano se procede da un volere che, nel compiere quella determinata manovra, *intende* sempre qualcosa (nell'esempio citato, un "aborto procurato").

Per struttura oggettiva dell'atto intendiamo dunque la sua *intenzionalità di base*, che, classicamente è denominata *finis operis*. L'azione è specificata dal fine per cui è compiuta: bisogna chiedersi "a che pro" quella determinata manovra è posta in essere. A tale intenzionalità di base si può aggiun-

gere un ulteriore piano intenzionale (es. abortire per non perdere il lavoro, per evitare un danno renale, ecc.): il che costituisce il *movente* dell'azione o *finis operantis*.

In questo senso si può parlare di *mezzi* dal punto di vista morale: intendendo cioè delle azioni compiute in vista di un fine. Se il fine è conservare il lavoro, il mezzo è l'interruzione della gravidanza, mentre la *curette* ostetrica non è un mezzo, ma solo un elemento ontico che entra nell'azione base intenzionale dell'aborto, come pure le manovre che costituiscono l'intervento:

> I mezzi sono dunque sempre delle azioni definite sul piano intenzionale: azioni che sono state scelte, e *in quanto* sono oggetti di atti di scelta, cioè in quanto nascono da una volontà guidata dalla ragione.[38]

Va subito notato che vi sono atti per natura loro ordinati al bene, in quanto corrispondenti alle inclinazioni naturali e rispettosi del loro ordine oggettivo (es.: alimentare, idratare, disinfettare le piaghe, ecc.), e vi sono atti che contrastano con queste inclinazioni (es.: uccidere). L'atto viene così a collocarsi, sin dalla sua intenzionalità di base, in una specie morale, che può essere buona o cattiva.[39] Ad essa si aggiunge poi l'ulteriore specificazione data dal movente e dalle circostanze.

Conclusione

La riflessione etica normativa, avendo ora a disposizione un quadro in funzione del quale determinare la specificità morale degli atti, può cogliere la consonanza o dissonanza di una determinata specie di atti umani con l'ordine delle virtù e dei diritti, e formularla in proposizioni pratiche universali che suonino come principî, norme, regole, canoni: in una parola, come legge morale.

La legge è la formulazione razionale del diritto,[40] e giacché a questo livello stiamo considerando i diritti naturali dell'uomo, è evidente che la sua formulazione dovrà basarsi sull'ordine di questi diritti, che a sua volta dipende dall'ordine delle inclinazioni naturali, che costituiscono un sistema ordinato di rapporti finalizzato armonicamente al bene dell'uomo. La formulazione delle norme morali, dunque, deve tendere a rispecchiare questo sistema, anche se non potrà mai dirsi conclusa ed il sistema resterà sempre necessariamente aperto. La storia e l'antropologia culturale ci mostrano un'estrema varietà di usi e di costumi, tale da mettere in serio dubbio la speranza di formulare una legge morale universalmente valida. Non si può negare che taluni tentativi eccessivamente ottimistici in questo senso

hanno sortito l'effetto contrario, facendo precipitare nell'eccesso opposto del pessimismo e del relativismo attuali. Tuttavia, ci sembra ancora necessario che i criteri che ci consentono di qualificare come buono o cattivo un certo comportamento siano in qualche modo formulati e diventino guida della nostra condotta, mediante principî norme di carattere universale che formulino e proteggano i diritti, che indichino i fini virtuosi e i mezzi per ottenerli. Su queste basi è possibile formulare norme più concrete.

Umiltà e sistematicità devono essere le caratteristiche guida di questo processo di formulazione. Sono caratteristiche dipendenti dalla struttura stessa della ragione pratica che deve compiere il lavoro: essa si occupa delle azioni umane, che sono contingenti. Certamente essa muove da principî universali e necessari: il primo principio "bisogna fare il bene" ed i precetti che conseguono immediatamente dalle inclinazioni naturali. Tuttavia, quanto più discende alle realtà concrete, tanto più vede la crisi di universalità e necessità: le azioni umane, infatti, sono "contingenti non solo quanto alla loro posizione, che dipende da un atto della volontà libera, ma anche quanto al loro valore, alla forma che esse rivestono per il giudizio morale".[41]

Come afferma san Tommaso, nella misura in cui la natura dell'uomo è mutevole, la legge morale che concerne il suo comportamento è anch'essa mutevole.[42] Ma evidentemente ci sono dei limiti a questa mutabilità: la natura umana ha un nucleo stabile e perenne che viene espresso dai principî comuni, che sono immutabili e largamente riconoscibili da tutti; mentre le conclusioni derivate e dedotte da questi principî, oltre a poter variare in un limitato numero di casi, non sono ugualmente note presso tutti gli uomini e tutti i popoli.[43]

Intesa in questo senso, la legge non è padrona della vita morale: essa è piuttosto uno strumento di natura conoscitiva, a servizio della persona, in funzione della vita buona. Le teorie morali della terza persona, di fronte ai limiti connessi all'esistenza stessa della legge, si trovano in un grande imbarazzo che ha portato, storicamente, a due tipi di atteggiamenti: da una parte si è curata con estrema meticolosità la *formulazione* delle leggi, tentando di rubricare in esse tutto l'esistente; dall'altra si sono compilate numerose raccolte di casi morali in cui, anziché partire dall'universale (la legge) per raggiungere il particolare (la situazione) si tenta il percorso inverso. Ma l'impresa, per quanto nobile, è disperata su tutti e due i fronti, giacché la legge è destinata per natura sua a rimanere un'indicazione di carattere generale, mentre nel mondo della vita si manifesta una varietà ed una complessità tale da offrire sempre e comunque fattispecie nuove e non ancora rubricate.

In realtà tutti questi sforzi manifestano l'impotenza della legge quando viene separata dalla virtù: la legge, che per sua natura è universale, ha bisogno di essere corretta e completata dalla saggezza e dalla giustizia di colui che deve applicarla.

[1] Cf. I. Kant, *Critica della ragion pura*, A 805; B 833. Riprendo qui alcune considerazioni svolte più approfonditamente in A. Vendemiati, *In prima persona. Lineamenti di etica generale*, Urbaniana University Press, Roma 1999.

[2] Cf. G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1995[2]; *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale – 1*, LAS, Roma 1996.

[3] Idem, *Felicità …*, cit., p. 105.

[4] M. Rhonheimer, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando ed., Roma 1994, p. 23.

[5] Aristotele, *Etica nicomachea*, L. I, 1 (1094 a).

[6] "Bonum est faciendum prosequendum, et malum vitandum", san Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, c.

[7] G. Abbà, *Felicità …*, cit., p. 105.

[8] Cf. J. de Finance, *Etica generale*, Tipografica Meridionale, Cassano Murge (BA) 1984 (orig. francese: 1967), pp. 7-24.

[9] Cf. *S.c.G.*, L. III, c. 9.

[10] Cf. idem, *S.Th.*, I-II, q. 18, a. 6, c.

[11] Cf. idem, *In I Ethicorum*, lect. I, (ed. Spiazzi, n. 2).

[12] Si veda a questo proposito la disamina filosofica dello stadio estetico da parte di S. Kierkegaard, *Aut-aut*, (1843) e le ricerche psicologiche di V. Frankl (*Teoria e terapia delle nevrosi, Morcelliana*, Brescia 1978; orig. tedesco: 1975).

[13] M. Rhonheimer, *La prospettiva …*, cit., p. 55.

[14] "In motus appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur *utile*. Id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur *honestum*: quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est *delectatio*. ... Non dividitur ista tria sicut univocum aequaliter de his praedicatum; sed sicut analogum, quod praedicatur secundum prius e posterius. Per prius enim praedicatur de honesto; et secundario de delectabili; tertio de utili", *S.Th.*, I, q. 5, a. 6, c. et ad 5m.

[15] Cf. Aristotele, *Etica nicomachea*, L. III, 1.

[16] Cf. Aristotele, *Metafisica*, L. VIII, 8 (1050 a 35 – b 2); *Etica nicomachea*, L. I, 1 (1094 a 1 – 2).

[17] Cf. san Tommaso d'Aquino, *In Ethicorum*, L. I, lect. I, (ed. Spiazzi, n. 13).

[18] M. Rhonheimer, *La prospettiva …*, cit., p. 43.

[19] Su questi temi, cf. M. Pangallo, *Habitus e vita morale. Fenomenologia e fondazione ontologica*, LER, Napoli-Roma 1988; F. Rivetti Barbò, *Lineamenti di antropologia filosofica*, Jaca Book, Milano 1994, pp. 176 ss.

[20] Cf. sant'Agostino, *De libero arbitrio*, L. II, XIX.

[21] Cf. A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988 (orig. americano: University of Notre Dame, Indiana 1981, 1984).

[22] Cf. G. Abbà, *Felicità …*, cit., pp. 176-177.

[23] Aristotele, *Etica nicomachea*, L. II, 6 (1106 b 36 – 1107 a 2).

[24] M. Rhonheimer, *La prospettiva …*, cit., p. 174.

[25] Cf. san Tommaso d'Aquino, *In Ethicorum*, L. VI, l. 2.

[26] Cf. H.T. Engelhardt Jr., *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999 (orig. americano: 1996), 1999, cit., p. 83; cf. pp. 219-222.

[27] Così, per esempio, D. Gracia, *Fondamenti di bioetica. Sviluppo storico e metodo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993 (orig. spagnolo: 1989), p. 253.

[28] Cf. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990 (orig. tedesco: 1979, 1984), pp. 51-115; *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997 (orig. tedesco: 1985, 1987), pp. 222-239.

[29] Cf. Aristotele, *Metafisica*, L. V, 7 (1017 b 7).

[30] Cf. san Tommaso d'Aquino, *In Dionysii De divinis nominibus*, c. 10, l. 1; *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2, c. Su questo tema mi permetto di rinviare ad A. Vendemiati, *La legge naturale nella Summa Theologiae di san Tommaso d'Aquino*, Dehoniane, Roma 1995, pp. 83-150.

[31] Su questo e su ciò che segue, cf. J. de Finance, *Etica …*, cit., pp. 290-291.

[32] *Ibid.*, p. 290.

[33] Cf. Aristotele, *Etica nicomachea*, L. VI, 5 (1140 b 11-20).

[34] M. Rhonheimer, *La prospettiva …*, cit., p. 215.

[35] Cf. H. Jonas, *Tecnica …*, cit., pp. 185-205; *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Einaudi, Torino 2000 (orig. tedesco: 1993), pp. 61-69.

[36] Riprendo qui alcune considerazioni svolte più dettagliatamente in A. Vendemiati, *La specificità bio-etica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

[37] Cf. J.F. Malherbe, *Per un'etica della medicina*, Paoline, Milano 1989 (orig. francese: 1987), p. 29.

[38] M. Rhonheimer, *La prospettiva …*, cit., p. 91; cf. pp. 85-94.

[39] "Omnia enim moralia ex fine speciem consequuntur. Ex ordine autem ad finem debitum specificatur bona actio et bonus habitus, ratione cujus bonum differentia speicifica ponitur habitus et actionis moralis; mala vera actio specificatur ex ordine ad finem indebitum, cuius admiscetur privatio finis debiti, ex quo ratio mali incidit", san Tommaso d'Aquino, *In II Sententiarum*, d. 34, q. 1, a. 3, ad 3m. Si noti che "Actus moralis non habet speciem a fine remoto, sed a fine proximo qui est obiectum", *idem*, *De malo*, q. 2, a. 6, ad 9m.; cf. q. 8, a. 1, ad 14m. "Cum enim actus moralis ex suo obiecto speciem hebeat, vel in genere collocetur, ex hoc potest cognosci aliquem actum moralem esse malum ex suo genere, si actus ipse non referatur convenienter ad suam materiam vel obiectum", *ibid.*, q. 10, a. 1, c; cf. q. 12, a. 3, c.

[40] Cf. *S.Th.*, II-II, q. 57, a. 1, ad 2m.

[41] J. de Finance, "Droit naturel et historie chez saint Thomas", *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1975, p. 111.

[42] Cf. *S.Th.*, I-II, q. 94, aa. 4-5 o; II-II, q. 57, a. 2, ad 1m; *In Ethicorum*, L. V, l. 12.

[43] Oltre ai testi citati alla nota precedente, cf. *idem*, *In III Sententiarum*, d. 37, q. 1, a. 1, ad 1m.

SEZIONE SCIENTIFICA

SCIENTIFIC SECTION

Moderatore/Chairman

SCIENCE, REASON AND FAITH IN THE THIRD MILLENNIUM

MARIANO ARTIGAS

In the last decades of the 20th century we have witnessed the ruin of scientism, but it has not been substituted by an adequate perspective. In this context, the encyclical *Fides et Ratio* has set up a very interesting programme. In my paper I comment on several points of the Encyclical that I consider especially important for a new harmony between science, reason and faith. They refer to scientific realism (we will hardly be able to argue in favor of the human capacity to know the truth in the deepest questions if we deny it in natural science); to the relationship between science, reason and faith (analyzing the current scientific world-view rooted on self-organization); to the search for truth (which has a deep anthropological meaning); to the modalities of truth; to the relationship between truth and belief (in order to overcome the false 'authority versus criticism' dilemma); to the unity of knowledge (we should resort to philosophy if we want to reach the new unification of knowledge required in our time); to science and wisdom (an organizing principle is needed); to the assumptions of science and the impact of its progress; to some reflections directed to those who have responsibility of formation in the Church, to philosophers, and to scientists.

In the first half of the 20th century, the neo-positivism of the Vienna Circle launched a programme that had a strong impact worldwide, and set up the conditions that, to a good extent, were followed by the philosophy of science in the next decades. This programme included as basic components an anti-metaphysical and anti-theological attitude, as though the empiricist criterion of meaning would disqualify metaphysics and theology in the name of science. Nevertheless, in the last decades of the 20th century we have witnessed the ruin of scientism. Not that it has been substituted by an adequate perspective. Rather, the 'weak thought' so widespread in our days presents as an alternative only local narratives that neither aim at a universal value nor claim for truth. Thus, the potentialities of metaphysics and theology seem destined to remain as one more expression of the human

subjectivity: surely respectful, but without any real chance of exercising any influence on the dynamism of history.

In this context, the Encyclical *Fides et Ratio* set up, at the very end of the 20th century (September 14, 1998), a programme that reinforces the role that the human reason should play in human affairs, avoiding at the same time the marginalization of philosophy and the threat of scientism. I am going to comment on several points of the Encyclical that I consider especially important for this new harmony between science, reason and faith at the beginning of the third millennium. The basic scheme is completely coherent with the ideas of Saint Thomas, but at the same time I try to introduce the new issues that emerge from the development of modern empirical science and its philosophy.

1. Scientific realism

At the beginning of the Encyclical (n. 5), the Pope says that he is going to focus on philosophy and explains the reason saying that, 'at the present time in particular, the search for ultimate truth seems often to be neglected'. How have we arrived at this darkening? The situation is paradoxical. A great progress in many ambits of the human knowledge has occurred; the Pope mentions 'anthropology, logic, the natural sciences, history, linguistics and so forth – the whole universe of knowledge has been involved in one way or another'. Nevertheless, the great variety of positive results has had as a consequence that the direction towards a unifying truth has been forgotten, so that pragmatic criteria prevail and technical effectiveness is used as a pattern of behavior. Thus it has happened that 'rather than make use of the human capacity to know the truth, modern philosophy has preferred to accentuate the ways in which this capacity is limited and conditioned'.

This diagnosis is valid for the philosophy of science in our time. On the one hand, everybody is convinced that sciences progress in a spectacular way, but on the other hand no consensus exists about the very existence of scientific truth.

Scientific realism affirms that scientific truth exists and that we can reach it. It must face difficulties that can be reduced to two main points. On the one hand, science consists of our constructions that are not simple photographs of reality. Specially in mathematical physics very abstract models are formulated that, frequently, do not have a clear correspondence with reality. On the other hand, due to purely logical reasons, we cannot verify

our hypotheses in a definitive way, therefore they must remain always open to further criticism and eventual change.

I have been maintaining, for years, a kind of scientific realism according to which in empirical science we can reach a true knowledge, with a truth that is always contextual and therefore partial, but, at the same time, is an authentic truth. Scientific truth is always 'contextual' because it must be interpreted within the conceptual and experimental context that we use in each theory. Being contextual, it is also 'partial', and it does not exhaust all that can be said about the object we study. But, at the same time, it can be an 'authentic' truth in the classical sense of correspondence with reality. Of course, as there are many different types of scientific constructs, there will also be different modes of correspondence with reality. Thus, in order to establish such a correspondence we will have to pay attention, of course, to the concepts and data used in every case.[1]

The defense of scientific realism matches very well the Encyclical *Fides et ratio*. We will hardly be able to argue in favour of the human capacity to know the truth in the deepest questions if we deny it in the scientific knowledge of the natural world. It is difficult, to say the least, to undertake a metaphysical study if we do not have a suitable physical base. It can be argued, in addition, that the dialogue between science and faith must take place through a bridge constructed by means of a realist philosophy that is able to connect both participants.[2]

2. Science, reason and faith

In n. 9 of the Encyclical, the Pope cites the doctrine of Vatican Council I on the distinction between the two orders of knowledge, i.e. reason and faith, and he adds:

> Philosophy and the sciences function within the order of natural reason; while faith, enlightened and guided by the Spirit, recognizes in the message of salvation the 'fullness of grace and truth' (cf. *Jn* 1:14) which God has willed to reveal in history and definitively through his Son, Jesus Christ (cf. 1 *Jn* 5:9; *Jn* 5:31-32).

A generalized agreement exists about the distinction between the perspectives of the sciences and the faith. Nevertheless, that distinction can be interpreted in two opposed ways: sometimes science and faith are seen as complementary, while at other times they are seen as mutually opposed and even enemies. Both positions exist at present.

One of the classic subjects in this ambit are the proofs of the existence of God that start from the knowledge of nature. The Pope alludes to them in n. 19 of the Encyclical, commenting texts of the book of Wisdom, where we read that 'From the greatness and beauty of created things comes a corresponding perception of their Creator' (*Ws* 13:5). The Pope comments:

> This is to recognize as a first stage of divine Revelation the marvellous 'book of nature', which, when read with the proper tools of human reason, can lead to the knowledge of the Creator. If human beings with their intelligence fail to recognize God as Creator of all, it is not because they lack the means to do so, but because their free will and their sinfulness place an impediment in the way.

In this perspective, reason is valued as an instrument to know the God who reveals himself through nature.

Present-day discussions about the proofs of the existence of God that start from the contemplation of nature are centered specially around the teleological argument. In the English-speaking world this is usually treated as the 'argument from design'. It seems that that argument, and the discussions that accompany it, do not correspond with all property to the fifth way of Saint Thomas who more than 'design' emphasizes 'purpose'. Surely common elements to both approaches exist: the divine government of the creation is closely related to the concrete plans manifested in the operation of nature. But 'design' refers to an intelligent activity that consists in ordering previously existing materials, and 'purpose', instead, corresponds to a behavior of nature that arises from internal principles. 'Design' suggests a Great Architect, 'purpose' suggests a Creator.

The difference is clear when we consider 'self-organization', which is the central metaphor of the present scientific world-view. If nature has surprising capacities to self-organize itself so that successive levels of complexity appear by means of the unfolding of natural potentialities, the corresponding image of God is the one of the author of nature who has placed in it the seeds that are developed progressively.

Although there is no general agreement about these subjects, it is significant that, far from being surpassed, they provoke a great abundance of reflections today. A philosophy of science that used to be centered around physics emphasized the characteristics of inert matter. I would like to highlight that the present scientific world-view, instead, rather suggests that inert matter does not exist, and places in the center, as it happened in ancient times, the living beings: the progress of physics and chemistry has made possible an explosive progress of biology which, in turn, has given

rise to a new interest in the teleological dimensions of nature. The world of biology is the world of purpose, and teleology is a key subject in order to relate the ambits of science and theology.[3]

Teleology is only a particular connection between science, reason and faith, but a very important one. No wonder, therefore, that it is permanently subjected to attack. I think that, as realism is important in the ambit of knowledge, finality occupies a central place in the study of nature, and both items play a decisive role if we desire to connect the sciences with philosophy and theology.

3. Reflective capacity, science and truth

John Paul II emphasizes that man has the capacity to know the truth, and not only particular truths, but ultimate truths that give meaning to our lives. In n. 24 of the Encyclical he writes:

> There is therefore a path which the human being may choose to take, a path which begins with reason's capacity to rise beyond what is contingent and set out towards the infinite. In different ways and at different times, men and women have shown that they can articulate this intimate desire of theirs. Through literature, music, painting, sculpture, architecture and every other work of their creative intelligence they have declared the urgency of their quest. In a special way philosophy has made this search its own and, with its specific tools and scholarly methods, has articulated this universal human desire.

In n. 25, the Pope quotes the beginning of Aristotle's *Metaphysics*: 'All human beings desire to know', adds that 'truth is the proper object of this desire', and continues with a consideration whose importance is difficult to exaggerate:

> Within visible creation, man is the only creature who not only is capable of knowing but who knows that he knows, and is therefore interested in the real truth of what he perceives... This is what has driven so many inquiries, especially in the scientific field, which in recent centuries have produced important results, leading to genuine progress for all humanity.

Afterwards, the Pope mentions Galileo. I would say that the birth of modern empirical science was possible thanks to the enthusiastic search for truth. Galileo would have had no problems with the Holy Office had he lim-

ited himself to present heliocentrism merely as a hypothesis or a tool useful for mathematical calculations. But he thought that the theory was something more than a hypothesis. He rightly thought that there could not be opposition between scientific and biblical truth, and he even provided, based on the Catholic tradition, the means to show that such opposition did not exist. Unfortunately, diverse circumstances were united to make fail, at the time, his project. The important thing here is to notice that the search for truth is most relevant for scientific progress, and that it supposes the existence of peculiar capacities in the human being that make it possible. In fact, it would have no sense without the capacities of self-reflection, argument, evidence, and interpretation. Besides, science would make no sense if we did not admit that searching for truth is a value that deserves to be looked for.

Therefore, the search for truth and the progress in our knowledge of truth have a deep anthropological meaning. Some see in the progress of science an advance of naturalistic positions that leave less and less space for metaphysics and theology. On the contrary, we can see that a rigorous reflection on that progress, that includes its conditions of possibility and their meaning, throws new light on the image of the human being as someone who has capacities that enable him to participate in the plans of God in a conscious way. In n. 29 of the Encyclical, the Pope writes:

> It is unthinkable that a search so deeply rooted in human nature would be completely vain and useless. The capacity to search for truth and to pose questions itself implies the rudiments of a response. Human beings would not even begin to search for something of which they knew nothing or for something which they thought was wholly beyond them. Only the sense that they can arrive at an answer leads them to take the first step. This is what normally happens in scientific research. When scientists, following their intuition, set out in search of the logical and verifiable explanation of a phenomenon, they are confident from the first that they will find an answer, and they do not give up in the face of setbacks. They do not judge their original intuition useless simply because they have not reached their goal; rightly enough they will say that they have not yet found a satisfactory answer.

The birth of modern empirical science in the 17th century owes much to Christian ideas. Christian faith in a personal creative God who freely creates a contingent world, and the human being in His image and similarity with the capacity to know and to dominate the world, provided the base for scientific research. In that perspective, the world, as a work of God, has an

order, but this order is contingent and therefore we have to resort to experimentation if we want to know it; and the human being is able to know the natural order and to use it to obtain a controlled dominion of the world. The great pioneers of modern science were moved by those ideas.

4. Modalities of truth

In n. 30 of the Encyclical the Pope talks about 'the different modes of truth' and writes:

> Most of them depend upon immediate evidence or are confirmed by experimentation. This is the mode of truth proper to everyday life and to scientific research. At another level we find philosophical truth, attained by means of the speculative powers of the human intellect. Finally, there are religious truths which are to some degree grounded in philosophy, and which we find in the answers which the different religious traditions offer to the ultimate questions.

This is a key point in the dialogue between science and faith. We should avoid the different kinds of 'imperialism' that try to possess the monopoly of truth, forgetting that diverse accesses to objective truth exist, and that a sincere search for truth demands the mutual respect among them. In the 17th century, there was a danger of theological imperialism. Nowadays we sometimes find the opposite attitude of those who try to solve the deepest metaphysical problems resorting to quantum gravity or natural selection. A fruitful dialogue between science and faith demands that the respective perspectives be respected, and that in each case we adopt the perspective required by the type of problem under consideration.

5. Truth and belief

In n. 31 of the Encyclical, the Pope emphasizes the social dimension of the human being, who receives a great part of knowledge through other people:

> there are in the life of a human being many more truths which are simply believed than truths which are acquired by way of personal verification. Who, for instance, could assess critically the countless scientific findings upon which modern life is based? Who could personally examine the flow of information which comes day after day

> from all parts of the world and which is generally accepted as true? Who in the end could forge anew the paths of experience and thought which have yielded the treasures of human wisdom and religion? This means that the human being – the one who seeks the truth – is also the one who lives by belief.

Very often science and religion are represented as being against each other: tradition and authority occupy a central place in religion, while science is characterized by its openness to criticism. It is easy to notice, nevertheless, that confidence and authority also occupy a central place in science. It is difficult to find an institution that grants more importance to mutual confidence and to authority than science. For instance, in the training in the sciences a limitless confidence in the authorities of each specialty is demanded from the student.

Of course, a fundamental difference exists, since in science all can be questioned, and nothing is considered as definitively established. In the revealed religion, the argument of authority occupies an irreplaceable place. But it is possible to argue that it is reasonable to admit the religious authority.

'Authority *versus* criticism' seems to represent a crucial difference between the perspectives of religion and science. It would be desirable to recognize that, in religion and in science as well, the driving force must be the search for the truth, following ways that partly agree but partly are diverse. In addition, the mystery that we find in the religious truths has as a counterpart that, in the light of those truths, we obtain a vision much deeper and reasonable of the meaning of human life.

6. The unity of knowledge

One of our strongest aspirations of our time is the search for the unity of knowledge. In n. 34 of the Encyclical we read:

> The unity of truth is a fundamental premise of human reasoning, as the principle of non-contradiction makes clear. Revelation renders this unity certain, showing that the God of creation is also the God of salvation history. It is the one and the same God who establishes and guarantees the intelligibility and reasonableness of the natural order of things upon which scientists confidently depend, and who reveals himself as the Father of our Lord Jesus Christ.

It is in this n. 34 where we find footnote 29, in which the Pope mentions Galileo. The Pope quotes a paragraph of his speech to the Pontifical Academy of Sciences on 10 November 1979:

> (Galileo) declared explicitly that the two truths, of faith and of science, can never contradict each other. 'Sacred Scripture and the natural world proceeding equally from the divine Word, the first as dictated by the Holy Spirit, the second as a very faithful executor of the commands of God', as he wrote in his letter to Father Benedetto Castelli on 21 December 1613. The Second Vatican Council says the same thing, even adopting similar language in its teaching... Galileo sensed in his scientific research the presence of the Creator who, stirring in the depths of his spirit, stimulated him, anticipating and assisting his intuitions.

Galileo's letter to Castelli was sent to the Roman Inquisition jointly with a denunciation that started the unfortunate Galileo affair. John Paul II quotes this letter as a historical testimony of the deep unity between science and faith, as it was perceived by one of the greatest pioneers of modern science. The deepest root of the unity of knowledge is found in God, who is the author both of nature and revelation, and has provided us with the means to reach the truth through both ways.

Intellectual modesty plays an important role in the search for the unity of knowledge. In n. 40 of the Encyclical, John Paul II quotes Saint Augustine, who said that, before his conversion,

> I gave my preference to the Catholic faith. I thought it more modest and not in the least misleading to be told by the Church to believe what could not be demonstrated – whether that was because a demonstration existed but could not be understood by all or whether the matter was not one open to rational proof – rather than from the Manichees to have a rash promise of knowledge with mockery of mere belief, and then afterwards to be ordered to believe many fabulous and absurd myths impossible to prove true.

The Christian faith is a guarantee in the search for the unity of knowledge. When the unity of knowledge is considered from an atheistic or materialistic perspective, it is easy to end up admitting, with a kind of irrational faith, theses that neither can be demonstrated nor verified nor are really understood. It is requested, for example, to admit that the universe has been able to arise from nothing without being the work of a Creator; or that the nature we know is the result of pure blind forces; or that the human characteristics are merely an epiphenomenon of the underlying biological reality.

In n. 44, Saint Thomas is presented by the Pope as a source of illumination for the search for the unity of knowledge:

> Profoundly convinced that 'whatever its source, truth is of the Holy Spirit' (*omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*) Saint Thomas was impartial in his love of truth. He sought truth wherever it might be found and gave consummate demonstration of its universality. In him, the Church's Magisterium has seen and recognized the passion for truth; and, precisely because it stays consistently within the horizon of universal, objective and transcendent truth, his thought scales 'heights unthinkable to human intelligence'. Rightly, then, he may be called an 'apostle of the truth'. Looking unreservedly to truth, the realism of Thomas could recognize the objectivity of truth and produce not merely a philosophy of 'what seems to be' but a philosophy of 'what is'.

The role of grace is highlighted by the Pope when he writes in the same place:

> Another of the great insights of Saint Thomas was his perception of the role of the Holy Spirit in the process by which knowledge matures into wisdom.

On the other hand, in n. 45 the Pope refers to the medieval synthesis between scientific knowledge and theology, and laments the later separation of both in modern times. We arrive here at one of the central issues in the Encyclical. In n. 46 he writes:

> The more influential of these radical positions are well known and high in profile, especially in the history of the West. It is not too much to claim that the development of a good part of modern philosophy has seen it move further and further away from Christian Revelation, to the point of setting itself quite explicitly in opposition. This process reached its apogee in the last century.

And later on:

> In the field of scientific research, a positivistic mentality took hold which not only abandoned the Christian vision of the world, but more especially rejected every appeal to a metaphysical or moral vision. It follows that certain scientists, lacking any ethical point of reference, are in danger of putting at the centre of their concerns something other than the human person and the entirety of the person's life. Further still, some of these, sensing the opportunities of technological progress, seem to succumb not only to a market-based logic, but also to the temptation of a quasi-divine power over nature and even over the human being.

I would dare say that the main protagonist of that separation is philosophy, and that we should resort to philosophy if we want to reach the new unification of knowledge required in our time. In fact, only philosophy provides a common base to the sciences and to theology. Certainly, in order to obtain a Christian synthesis a realist philosophy that takes into account the light of theology is needed.

7. Science and wisdom

To reach the unity of knowledge an organizing principle is needed, which may provide a hierarchy between the particular kinds of knowledge and fit them in a global perspective. This is what traditionally has been denominated 'wisdom'.

In n. 81, the Pope claims that philosophy should recover its meaning as wisdom:

> To be consonant with the word of God, philosophy needs first of all to recover its *sapiential dimension* as a search for the ultimate and overarching meaning of life. This first requirement is in fact most helpful in stimulating philosophy to conform to its proper nature. In doing so, it will be not only the decisive critical factor which determines the foundations and limits of the different fields of scientific learning, but will also take its place as the ultimate framework of the unity of human knowledge and action, leading them to converge towards a final goal and meaning. This sapiential dimension is all the more necessary today, because the immense expansion of humanity's technical capability demands a renewed and sharpened sense of ultimate values. If this technology is not ordered to something greater than a merely utilitarian end, then it could soon prove inhuman and even become potential destroyer of the human race.

And he strongly adds: "A philosophy denying the possibility of an ultimate and overarching meaning would be not only ill-adapted to its task, but false".

8. Scientism

In n. 88 of the Encyclical, the Pope offers a clear and penetrating description of scientism, alluding to some of the forms that it has adopted throughout history. It is interesting to reproduce fully those reflections:

> Another threat to be reckoned with is *scientism*. This is the philosophical notion which refuses to admit the validity of forms of knowledge other than those of the positive sciences; and it relegates religious, theological, ethical and aesthetic knowledge to the realm of mere fantasy. In the past, the same idea emerged in positivism and neo-positivism, which considered metaphysical statements to be meaningless. Critical epistemology has discredited such a claim, but now we see it revived in the new guise of scientism, which dismisses values as mere products of the emotions and rejects the notion of being in order to clear the way for pure and simple facticity. Science would thus be poised to dominate all aspects of human life through technological progress. The undeniable triumphs of scientific research and contemporary technology have helped to propagate a scientistic outlook, which now seems boundless, given its inroads into different cultures and the radical changes it has brought. Regrettably, it must be noted, scientism consigns all that has to do with the question of the meaning of life to the realm of the irrational or imaginary. No less disappointing is the way in which it approaches the other great problems of philosophy which, if they are not ignored, are subjected to analyses based on superficial analogies, lacking all rational foundation. This leads to the impoverishment of human thought, which no longer addresses the ultimate problems which the human being, as the *animal rationale*, has pondered constantly from the beginning of time. And since it leaves no space for the critique offered by ethical judgment, the scientistic mentality has succeeded in leading many to think that if something is technically possible it is therefore morally admissible.

We see that John Paul II affirms that scientism is a 'philosophical current'. Nevertheless, scientism usually presents itself as a necessary consequence of the analysis of science or of its progress, as a reflection on science itself, therefore as though it were a part of science. There resides its force: it is a philosophical current that appears as guaranteed by the prestige of science. For this reason, it has a circular character. In fact, it denies the value of knowledge to anything which is not science, but its basic thesis does not belong to science: consequently, scientism is a doctrine that involves a contradiction.

Scientism today has generally a rather pessimistic air. Positivist scientism announced that science could eventually solve all problems. From 6 August 1945 onwards it was evident that science could also create new

problems much more serious than the previously existing ones, like a nuclear destruction. In addition, philosophy of science has indicated the limits of science, that are not few nor small. If, in spite of all this, one admits scientism today, the limits of science will be usually recognized but, at the same time, it will be said that science is the best thing we have. For example, if one says that the creation of the universe is a problem that exceeds the possibilities of physics and belongs to metaphysics, the usual answer will be: what possibilities has metaphysics to solve a problem that not even physics, with its powerful conceptual and experimental instruments, can solve? We have turned from the all-powerful scientism that apparently would solve all kind of problem into a pessimistic scientism that highlights the limits of science but adds that that is the best knowledge we have.

John Paul II affirms that, in spite of the criticism to which it has been submitted, scientism is present in our culture, often in form of a pragmatism that denies validity to meta-scientific instances and tries to use the scientific results without ethical barriers of any type. In n. 91 of the Encyclical, the Pope affirms that:

> it remains true that a certain positivist cast of mind continues to nurture the illusion that, thanks to scientific and technical progress, man and woman may live as a demiurge, single-handedly and completely taking charge of their destiny.

9. The assumptions of science and the impact of its progress

Now I am going to briefly present a personal attempt to relate science to religion through a philosophical bridge, overcoming scientism. I have developed it in my book *The mind of the universe*.[4] There I try to show that empirical science includes some assumptions that are like necessary conditions of their existence and its progress. There are three types of them: *ontological* (a natural order exists, which has its own consistency), *epistemological* (we have the capacity to know the natural order in a partial, but really true way), and *ethical* (the search for a knowledge that allows us to obtain a controlled dominion over nature is a value that deserves to be cultivated). Then I attempt to show that scientific progress exercises a feedback on those assumptions, in that it retro-justifies, enlarges, and refines them. And I add that the analysis of this feedback leads to interesting perspectives on God as the source of being and creativity, and also on the human being as endowed with a creativity that allows him to act as God's collaborator.

The reflection on the epistemological assumptions of science leads to the recognition of the human singularity. A similar reflection can be made at the other two levels, the ontological and the ethical. At the ontological level it is possible to show that the present scientific world-view is very coherent with the action of a creative personal God that is immanent to the world and has equipped it with a wonderful capacity of self-organization. At the ethical level it is possible to argue that scientific activity only makes sense if we admit that the search for truth and the service to humankind are values that deserve to be cultivated, and that those values are very coherent with the idea that represents the human being as created by God in His image and likeness in order to collaborate with Him in his creative project.

10. Three conclusive reflections

In order to conclude, I will gather three considerations that are found in the final part of the Encyclical *Fides et ratio*.

In n. 105, the Pope speaks to those who have responsibility of formation in the Church:

> I encourage them to pay special attention to the philosophical preparation of those who will proclaim the Gospel to the men and women of today and, even more, of those who will devote themselves to theological research and teaching. They must make every effort to carry out their work in the light of the directives laid down by the Second Vatican Council and subsequent legislation, which speak clearly of the urgent and binding obligation, incumbent on all, to contribute to a genuine and profound communication of the truths of the faith. The grave responsibility to provide for the appropriate training of those charged with teaching philosophy both in seminaries and ecclesiastical faculties must not be neglected. Teaching in this field necessarily entails a suitable scholarly preparation, a systematic presentation of the great heritage of the Christian tradition and due discernment in the light of the current needs of the Church and the world.

A Christian formative work today should pay attention to the knowledge of philosophical questions related to the sciences.

Along this line, in n. 106 the Pope writes:

> I appeal also to *philosophers*, and to all *teachers of philosophy*, asking them to have the courage to recover, in the flow of an enduringly valid philosophical tradition, the range of authentic wisdom and

> truth – metaphysical truth included – which is proper to philosophical inquiry. They should be open to the impelling questions which arise from the word of God and they should be strong enough to shape their thought and discussion in response to that challenge. Let them always strive for truth, alert to the good which truth contains. Then they will be able to formulate the genuine ethics which humanity needs so urgently at this particular time. The Church follows the work of philosophers with interest and appreciation; and they should rest assured of her respect for the rightful autonomy of their discipline. I would want especially to encourage believers working in the philosophical field to illumine the range of human activity by the exercise of a reason which grows more penetrating and assured because of the support it receives from faith.

These words do not need commentary. Since I have placed myself in the optics of the sciences and the philosophy of science, I will limit myself to indicate that the recommendations of the Pope obviously apply to these fields, which occupy an important place in philosophy and in human life today.

In the same n. 106, the Pope also speaks to scientists,

> whose research offers an ever greater knowledge of the universe as a whole and of the incredibly rich array of its component parts, animate and inanimate, with their complex atomic and molecular structures. So far has science come, especially in this century, that its achievements never cease to amaze us. In expressing my admiration and in offering encouragement to these brave pioneers of scientific research, to whom humanity owes so much of its current development, I would urge them to continue their efforts without ever abandoning the *sapiential* horizon within which scientific and technological achievements are wedded to the philosophical and ethical values which are the distinctive and indelible mark of the human person. Scientists are well aware that 'the search for truth, even when it concerns a finite reality of the world or of man, is never-ending, but always points beyond to something higher than the immediate object of study, to the questions which give access to Mystery'.[5]

Science is, first of all, a search for truth. Its progress is a triumph of the realistic programme that, in some way, has an ethical character. It is possible to argue that science has ethical bases and leads to the diffusion of values that, by themselves, have an ethical character. The rigorous reflection on science is the best antidote to oppose materialistic reductionism, and it provides interesting bridges for communicate between the world of science and the world of religion.

[1] See this proposal in: *Filosofía de la ciencia experimental. La objetividad y la verdad en las ciencias*, 3rd ed. (Pamplona: Eunsa, 1999).

[2] See: W. Pannenberg, 'Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft', in: N.H. Gregersen, M.W.S. Parsons and C. Wassermann, eds., *The Concept of Nature* (Geneva: Labor et Fides, 1997), part I, p. 84.

[3] See: M. Artigas, 'Teleology as a Bridge between Nature and Transcendence', *ibid.*, pp. 46-51.

[4] M. Artigas, *The Mind of the Universe* (Philadelphia and London: Templeton Foundation Press, 2000); *La mente del universo* (Pamplona: Eunsa, 1999).

[5] John Paul II, Address to the University of Krakow for the 600th Anniversary of the Jagellonian University (8 June 1997), 4: *L'Osservatore Romano*, 9-10 June 1997, 12.

DALLA *PHYSICA* ALLA *FISICA*
GALILEO E I GRADI DI ASTRAZIONE

LORELLA CONGIUNTI

Up to the modern scientific revolution, 'physica' means natural philosophy. In Galileo's works, the word 'physics' still means 'physica' but in a different way. In fact, according to Galileo, physics is the knowledge about nature, but it can exist only thanks to mathematics. So physics is no longer *physica*, because it is no longer a philosophical science but a mathematical one. Galileo is not fully aware of this difference; I think that we can make the question clearer, thanks to the theory of abstraction, especially explained in *Super Boethii de Trinitate* by Thomas Aquinas. In Galilean sciences, the abstraction becomes a sort of arithmetical subtraction. Only a clear theory about degrees of abstraction – such as the Thomistic one – can put every science in the right place within the building of the human sciences.

Il sapere umano è plurale e insieme unitario; il rispetto della pluralità degli ambiti e la tutela del loro orizzonte unitario costituiscono un compito di cui un sapere propriamente umano deve farsi carico. Come è anche scritto nella *Fides et Ratio*, le "diverse forme della verità"[1] dovrebbero tendere verso l'unità. Leggiamo al n. 85:

> voglio esprimere con forza la convinzione che l'uomo è capace di giungere a una visione unitaria e organica del sapere. Questo è uno dei compiti di cui il pensiero cristiano dovrà farsi carico nel corso del prossimo millennio dell'era cristiana. La settorialità del sapere, in quanto comporta un approccio parziale alla verità con la conseguente frammentazione del senso, impedisce l'unità interiore dell'uomo contemporaneo (n. 85).

Uno degli ambiti del sapere, che ha posto e pone motivi di disgregazione e a volte di unilaterale riduzionismo, è costituito dalla scienza fisica, o meglio dalle scienze fisiche.

Il fatto stesso che esista una sorta di incapacità di distinguere "la scienza" da "le scienze", identificando ogni forma di sapere rigoroso con quello

sperimentale-matematico, è indizio di confusione concettuale. Occorre forse indagare innanzitutto il significato della parola "fisica", cercando nella sua storia motivi di chiarezza.

Esiste al proposito un nodo storico inaggirabile, ovvero quel momento della storia del pensiero moderno occidentale che vede il passaggio dalla *physica* alla fisica. Proprio su questo vorrei soffermarmi e in modo particolare sul contributo di Galileo Galilei[2] a questa transizione (che sia rivoluzione o continuità), illuminando tale passaggio con alcuni spunti teoretici tommasiani.[3]

Come è ben noto, Galileo voleva essere considerato filosofo e matematico, non fisico, perché la fisica non esisteva ancora e la *physica*[4] non gli piaceva più: in verità il problema è proprio questo, egli ancora si muove dentro la *physica*, mutandola in fisica. Infatti identifica la filosofia con la filosofia della natura – ovvero con la *physica* – ma ritiene impossibile porre in atto tale sapere senza fare ricorso alla matematica. Dunque "filosofo e e matematico" vuol dire per Galileo "fisico", solo che tale parola ancora non aveva assunto il suo nuovo significato.

Il problema del rapporto tra filosofia e scienze, nelle pagine galileiane, consiste essenzialmente nel rapporto tra filosofia della natura e fisica matematica. Ciò che interessa, infatti, sembra essere solo la dimensione orizzontale della speculazione filosofica: nelle pagine galileiane "filosofia" significa ancora "filosofia della natura" ma non più *physica* aristotelica.

I due poli epistemologici sono, dunque, la filosofia e la matematica. La novità di Galileo è aver posto nella medesima prospettiva formale la filosofia (appunto, la filosofia della *natura*) e la matematica (appunto, *fisica* matematica).

Al tempo di Galileo e per Galileo filosofia della natura e scienza fisica sono indistinguibili, però a partire da Galileo e per Galileo la scienza fisica è possibile solo in quanto matematica, e questo provocherà la dissociazione di filosofia della natura e scienza fisica, e l'associazione di fisica e matematica.

Fino all'epoca moderna, sotto il nome di "filosofia naturale" si intendeva indicare quello sguardo globale e razionale mirante ai "perché" ultimi, che era lo sguardo fatto proprio da Aristotele nella sua *Physica*:

> Poiché in ogni campo di ricerca di cui esistono princìpi o cause o elementi, il sapere e la scienza derivano dalla conoscenza di questi ultimi – noi, infatti, pensiamo di conoscere ciascuna cosa solo quando ne abbiamo ben compreso le prime cause e i primi princìpi e, infine, gli elementi – è evidente che anche nella scienza della natu-

> ra si deve cercare di determinare anzitutto ciò che riguarda i princìpi. È naturale che si proceda da quello che è più conoscibile e chiaro per noi verso quello che è più chiaro e conoscibile per natura: ché non sono la medesima cosa il conoscibile per noi e il conoscibile in senso assoluto. Perciò è necessario procedere in questo modo: da ciò che è meno chiaro per natura ma più chiaro per noi a ciò che è più chiaro e conoscibile per natura. A noi risultano dapprima chiare ed evidenti le cose nel loro insieme; e solo in un secondo momento l'analisi ci consente di individuarne gli elementi e i princìpi. Perciò bisogna procedere dall'universale al particolare: infatti alla sensazione si presenta come più immediatamente conoscibile l'intero, e l'universale è, in un certo senso, l'intero, perché esso contiene molte cose come parti.[5]

Nel 1687 Newton intitola *Philosophiae naturalis principia mathematica* la propria opera, che segna l'apice di una rivoluzione aperta nel 1543 dal *De revolutionibus orbium coelestium* di Niccolò Copernico. Proprio i titoli di queste due opere, sovente assunte come confini della cosiddetta rivoluzione scientifica, ci descrivono un sapere che vede concetti alla deriva, che si allontanano e si sovrappongono. Infatti l'opera di Copernico evidenzia come lo sconvolgimento nasca nei cieli, dal guardare i cieli come fossero terra, eppure egli ancora parla di *orbes* e di *revolutiones*, cioè di movimenti circolari, anche se proprio il rapportarsi delle *orbes* e delle loro *revolutiones rivoluzionano* la concezione del mondo. Ecco che il termine rivoluzione, da Copernico usato nel senso primario di movimento circolare, va a indicare, per un curioso e sapiente slittamento semantico, lo stesso movimento del sapere.

L'opera di Newton, che è opera di *fisica*, propone nel titolo i tre termini epistemologici protagonisti della rivoluzione: filosofia, natura, matematica. Ebbene le parole ancora sono usate alla maniera antica ma per significare un sapere nuovo; la novità è grammaticalmente evidenziata mediante il caso genitivo, essendo il complemento di specificazione estremamente stringente. Infatti i principi matematici sono *della* filosofia naturale e la filosofia naturale si trova così ad avere dei principi matematici, ad esserne costituita. Dentro questo arco astronomico e metodologico si muove il pensiero di Galileo.

Galileo, come è ben noto, si ritiene "filosofo e matematico".[6] Egli non ambisce semplicemente a una doppia identità "professionale", scientifica e filosofica, piuttosto, conformemente ai suoi contemporanei, non ha ancora la precisa coscienza di un'indagine particolare del mondo della natura

distinta da quella peculiarmente filosofica. Ciononostante, egli ha una ben precisa coscienza della sovrapposizione di campi del sapere e della novità di questa impresa. Scrive: "Egli è forza di confessare che il voler trattar le questioni naturali senza geometria è un tentar di fare quello che è impossibile a essere fatto",[7] ed inoltre è "Impossibile il poter ben filosofare senza la scorta della geometria",[8] e ancora più chiaramente:

> e già parmi di sentir intonar negli orecchi che altro è il trattar le cose *fisicamente* e altro *matematicamente*, e che i geometri doveriano restar tra le lor girandole, e non affratellarsi con le materie *filosofiche*, le cui verità sono diverse dalle verità *matematiche*; quasi che il vero possa essere più di uno.[9]

La mancata distinzione teorica tra filosofia della natura e fisica scientifica reca allo scienziato l'onere di fondare filosoficamente i propri asserti metodologici e le conclusioni tratte da questo metodo. Ciò è chiarissimo nel noto passo del *Saggiatore* relativo alla struttura del libro della natura:[10] una sorta di compendio di filosofia fondamentale, scritto da uno scienziato.

> La filosofia è scritta in questo grandissimo libro (io dico l'universo), ma non si può intender se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questa è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.[11]

La frase, notissima e moltissime volte analizzata, merita comunque attenzione. Innanzitutto essa è una definizione della filosofia, intesa, come già abbiamo sottolineato, esclusivamente come filosofia della natura: infatti è scritta nel libro della natura. Il metodo di questa filosofia deve essere matematico, perché la lingua della natura stessa è matematica. L'affermazione che la natura è scritta in lingua matematica è di tipo ontologico, è una definizione della struttura della realtà. Ecco impiantate una metodologia, una gnoseologia, una ontologia.

Galileo non opera una distinzione tra filosofia della natura e scienze fisiche, cadendo così in profondi equivoci: egli è un raffinato fisico ma un grossolano metafisico, cosa che spesso accade quando si tenta di svolgere un compito con strumenti inadeguati. Galileo "libera" la scienza dalla tutela della filosofia, ma pone pericolosamente la filosofia in schiavitù della scienza. Come scrisse Olgiati, per la "fatale unilateralità dell'ingegno umano" Galileo compie l'errore simmetrico a quello di Aristotele:

> Il primo [Aristotele] fece della scienza con una mentalità filosofica, trattò il particolare e *tá physicá* come se si identificassero con

> l'universale e coi *metá tá physicá* e cadde in tal modo dall'astrazione all'astrattismo; il secondo [Galileo] fece della metafisica con la mentalità dello scienziato moderno; eresse un metodo valevole per il mondo materiale a valore universale, e precipitò così dalla concretezza nell'astrattismo ... Aristotele volle far della filosofia anche nella fisica: Galileo volle essere scienziato e matematico anche nella metafisica.[12]

Tuttavia in Aristotele è presente una consapevolezza di metodologie diverse, in Galileo invece assente. Galileo afferma che per conoscere la natura occorre esclusivamente la matematica. Di contro, come è ben noto, Aristotele scrive:

> Alcuni non sono disposti ad ascoltare se non si parla con rigore matematico; altri, invece, non ascoltano se non chi parla per esempi, mentre altri ancora esigono che si adduca la testimonianza di poeti. Alcuni esigono che si dica tutto con rigore; ad altri, invece, il rigore dà un senso di molestia, sia per la loro incapacità di comprendere i nessi del ragionamento, sia per avversione alle sottigliezze. Il rigore ha, in effetti, qualcosa che può sembrare sottigliezza; e per questo alcuni lo considerano qualcosa di meschino, tanto nei discorsi quanto negli affari. Pertanto, è necessario essere stati istruiti sul metodo con cui ciascuna scienza va trattata, in quanto è assurdo ricercare a un tempo una scienza e il metodo di questa scienza. Nessuna di queste due cose, infatti, è facile da apprendere.[13]

La problematica del metodo delle scienze rimanda alla questione dei gradi di astrazione,[14] sulla quale vorrei condurre alcune brevi riflessioni, soprattutto a margine del commento tommasiano al *De trinitate* di Boezio[15] che si presenta come un vero e proprio testo "epistemologico",[16] e può essere assunto, a mio avviso, come testo guida per comprendere criticamente la posizione di Galileo.

Tommaso delinea una articolazione del sapere dipendente dalle *operazioni* dell'intelletto, nella prospettiva euristica della *adeguazione*:

> la verità dell'intelletto consiste nel suo adeguarsi alla realtà … l'intelletto distingue una realtà dall'altra in modo diverso, a seconda delle sue diverse operazioni. Con l'operazione con cui compone e divide esso distingue una realtà dall'altra appunto perché sa che una non sussiste nell'altra. Con l'operazione invece con cui comprende ciò che una cosa è, l'intelletto distingue una realtà dall'altra quando conosce cosa è la prima, nulla sapendo della seconda, nemmeno se sia unita alla prima o da essa separata. E perciò al contrario della

> precedente, questa distinzione non ha propriamente il nome di separazione. Essa si chiama correttamente astrazione, ma solo quando le cose, di cui si pensa una senza l'altra, sono insieme nella realtà. … Nell'operazione dell'intelletto si dà una triplice distinzione. La prima deriva dall'operazione dell'intelletto che compone e divide, e si chiama propriamente separazione: essa compete alla scienza divina o metafisica. La seconda, che deriva dall'operazione che forma le quiddità delle cose, è l'astrazione dalla materia sensibile: ad essa corrisponde la matematica. La terza deriva dalla stessa operazione che astrae l'universale dal particolare, e questa appartiene anche alla fisica: questa è comune a tutte le scienze, poiché la scienza tralascia quel che è accidentale e considera quel che è essenziale.[17]

Si delinea così il sapere teoretico nella sua triplice declinazione aristotelica,[18] fisica, matematica, metafisica;[19] la distinzione dei saperi viene strutturata con la sottolineatura della peculiarità di ciascuno. La matematica e la fisica corrispondono a diversi gradi di astrazione, in quanto i loro oggetti intrattengono un diverso rapporto con la materia: gli oggetti della fisica dipendono dalla materia nell'essere e nell'essere pensati, quelli della matematica dipendono dalla materia nell'essere ma non nel pensiero.[20] La peculiarità della matematica risiede, dunque, nello svuotamento dalla materia sensibile, nel poter pensare non solo prescindendo dalla materia individuale (cosa richiesta a ogni sapere concettuale), ma dalla materia sensibile in generale. Che la distanza tra fisica e matematica risieda nella materia, lo troviamo confermato anche nel precoce opuscolo *De ente et essentia* dove sinteticamente Tommaso nota: "diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet sed etiam materiam, aliter enim diffinitiones naturales et mathematice non different".[21]

La diversità delle discipline teoretiche è legata alla diversità di metodo; il metodo si dà infatti in tre modalità diverse: riprendendo letteralmente Boezio, Tommaso fa corrispondere alle scienze *in naturalibus* un procedere *rationaliter*, alle scienze *in mathematicis* un procedere *disciplinater*, alle scienze *in divinis* un procedere *intellectualiter*.[22] Dunque un metodo intellettuale per la scienza divina, un metodo razionale per la filosofia naturale e un metodo "dimostrativo-apprenditivo" per la matematica. La matematica appare come il sapere forse più difficilmente *dicibile*. Vediamo infatti che il *disciplinater*, che contraddistingue il metodo matematico, trova una difficile comprensione e una varietà di traduzioni. Viene, infatti, tradotto come "metodo dimostrativo dell'apprendimento" da Mazzotta,[23] come "metodo dimostrativo" da Orbetello;[24] alla lettera con "disciplinatamente" da

Pandolfi,[25] per quanto riguarda l'italiano; mentre in spagnolo diventa *axiomáticamente* in Lértora Mendoza – J.E. Bolzán,[26] e *método deductivo* in García Marques-Fernández;[27] infine in inglese troviamo l'espressione *mode of learning* in Maurer.[28] Sicuramente è interessante che il diverso declinarsi delle espressioni riguardi *proprio* la matematica. Mazzotta e Maurier mettono in evidenza l'aspetto apprenditivo implicito nel termine "disciplina" che deriva proprio da *disco*, ed è l'attività propria del discepolo, di chi impara disciplinatamente.[29] In questo modo l'astrazione della matematica sembra acquisire quell'aspetto dinamico che forse potrebbe apparentarsi con il "discorso" galileiano (e per certi versi potrebbe spiegare la peculiare dimensione galileiana della reminiscenza: un *imparare* dall'evidenza).

In questa struttura del sapere non manca la considerazione dei saperi di confine,[30] ovvero delle scienze intermedie "che stanno tra la matematica e la fisica"; si danno infatti tre ordini di scienze che studiano entità naturali e matematiche: *puramente fisiche*, che "considerano le proprietà delle cose naturali in quanto tali"; *puramente matematiche*, che "studiano le quantità assolutamente"; *scienze medie* che,

> applicano principi matematici a cose naturali, come musica, astronomia e simili. Queste ultime, tuttavia, sono più affini alla matematica, perché nel loro studio quel ch'è fisico funge da materia e quel ch'è matematico funge da forma. Esemplificando, la musica considera i suoni non in quanto tali, ma in quanto hanno analogia con i numeri; la stessa cosa accade nelle altre scienze medie. Per questo esse usano strumenti matematici per trarre le loro conclusioni su cose naturali. Di conseguenza, nulla impedisce che, avendo qualcosa in comune con la scienza naturale, esse considerino la materia sensibile; in quanto invece hanno qualcosa in comune con la matematica, esse sono astratte.[31]

Questa sistemazione del sapere filosofico, in cui scienza e filosofia sono la stessa cosa, in cui fisica e matematica corrispondono a diversi gradi di astrazione, e in cui è possibile correre *tra* i due saperi, è a mio avviso il giusto contesto in cui collocare l'*innovazione* di Galileo.

In particolare, la questione del livello di astrazione dei concetti matematici è fondamentale, perché è proprio lì che si gioca quel diritto alla matematizzazione in fisica che, secondo una tradizione esegetica galileiana – in cui si distinguono gli studi del Koyré[32] – costituisce il platonismo di Galileo.

Innanzitutto, la questione si pone, al primo livello, come statuto della stessa conoscenza scientifica dell'uomo; Galileo ribadisce in più modi la diversità esistente tra la molteplice varietà delle realtà naturali individuali

e la limitata universalità delle nozioni scientifiche: "et parrebbemi arditezza, per non dir temerità, la mia, se dentro *gli angusti confini del mio intelletto* volessi circoscrivere l'intendere e l'oprare della natura".[33]

Nei testi di Galilei, si possono a mio avviso rintracciare due punti nella sua trattazione del tutto non sistematica – ma coerente – di tale questione: l'inaccessibile individualità della realtà; la priorità delle cose rispetto ai nomi. Quanto al primo punto,[34] anche Galileo sembra negare la conoscenza scientifica del singolare laddove afferma:

> ne' veggo che nell'intender queste sostanze vicine aviamo altro vantaggio che la copia de' *particolari*, *ma tutti egualmente ignoti*, per i quali andiamo vagando, trapassando con pochissimo o niuno acquisto dall'uno all'altro[35]

il particolare rimane ignoto.[36] Quanto al secondo punto, ovvero il rapporto tra nomi e cose, Galileo è particolarmente insistente: "I nomi e gli attributi si devono accomodare all'essenza delle cose, e non l'essenza a i nomi; perché prima furon le cose, e poi i nomi";[37] e ancora "Ma io stimerei più presto, la natura aver fatte prima le cose a suo modo e poi fabbricati i discorsi umani, abili a poter carpire (ma però con fatica grande) alcuna cosa dei suoi segreti".[38]

Dunque Galileo afferma chiaramente che le cose hanno una priorità sui nomi e sui discorsi, e che fra questi e quelle c'è un rapporto di "accomodamento", di parziale "carpimento".

La priorità delle cose individuali rispetto alle nozioni universali consente di interpretare i numerosi ricorsi galileiani alla reminiscenza. In modo particolare, nel *Dialogo* frequentemente ricorre la tesi: "quando uno non sa la verità da per sé, è impossibile che altri gliela faccia sapere".[39] Mentre Koyré afferma che si tratta di affermazioni da prendere sul serio,[40] viceversa Feyerabend inserisce i richiami galileiani alla reminiscenza entro le *tecniche di persuasione* con le quali Galileo riesce a imporre la teoria copernicana.[41] Premesso che la retorica non dovrebbe essere considerata come una pura strumentalizzazione del discorso e che essa ha un ruolo importante nelle scienze galileiane,[42] sembra comunque eccessivo prestare uno spessore *coerentemente* gnoseologico all'anamnesi di Galileo. Infatti, presupporrebbe la preesistenza dei concetti, e comunque una priorità del conosciuto rispetto al conoscibile. Ma tale teoria non è conciliabile con l'affermazione della priorità delle cose e dell'accomodamento dei nomi, e neanche con il riconoscimento dei confini dell'intelletto di fronte alla sconfinata natura; inoltre non sarebbe neanche sensatamente connessa alla metodologia delle scienze che, più che una strategia di scoperta, divente-

rebbe una tecnica per rammentare. Forse la reminiscenza viene intesa da Galileo come affermazione della *naturale possibilità di accedere al vero*, e non già del suo aprioristico possesso.[43] La priorità delle cose potrebbe significare, all'opposto, la svalutazione del nome, una sorta di nominalismo, anch'esso per certi versi sostenibile a partire dai testi di Galileo.

> Voi errate, signor Simplicio; voi dovevi dire che ciaschedun sa ch'ella si *chiama* gravità. Ma io non vi domando del *nome*, ma dell'essenza della cosa: della quale essenza voi non sapete punto più di quello che voi sappiate dell'essenza del movente le stelle in giro, eccettuatone il *nome*, che a queste è stato posto e fatto familiare e domestico per la frequente esperienza che mille volte ne veggiamo: ma non è che realmente noi intendiamo più, che principio o che virtù sia quella che muove la pietra in giù, di quel che noi sappiamo chi la muova in su, separata dal proiciente, o chi muova la Luna in giro, eccettoché (come ho detto) il *nome*, che più singolare e proprio gli abbiamo assegnato di "gravità", doveché a quello con *termine* più generico assegnamo "virtù impressa", a quello diamo "intelligenza", o "assistente", o "informante", ed a infiniti altri moti diamo loro per cagione la "natura"[44]

e ancora

> gli odori … i sapori … i suoni li quali fuor dell'animal vivente non credo che sieno altro che *nomi* … e fuor di noi non sono altro che *nomi* … rimosso il corpo animato e sensitivo, il calore non resti altro che un semplice *vocabolo*".[45]

Galileo ha dunque orrore dei puri nomi, e sempre li paventa. Anzi, egli sembra contrapporre, con accenti simili a quelli successivi di Locke,[46] l'essenza reale, che chiama "essenza della cosa", e l'essenza nominale, che chiama invece "nome". Ma questa *sorta* di nominalismo non sembra collocabile con *coerenza* in un contesto che lo spieghi. Anzi, l'interesse che Galileo mostra per la possibilità di fare affermazioni vere e necessarie[47] sembra ridurre il "puro nome" ad una degenerazione da evitare. Galileo, infatti, afferma chiaramente che alcuni termini sono puri nomi, e precisamente quelli che pretendono di dire le essenze. Ma non afferma che *tutti* i concetti corrispondono a puri nomi. La questione rimanda al cosiddetto rifiuto delle essenze e alla negazione del valore oggettivo delle qualità secondarie, problematiche peculiarmente galileiane che risultano leggibili nella loro innovazione solo se proiettate su uno schermo di conoscenze universali. Galileo non argomenta, come vedremo poi, che niente si può conoscere, ma che proprio *quelle* nozioni ritenute tradizionalmente essenziali, proprio *quelle* non sono possedibili.

Dunque, quel che sembra certo è che per Galileo la conoscenza riposa sulla priorità delle cose e sulla possibilità che i nomi si accomodino alle stesse cose. Sembra asserire, infatti, una sorta di inesauribile derivazione dei nomi dalle cose, laddove la priorità è appunto di ordine temporale e causale insieme, in un contesto in cui l'astrazione si presuppone in modo tradizionale come processo di produzione di concetti, a dirimere la questione tra universale *in essendo* e *in praedicando*.[48]

I "confini dell'intelletto" appaiono convertibili nei termini del "recipiente" tommasiano, ovvero del soggetto conoscente: "receptum est in recipiente per modum recipientis".[49]

Dunque la scienza si costruisce con il primo grado di astrazione, anche se Galileo non lo chiama chiaramente così, e lo pone, implicito e inaggirabile, sullo sfondo.

Per quanto riguarda il secondo grado di astrazione, abbiamo invece espliciti richiami; per esempio, nel contesto di una disputa di argomento fisico – se la figura sia causa del movimento – con un peripatetico che si appellava in senso affermativo a Aristotele, a Simplicio, ad Averroè ed a Tommaso, Galileo scrive: "E chi direbbe mai, altri che 'l Sig. Grazia, che *le figure semplicemente prese*, che tanto è quanto dire *prese in astratto e separate dai corpi sensibili*, sien cagione di velocità o di tardità?"[50] Dunque Galileo ben conosce che le figure *semplicemente prese* corrispondono al secondo grado di astrazione, implicando un prescindere dalla materia sensibile; si tratta cioè di astrazione *a sensibilibus*:[51] "separate dai corpi sensibili". Allude anche a una inoperanza, sul piano fisico ovvero dinamico,[52] della figura semplicemente presa.

Anche nella lettera a Guidobaldo del Monte,[53] Galileo considera la geometria come disciplina dell'astratto, più precisamente dell'astrazione dalla materia:

> e che quando cominciamo a concernere la materia, per la sua contingenza si cominciano ad alterare *le proposizioni in astratto dal geometra considerate*, delle quali non così perturbati siccome non si può dare certa scienza, così dalla loro speculazione è assoluto il matematico.[54]

A questo punto, premesso che Galileo non nega in generale la dottrina della astrazione (il primo grado) ma che la presuppone, e che conosce il secondo grado, possiamo capire meglio come si collochi con originalità il suo rapporto con il sapere.[55] Solo passando attraverso la porta della astrazione possiamo comprendere cosa è la matematica per Galileo. Occorre misurarsi con il rapporto operante tra la figura semplicemente presa e la

materia che è lasciata fuori da questa presa. Il *Dialogo* è il luogo opportuno per una tale verifica.

> Simplicio: non è dubbio che l'imperfezion della materia fa che le cose prese in concreto non rispondano alle considerate in astratto. … Salviati: Sì come a voler che i calcoli tornino sopra i zuccheri, le sete e le lane, bisogna che il computista faccia le sue tare di casse, invoglie e altre bagaglie, così, quando il *filosofo geometra* vuol riconoscere *in concreto gli effetti dimostrati in astratto*, bisogna che difalchi gli impedimenti della materia; che se ciò saprà fare, io vi assicuro che le cose si riscontreranno non meno aggiustatamente che i computi metrici. Gli errori dunque non consistono *né nell'astratto né nel concreto*, *né nella geometria o nella fisica*, ma nel calcolatore, che non sa fare i conti giusti.[56]

L'impostazione è estremamente interessante. Viene implicitamente ribadita la posizione tradizionale – la geometria come scienza dell'astratto e la fisica come scienza del concreto – ma si va contestualmente delineando la nuova figura di sapiente, capace di superare la distinzione tra astratto e concreto: il *filosofo geometra*. Non sarebbe improprio tradurre questa espressione con "fisico-matematico": colui che affronta la materia con la geometria. Come può accadere questa straordinaria impresa conoscitiva? "Difalcando" gli impedimenti della materia. Ora, "difalcare"[57] non è "astrarre", perché nel contesto della frase "astrarre" corrisponde al secondo grado di astrazione, cioè al prendere le figure senza materia sensibile. *Difalcare* è invece prendere anche la materia, ma senza le sue imperfezioni. *Difalcare* non è un'operazione conoscitiva di prescindere o negare, ma è un'operazione aritmetica, un calcolo. Il calcolo a cui Galileo fa riferimento è il calcolo del commerciante (forse una eco della professionalità paterna): il fine del calcolo è conoscere il peso netto, ma il peso netto non è mai da solo, è avvolto da casse, invoglie e bagaglie; queste possono essere pesate e sottratte: "peso lordo – tara = peso netto". Ebbene quale calcolo si impone al filosofo geometra? Si impone di conoscere quanto pesa la "tara", che non corrisponde alla "materia", ma agli "impedimenti della materia". Gli impedimenti della materia, che vanno sottratti nel calcolo del peso netto, sono il risultato di una eccedenza: significano quanta imperfezione della materia le impedisce di essere materia perfetta.

L'attenzione deve, dunque, spostarsi sulla materia, ed è Galileo stesso ad aiutare in questa operazione. Infatti nelle *Nuove Scienze*, dunque nel suo più tardo testamento metodologico, scrive:

> tuttavia io pure il dirò, affermando che, astraendo tutte le imperfezzioni (sic) della materia e supponendola perfettissima e inalterabile

> e da ogni accidental mutazione esente, con tutto ciò il solo esser materiale fa che la macchina maggiore, fabbricata dell'istessa materia e con l'istesse proporzioni che la minore, in tutte l'altre condizioni risponderà con giusta simmetria alla minore, fuor che nella robustezza e resistenza contro alle violente invasioni, ma quanto più sarà grande, tanto a proporzione sarà più debole. E perché io suppongo, la materia essere inalterabile, cioè sempre l'istessa, è manifesto che di lei, come di affezione *eterna e necessaria*, si possano produr dimostrazioni non meno dell'altre schiette e pure matematiche.[58]

Torna il verbo "astrarre" ma legato non alla materia (astrazione dal sensibile, la figura semplicemente presa) ma rivolto solo alle sue imperfezioni, a tutte le imperfezioni della materia. Dopo questa operazione, la materia come rimane? Rimane perfettissima e inalterabile, esente da ogni mutazione accidentale: per una tale materia si possono dare perfette dimostrazioni matematiche.

L'astrazione-difalcazione si pone come diversa sia rispetto alla disindividuazione (che comunque presuppone) che dalla astrazione di secondo grado, perché è sottrazione solo di quanto nella materia è imperfetto, ovvero non solo dell'individuale ma *non* anche di tutta la materia.

Il risultato di tale operazione non è di nuovo un concetto geometrico astratto, in sé non applicabile in quanto tale alla realtà concreta: siamo, invece, su un altro livello. Il risultato è un livello concettuale che, con il tramite della supposizione, *coincide* con quello reale. Infatti Galileo suppone la materia inalterabile: ci si potrebbe domandare se con questa operazione Galileo costringa la materia alla idealità. Bonicalzi, ponendo a confronto Aristotele, Galileo e Descartes, relativamente a Galileo così conclude: "le matematiche quali modi universali della scienza, costringono la materia a una inalterabilità ideale".[59] In effetti proprio questo accadrà, ma questa situazione non sembra essere rispondente alle intenzioni di Galileo: egli invece trova *nella* materia la sua essenza geometrica. Il libro della natura è scritto in caratteri matematici, questi caratteri sono *della* materia: per questo usa spesso la materia come attributo della figura geometrica, "piano materiale", "triangolo materiale" etc. Non si tratta di considerare, con Tommaso, che

> il termine "materiale" designa non solo ciò che è costituito di materia, ma anche ciò che esiste nella materia; in tal senso anche la linea sensibile può chiamarsi materiale. Per questo nulla vieta che la linea possa comprendersi senza materia.[60]

È come se Galileo additasse una nuova via, non astratta né concreta, ma *calcolata*: l'ipotesi considera la materia come inalterabile con alterazioni

sottraibili. Sottrarre non vuol dire, allora, mettere fra parentesi o prescindere, vuole dire proprio calcolare.

Ecco il risultato: non il geometra che astrae o il fisico che concretizza (figure aristoteliche), e neanche l'astronomo e il musicista (figure medie), ma il filosofo geometra che semplicemente sa calcolare tutta la realtà!

Allora, se la figura semplicemente presa non opera niente, invece la figura congiunta alla materia produce movimento: "La figura, come figura, non opera cosa alcuna, ma bisogna che ella sia congiunta con la materia".[61] Questo vuol dire che la sostanza è sinolo di materia e figura geometrica con delle accidentali imperfezioni dalle quali si può prescindere, calcolandole.

La materia, cui sono state sottratte le imperfezioni, risulta descritta nelle *Nuove Scienze* proprio come nel *Dialogo* Galileo descrive l'eterea quintessenza della cosmologia aristotelico-tolemaica: "la sustanza de i corpi celesti esser ingenerabile, incorruttibile, inalterabile, impassibile, ed in somma esente da ogni mutazione, fuor che dalla locale".[62] La supposizione delle *Nuove Scienze* è, dunque, innanzitutto una supposizione cosmologica:[63] la materia della terra è uguale a quella delle stelle, basta saper sottrarre la tara. La unificazione di fisica e matematica, e di astronomia e fisica terrestre, avviene in un colpo solo e con la medesima operazione intellettuale: il difalcare, l'astrazione-sottrazione.

"Fisica matematica" sarà allora il nome di una *nuova* scienza, che usa la matematica per conoscere le cose della natura e soprattutto il loro movimento, che ne è l'aspetto più facilmente misurabile. Ma non è l'esistenza di questa disciplina a porre problema, quanto la sua estensione che tende a coprire *tutto l'ambito del sapere teoretico*. Galileo esplicita questo passaggio affermando: "è forza di confessare che il voler trattare le quistioni naturali senza geometria è un tentar di fare quello che è impossibile a esser fatto".[64] È impossibile perché la materia è, sottratte le alterazioni, inalterabile.

Lo statuto delle scienze medie viene sottratto a ogni intermedietà, diventando la norma, risulta universalizzato, cioè reso esteso tanto quanto la fisica. Questo perché lo sguardo matematico non è solo uno sguardo possibile, ma è divenuto per Galileo uno sguardo necessario. Notiamo che Tommaso aveva presente l'errore di chi poneva la matematica al posto della metafisica – "sa che platonismo e aristotelismo ebbero il periodo di offuscamento con l'ingresso esagerato della matematica nelle loro costruzioni" –[65] per questo sottolinea i limiti del sapere matematico che "per la materialità e per l'immaginazione riproduttrice che in esso permangono, si pone a un livello inferiore rispetto al sapere metafisico".[66] L'operazione di Galileo è diversa: la matematica si estende sulla fisica e poi sulla metafisica, dando luogo a una visione del mondo che risulta assunta per l'efficacia del suo risultato.

Dunque Galileo, come ogni scienziato che con i nomi voglia parlare delle cose, presuppone l'astrazione disindividuante, mentre da fisico-matematico oltrepassa l'astrazione dalla materia sensibile, sostituendola con il calcolo della sottrazione.

La confusa consapevolezza di questa situazione epistemologica conduce Galileo alla richiesta del titolo di "filosofo": una richiesta che sembra avere non solo una intenzione particolare, singolare "io sono un filosofo", ma anche e soprattutto universale: "ogni scienziato è un filosofo, il vero filosofo è lo scienziato". Dunque, nella prospettiva galileiana sembra affacciarsi non solo il tentativo che anche lo scienziato sia riconosciuto come umanista, ma la pretesa che l'umanista sia riconosciuto solo nello scienziato: solo una corretta impostazione della questione dei gradi di astrazione può forse consentire la feconda convivenza dell'umanesimo e delle scienze.

[1] "Le più numerose sono quelle che poggiano su evidenze immediate o trovano conferma per via di esperimento. È questo l'ordine di verità proprio della vita quotidiana e della ricerca scientifica. A un altro livello si trovano le verità di carattere filosofico, a cui l'uomo giunge mediante la capacità speculativa del suo intelletto. Infine, vi sono le verità religiose, che in qualche misura affondano le loro radici anche nella filosofia. Esse sono contenute nelle risposte che le varie religioni nelle loro tradizioni offrono alle domande ultime" *Fides et Ratio*, n. 30.

[2] Per le opere di Galileo, farò sempre riferimento alla edizione nazionale *Opere*, a cura di A. Favaro, Firenze 1890-1909, 20 voll. L'opera è stata ristampata per il medesimo editore nel 1929-39 a cura di Garbasso e Abetti e nel 1968 a cura di Abetti, Fermi, Mazzoni. Indicherò con il numero romano il volume e con il numero arabo la pagina.

[3] Ho già condotto una ricerca nella medesima prospettiva metodologica nel mio "San Tommaso e Galileo: il 'tentar l'essenza' tra la conoscenza e le scienze", *Verifiche*, n. 1-2, gennaio-giugno, 1997, pp. 63-100.

[4] D'ora in poi nel testo indicherò con "*physica*" la filosofia della natura, e con "fisica" la fisica come scienza matematica e sperimentale.

[5] Aristotele, *Physica*, I (A), 1, 184 a 1-25 (trad. it. Laterza, Roma-Bari 1987).

[6] Cf. Galileo, X, 353 (lettera a Belisario Vinta del 07.05.1610).

[7] Così Sagredo nel *Dialogo*, VII-247.

[8] Si tratta di un titolo *Da porsi nel libro di tutte le opere* che per intero suona così: "Di qui si comprenderà in infiniti essempli quale sia l'utilità delle matematiche in concludere circa alle proposizioni naturali, e quanto sia impossibile il poter ben filosofare senza la scorta della geometria conforme al vero pronunciato da Platone" è collocato dal Favaro nei *Frammenti di data incerta* (VIII-613, 614). In questo contesto, lascio sospesa l'analisi del rapporto matematica-geometria nel pensiero di Galileo.

[9] Galileo, IV, 49-50 (*Diversi fragmenti appartenenti al trattato delle cose che stanno su l'acqua*).

[10] La metafora del libro della natura è ricorrente nei testi di Galileo: cf. per esempio VII, 27 ("Dedica al Granduca di Toscana", *Dialogo*); XVI, 112-113 (lettera a Piero Dini del 21.V.1611); V, 329 (lettera a Madama Cristina di Lorena, probabilmente del 1615); XVIII, 295 (lettera a Fortunio Liceti del gennaio 1641). Mi sono soffermata sull'analisi di questi passi, nel mio articolo "Il mondo di Galileo: l'oggetto del suo sapere fisico-matematico", parte prima "Il gran libro della natura", *Verifiche*, n. 3-4, luglio-dicembre, 1993, pp. 369-390.

[11] Galileo, VI, 232 (*Il Saggiatore*).

[12] F. Olgiati, "La metafisica di Galileo Galilei", in AA.VV., *Nel terzo centenario della morte di Galileo*, Vita e Pensiero, Milano 1942, pp. 1561-162.

[13] Aristotele, *Metaph*., II 3, 995 a 6-17 (trad. it. Bompiani, Milano 2000).

[14] Per una riflessione sulla nozione di astrazione nelle scienze contemporanee, cf. F. Bertelè, A. Olmi, A. Salucci, A. Strumia, *Scienza, analogia, astrazione. Tommaso d'Aquino e le scienze della complessità*, Il Poligrafo, Padova 1999.

[15] Farò riferimento alla traduzione curata da G. Mazzotta: *Tommaso d'Aquino. Forza e debolezza del pensiero. Commento al* De Trinitate *di Boezio*, Rubbettino editore, Soveria Mannelli 1996.

[16] "È a proposito di questa opera teologica che Tommaso ha prodotto le sue teorie più avanzate intorno all'epistemologia delle scienze", J.-P. Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994, p. 87.

[17] Tommaso d'Aquino, *In Boet. De Trin.*, q. V, a. 3, *resp*.

[18] "Tre sono di conseguenza le branche della filosofia teoretica: la matematica, la fisica e la teologia" Aristotele, *Metaph*., VI 1, 1026 a 19-20 (trad. it. cit.). Ovviamente la questione di vari gradi del sapere affonda nella speculazione platonica, basti pensare, per esempio, a tutto il libro VII della *Repubblica*.

[19] Come mette in evidenza Mazzotta: "L'oggetto della fisica e delle scienze naturali si costituisce dunque con il cosiddetto primo di astrazione, col quale si prescinde dalla materia individuale ma non dalla materia comune. Questa astrazione a rigore non è formale ma 'totale': non prescinde dalla materia per limitarsi alla forma, ma prende l'universale prescindendo dal particolare … si parla di 'astrazione del tutto' o 'dell'universale' a proposito della fisica e di 'astrazione della forma' a proposito della matematica mentre per la metafisica si preferisce parlare di 'separazione'. Come dire che propriamente non si danno tre gradi di astrazione ma due soltanto, essendo la separazione qualcosa di totalmente distinto", G. Mazzotta, *op. cit.*, p. 60*. Notiamo che esegesi meno aderenti al testo di Tommaso invece affermano che c'è un'astrazione universalizzatrice comune a tutto il sapere (astrazione totale) e poi tre gradi di astrazione formale che differenziano fisica, matematica, metafisica, così per esempio la Vanni Rovighi e Maritain: entrambi esplicitamente seguono più il commento del Gaetano che Tommaso, su questo punto. Mi sembra invece che la Rivetti Barbò traduca l'astrazione totale con "disindividuazione" e l'astrazione formale con "vari gradi di astrazione", rispettando lo spirito di Tommaso. Cf. S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, Brescia 1964, in particolare vol. II, p. 12; J. Maritain, *Distinguere per unire, I gradi del sapere*, trad. it. Morcelliana, Brescia 1974-81, pp. 58-62; F. Rivetti Barbò, *Dubbi, discorsi, verità. Lineamenti di filosofia della conoscenza*, Jaca Book, Milano 1991[2], in particolare cap. 6. Mazzotta fa notare che comunque "astrazione formale" e "astrazione totale" non corrispondono semanticamente ad "astrazione della forma" e ad "astrazione del tutto". G. Mazzotta, *op. cit.*, p. 62. Cf. anche A. Maurer, *The division and methods of the sciences. Question V and VI of his Commentary of the De Trinitate of Boethius*, PIMS, Toronto 1953, p. XXVIII, n. 30.

[20] "Ci sono dunque alcuni oggetti di speculazione che dipendono dalla materia nell'essere, poiché non possono esistere senza materia. Questi oggetti si distinguono tra di loro. Alcuni dipendono dalla materia nell'essere e nell'essere pensati come gli oggetti nella cui definizione entra la materia sensibile e, dunque, non si possono intendere senza materia sensibile. Per fare un esempio, nella definizione di uomo occorre includere la carne e le ossa. Di questi oggetti tratta la fisica o scienza naturale. Altri oggetti speculabili, invece, dipendono dalla materia nell'essere ma non nel pensiero, poiché nella loro definizione non è inclusa la materia sensibile, com'è il caso della linea e del numero. Di questi oggetti tratta la matematica. Ci sono finalmente oggetti speculabili che non dipendono dalla materia nell'essere, in quanto possono esistere senza materia, sia perché non esistono mai nella materia, come Dio e l'angelo, sia perché ora esistono nella materia e ora no, come la sostanza, la qualità, la potenza, l'atto, l'uno e i molti, e così via. Di tutti questi oggetti tratta la teologia o scienza divina, così chiamata perché bisogna studiarla dopo la fisica: dobbiamo infatti procedere dalle cose sensibili a quelle non sensibili", Tommaso d'Aquino, *In Boet. De Trin.*, q. V, a. 1, *resp*.

[21] Idem, *De ente et essentia*, n. 2.

[22] Cf. idem, *In Boet. De Trin.*, q. VI.

[23] G. Mazzotta, *op. cit.*

[24] Boezio, *La Consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, a cura di L. Orbetello, Rusconi, Milano 1979.

[25] C. Pandolfi (a cura di), *Tommaso d'Aquino. Commenti ai libri di Boezio, De Trinitate. De Ebdomadibus*, ESD, Bologna 1997

[26] C.A. Lértora Mendoza – J.E. Bolzán, "Santo Tomás y los métodos de las ciencias especulativas", in *Sapientia*, (1927) 1972, pp. 37-50.

[27] A. Garcia Marques – J.A. Fernández, *Exposición del "De Trinitate" de Boecio*, Eunsa, Pamplona 1986.

[28] A. Maurer, *op. cit.*

[29] "Il termine disciplina – che definisce il metodo della matematica – deriva dal verbo latino *discere* equivalente al greco *mathein*, donde anche 'matematica'. I due verbi tanto in greco che in latino hanno il medesimo significato di 'imparare' o 'ricevere la scienza da un altro', come qui precisa lo stesso Tommaso. La comune radice semantica induce a tradurre *disciplinabiliter* con 'apprendimento sistematico', anche perché procedere per apprendimento sistematico porta a quella 'conoscenza certa' che solitamente 'si chiama scienza'. … La maggiore certezza della matematica rispetto a tutte le scienze, speculative e pratiche, la costituisce scienza che si trasmette per apprendimento, appunto per via 'disciplinare'. Si direbbe che il procedimento matematico è piuttosto intuizionistico nel senso che vi si passa da un implicito all'esplicito, non da una cosa all'altra: a rigore, in matematica non si dis-corre, ma si sviluppa – appunto con disciplina – quanto è più o meno inviluppato nella definizione data nel postulato iniziale o nella definizione di partenza", G. Mazzotta, *op. cit.*, pp. 68 e 69*.

[30] "Questa dottrina, che pone in comunicazione diversi livelli scientifici, potrebbe ancor oggi avere grande fecondità", G. Mazzotta, *op. cit.*, p. 64*.

[31] Tommaso d'Aquino, *In Boet. De Trin.*, q. V, a. 3, ad *6um*.

[32] Una consistente tradizione storiografica, infatti, legge Galileo come un platonico. In particolare, Koyré ha scritto: "Io ho chiamato Galileo un platonico, e credo che nessuno dubiterà che lo sia" (A. Koyré, *Introduzione a Platone*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1996, p. 131). In nota, Koyré tempera tale affermazione: "Il platonismo di Galileo è stato più o meno chiaramente riconosciuto da alcuni storici moderni della scienza e della filosofia" (*Ibid.*, p. 139, nota 64). Egli fa riferimento a Cassirer (E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in*

der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Berlino 1911, vol. I), Olschki (L. Olschki, *Galileo und seine Zeit*, Lipsia 1927), Burtt (E.A. Burtt, *The Methaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Londra-New York 1925). Koyré trova conferma di tale interpretazione soprattutto nel *Dialogo* galileiano dove, per bocca di Salviati, Galileo afferma: "Che i pitagorici avessero in somma stima la scienza dei numeri, e che Platone stesso ammirasse l'intelletto umano e lo stimasse partecipe di divinità solo per l'intender egli la natura de' numeri, io benissimo lo so, né sarei lontano dal farne l'istesso giudizio" (Galileo, VII-35). Dunque il platonismo e il matematismo di Galileo sono per Koyré due facce della medesima questione. Koyré, infatti, sottolinea che "è evidente che per i discepoli di Galileo, come per i suoi contemporanei e predecessori, matematica significa platonismo". (A. Koyré, *op. cit.*, p. 131). Koyré distingue, con Brunschvicg (L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Parigi 1922, pp. 69 e ss.; idem, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Parigi 1937, pp. 37 e ss), due tradizioni platoniche, l'aritmologia mistica, che è "il neoplatonismo dell'Accademia Fiorentina, mescolanza di mistica, di aritmologia e di magia" (A. Koyré, *Studi galileiani*, trad. it., Einaudi, Torino 1976, p. 217) e la scienza matematica, che è il platonismo di Galileo, e riconosce: "Ma come, questo nuovo platonismo è lontano dall'antico! Perché in realtà, se grazie a Descartes, possiamo ormai intendere lo spazio con un atto di pura intelligenza e non più come una conoscenza ibrida e sostituire così il mito con la scienza, se, grazie a Galileo, il movimento si trova ormai sottomesso alla legge del numero, in cambio, questo spazio e questo numero hanno perso il valore cosmico che avevano, che potevano avere per Platone" (*Ibid.*, p. 298).

[33] Galileo XI, 107 (lettera a Piero Dini, 21.5.1611 – corsivo aggiunto)

[34] Se è forse superfluo ricordare la questione nei testi di Aristotele e Tommaso (bastino due brevissimi riferimenti: "la sensazione in atto ha per oggetto cose particolari, mentre la scienza ha per oggetto gli universali", Aristotele, *De anima*, II, 5, 417b 21-24, "La scienza è degli universali", Tommaso d'Aquino, *In II De Anima*, lect. 12) è senz'altro degno di nota che il limite dell'individualità venga ancora sottolineato nelle scienze contemporanee; per esempio Prigogine rileva che Boltzmann dovette rassegnarsi alla interpretazione probabilistica perché "noi studiamo la distribuzione delle velocità in una popolazione di particelle, e non la traiettoria *individuale* di ogni *singola* particella", I. Prigogine, *La fine delle certezze. Il tempo, il caos e le leggi di natura*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 26, corsivi aggiunti. E ancora Granger nota: "non ogni genere di fenomeni è accessibile allo stesso modo per la scienza. L'unico ostacolo (peraltro radicale) mi sembra essere la realtà individuale degli eventi e degli enti", G. Granger, *La scienza e le scienze*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 105.

[35] Galileo, V, 187 (lettera a Marco Velseri, 1.12.1612 – corsivo aggiunto).

[36] Notiamo che la lettera a Marco Velseri in cui Galileo pone queste affermazioni è la famosissima III lettera sulle macchie solari, in cui egli nega la possibilità di conoscere le essenze delle sostanze.

[37] Galileo, V, 97 (lettera a Marco Velseri, 4.5.1612)

[38] Galileo, VII, 289 (*Dialogo*).

[39] Galileo, VII, 183 (*Ibid.*). Cf. per esempio, nella medesima opera, anche: "[una conclusione] e non pur compresa, ma di già anche saputa se ben forse non avvertita", VII, 36; "potete comprender come voi medesimo sapevi veramente che la Terra risplendeva non meno che la Luna e che il ricordarsi solamente alcune cose sapute da per voi, come anco sapevi che tanto si mostra chiara una nuvoletta quanto la Luna; sapevi parimente che l'illuminazion della Terra non si vede di notte, ed insomma sapevi il tutto, senza saper di saperlo", VII, 115, "e questo ancora sapete da per voi e non v'accorgere di saperlo", VII, 115, "voi volevi dire che Aristotele ve l'aveva detto, avvertito, ricordato, e non insegnato"

VII, 184, "il proceder per interrogazioni mi par che dilucidi assai le cose, oltre al gusto che si ha dello scalzare il compagno, cavandogli di bocca quel che non sapeva di sapere", VII, 276, "ed io cercherò di ricordarvelo", VII, 403.

[40] "Le allusioni a Platone, i richiami al metodo socratico – alla maieutica – del parto dei giudizi, i richiami alla dottrina della comprensione-reminiscenza non sono affatto motivi estranei all'opera, frange letterarie dovute a entusiasmo superficiale per l'opera di Platone, entusiasmo che, in se stesso, potrebbe essere solo un riflesso del 'platonismo' del rinascimento fiorentino. Non hanno la loro ragione di essere nel desiderio di accattivarsi, fin dall'inizio, l'onest'uomo, da molto tempo ormai stanco dell'eredità della scolastica aristotelica; nel desiderio di farsi scudo, contro l'autorità di Aristotele, di quella del suo maestro e principale avversario, del divino Platone. Proprio al contrario: queste allusioni, questi richiami devono esser presi interamente sul serio", A. Koyré, *op. cit.*, p. 294.

[41] "L'accordo fra la nuova dinamica e l'idea del moto della Terra, accordo che Galileo accresce con l'aiuto del metodo dell'*anamnesi*, fa sembrare entrambe le cose più ragionevoli", P.K. Feyerabend, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1984, p. 117. Ed ancora: "Se l'astronomia precopernicana *si trovava in difficoltà* (posta di fronte com'era a una serie di dati d'osservazione che la confutavano e a numerose implausibilità), la teoria copernicana versava *in difficoltà ancora maggiori* (trovandosi di fronte a dati d'osservazione che la confutavano e a implausibilità ancora più drastiche); ma, essendo in accordo *con teorie ancor più inadeguate*, guadagnò forza e fu conservata, le confutazioni essendo state rese inefficaci mediante ipotesi *ad hoc* e mediante tecniche di persuasioni più abili", *ibid.*, p. 118.

[42] Su questo aspetto, cf. per esempio M. Pera, *Scienza e retorica,* Laterza, Roma-Bari 1991.

[43] Mi sembra che il contesto di lettura, in cui inserire questo tipo di reminiscenza, sia il rifiuto della conoscenza per autorità: "non voler essere di quelli così sconoscenti e ingrati verso natura e Dio, che avendomi dato sensi e discorso, io voglia pospor sì gran doni alle fallacie di un uomo", Galileo, VI, 341 (*Il Saggiatore*).

[44] Galileo, VII, 260 (*Dialogo*, corsivi aggiunti – per non creare confusione i corsivi galileiani sono stati qui sostituiti con le virgolette).

[45] Galileo, VI, 350-351 (*Il Saggiatore*).

[46] J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1994, vol. III, lib. III, cap. VI, n. 2, pp. 494-495.

[47] Egli vuole "la vera costituzion dell'universo" (Galileo, VI, 233, *Il Saggiatore*), afferma di "sentirsi tirare dalla necessità" (Galileo VI, 347, *ibid.*).

[48] Tommaso d'Aquino, *In Metaph.*, lib. VII, lec. XIII.

[49] Idem, *S.Th.*, I, q. 84, a. 1, *resp*. Così si esprime Boezio nella *Consolazione della filosofia*: "omne enim, quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur *facultatem*", Boezio, *Consolatio Philosophiae*, ed. a cura di K. Büchner, "Editiones Heidelbergenses", Heidelberg 1960^2, libro V, n. 4 (tondo aggiunto).

[50] Galileo, IV, 738 (*Considerazioni appartenenti al libro del Sig. Vincenzo Di Grazia* – corsivi aggiunti).

[51] "Uno modo sicut universalia abstracta intelligimus abstracta a singularibus, alio modo sicut matematica abstracta a sensibilibus", Tommaso d'Aquino, *In Metaph.*, Lib. I, lec. X, n. 158.

[52] Che la fisica si dia innanzitutto come studio del movimento, cioè come dinamica, è opinione condivisa da Aristotele e Galileo. Ricordiamo che l'affermazione "ignorato motu, ignoratur natura" (cf. Aristotele, *Phys*., III 1, 200 b 15) viene riportata persino dall'antiaristotelico Vincenzo Viviani come "filosofico e vulgato assioma", V. Viviani, *Racconto isto-*

rico della vita di Galileo Galilei, in Galileo, XIX, e recentemente pubblicato con il titolo *Vita di Galileo*, a cura di B. Basile, Salerno Editrice, Roma 2001, p. 37.

[53] Guidobaldo Del Monte, matematico, autore del *Liber mechanicorum* (1577) e dei *Perspectivae Libri Sex* (1600): "ricoprì un ruolo pratico come ispettore generale delle fortificazioni e delle città della Toscana dal 1588, ma la maggior parte della sua attività si svolse nel circolo degli intellettuali di Urbino, perseguendo un'erudizione scientifica e favorendo le ispirazioni di studiosi, come Galileo, animati da simili interessi", M. Kemp, *La scienza dell'arte. Prospettiva e percezione visiva da Brunelleschi a Seurat*, trad. it., Giunti, Firenze 1990, p. 103. La famiglia Del Monte ricorpre un ruolo importante nel mondo della cultura, anche per la sua funzione committente, per esempio, di Caravaggio. Cf. R. Papa, *Caravaggio*, Giunti, Firenze 2002.

[54] Galileo, X, 100 (lettera a Guidobaldo del Monte, 29.XI.1602 – corsivo aggiunto).

[55] Una trattazione della nozione di "separazione", e dunque dello statuto della metafisica secondo Galileo, esula dai limiti di questo breve scritto, tuttavia si può accennare che per Galileo la metafisica è ricondotta alla fisica, come sua condizione di verità (ovvero: viene costruita una metafisica che possa fungere da fondamento reale per le certezze della fisica), e che l'approccio alle cose divine appare lentamente spostato al di fuori dei compiti della ragione.

[56] Galileo, VII, 234 (*Dialogo* – corsivi miei).

[57] Ho cercato di cogliere il vero significato di questo verbo, anche nei miei "Il mondo di Galileo: l'oggetto del suo sapere fisico-matematico", parte seconda: "Diffalcare gli impedimenti della materia", in *Verifiche*, XXIII (1994), 1-2, pp. 97-124; *San Tommaso e Galileo: il "tentar l'essenza" tra la conoscenza e le scienze*, cit.

[58] Galileo, VIII, 50-51 (*Nuove Scienze* – corsivo aggiunto).

[59] F. Bonicalzi, *L'ordine della certezza. Scientificità e persuasione in Descartes*, Marietti, Genova 1990.

[60] Tommaso d'Aquino, *In Boet. De Trin.*, q. V, a. 3, ad 2*um*.

[61] Galileo, IV, 89 (*Discorso intorno alle cose che stanno in su l'acqua o che in quella si muovono*).

[62] Galileo, VII, 131 (*Dialogo*).

[63] "Reputa la Terra goder delle medesime perfezioni che gli altri corpi integranti dell'universo, es esser in somma un globo mobile e vagante non men che la Luna, Giove, Venere o altro pianeta", *ibid.*

[64] Galileo, VII-229 (*Ibid.*).

[65] G. Mazzotta, *op. cit.*, p. 63*.

[66] *Ibid.*

REALISMO Y CIENCIA: VOLVER A TOMÁS

RAFAEL FAYOS FEBRER

Philosophy of Science is a very recent field of research. Some of the leading philosophers lived in the second half of the 19th century, but most of them in the 20th century. Although it is a short period of history, we can find different schools. We should at least mention Instrumentalism, Conventionalism, Physicalism and Falsificationism; or we could name the main personalities: Charles S. Peirce, Pierre Duhem and Henri Poincaré, Rudolf Carnap and Otto Neurath, Karl Popper. Most of these schools and philosophers rejected the basic principles which Thomas Aquinas offers to us in his Realist Philosophy, therefore, these philosophers failed to explain scientific phenomena wisely. It is my intention to prove this hypothesis using the texts of an aforementioned philosopher: Karl Popper. He considered himself a Realist, and some of the concepts in his doctrine seem to corroborate his Realist position; for example, the concept of truth as correspondence, or his defense of Metaphysics. However, if we have in mind Aquinas' teachings, a detailed analysis of these and some others pillars of his particular doctrine (such as the rejection of induction, apriorism and its mitigated skepticism) gives clear proof of its weakness.

1. Introducción

La filosofía de la ciencia, aunque tiene sus predecesores en Roger Grossatesta (1168-1253), Roger Bacon (1215-1292), Francis Bacon (1561-1626), etc. es una disciplina de reciente aparición. Sus principales protagonistas pertenecen a la segunda mitad del siglo XIX y sobre todo al siglo XX. No han faltado, a pesar de su corta historia, diversas escuelas. Baste recordar algunas como el instrumentalismo, el convencionalismo, el fisicalismo y el falsacionismo o si preferimos nombrar a sus protagonistas: Charles S. Peirce, Pierre Duhem y Henri Poincaré, Rudolf Carnap y Otto Neurath, Karl Popper. La mayoría de estas escuelas o autores abandonan los principios básicos que nos ofrece la filosofía realista de Tomás y fracasan en sus pretensiones de explicar con acierto el fenómeno científico. Quisiera evidenciar esto en uno de los filósofos antes señalados: Karl Popper. Él mismo

se consideraba un realista[1] y algunos elementos de su doctrina así parecen señalarlo, como por ejemplo el uso del concepto de verdad como correspondencia o su defensa de la metafísica. Pero un análisis pormenorizado de estos y de otros pilares de su filosofía (como el rechazo a la inducción, el apriorismo y su mitigado escepticismo) a la luz de las enseñanzas de Tomás nos descubren que su realismo es inconsistente.

Haber elegido a Popper como centro de nuestras reflexiones no ha sido una decisión al azar. Diversos motivos la avalan. Hemos dicho antes que se consideraba un realista. Además, se le reconoce como uno de los filósofos de la ciencia más representativos e importantes del siglo XX y la imagen de la ciencia que proyecta su epistemología es popular y aceptada por muchos filósofos y científicos. Pero el motivo principal es que en Popper encontramos intuiciones geniales que lo orientan hacia el realismo, pero que no llegan a ser más que eso, "intuiciones" y "buenas intenciones", por falta de una sólida metafísica y por un desconocimiento de los principios epistemológicos básicos de un realismo como el de Tomás.

En la presente comunicación evidenciaremos la necesidad de fundar la filosofía de la ciencia en unos sanos fundamentos cognoscitivos si no se quiere llegar a caer en un realismo débil, contaminado de subjetivismo e idealismo, como el de Popper, cuando no en un relativismo de corte histórico sociológico como el de Kuhn.[2]

Como punto de partida de nuestras reflexiones quisiera citar un texto del Prof. Mariano Artigas que encontramos en su libro *Filosofía de la ciencia experimental*. Después de proponer algunos de los principios básicos del pensamiento popperiano, escribe lo siguiente:

> De estos planteamientos resulta una imagen del conocimiento científico, ampliamente difundida en la epistemología contemporánea, que puede resumirse en cinco puntos: 1) existe una realidad independiente de nuestro conocimiento (tesis del *realismo ontológico*); 2) la ciencia experimental se dirige hacia el conocimiento de la realidad (tesis de *la verdad como idea reguladora*); 3) debido a motivos lógicos, las demostraciones de la ciencia experimental nunca son definitivas (tesis de *la imposibilidad del justificacionismo*); 4) por consiguiente, ningún enunciado de la ciencia experimental pude ser afirmado con certeza (tesis del *falibilismo*); 5) no obstante, el método experimental permite corregir nuestras hipótesis contrastándolas con la experiencia, de modo que podemos avanzar en nuestro conocimiento de la realidad (tesis de *la verdad parcial*).[3]

Posteriormente, el Prof. Artigas se pregunta: ¿Cuál es la validez de esta imagen? Precisamente este interrogante es el que nosotros también inten-

taremos responder comparando algunos de los principios de la filosofía popperiana con la de Tomás. Iniciaremos nuestras reflexiones atentos a la comparación que hacen tanto Tomás como Popper con otros modos de conocimiento cuando intentan explicar qué es la inteligencia humana. Esto nos conducirá a reflexionar sobre el estado inicial de la mente y determinar cuál es el objeto de conocimiento del entendimiento humano.

Terminaremos nuestras consideraciones abordando el tema de la verdad.

2. El entendimiento humano: ¿la última o la primera de las inteligencias?

Cuando Popper y Tomás intentan dilucidar qué es la inteligencia, los dos dirigen la mirada a otros tipos de conocimiento análogos, a la luz de los cuales poder explicar mejor el modo de conocer humano. Así Popper no duda en comparar el conocimiento humano con el animal. Para Sir Karl, este cotejo evidencia y explica claramente el mecanismo cognoscitivo humano: el conocimiento humano consiste fundamentalmente en resolver problemas, y el método que usa en esta labor es el del ensayo y error. Este método "... es también, fundamentalmente, el método utilizado por los organismos vivientes en el proceso de adaptación".[4] Popper afirma que existe cierto parecido o analogía en el modo cómo conoce la ameba, es decir, cómo resuelve sus problemas, y cómo lo hace Einstein. Así mismo, tampoco olvida en señalar sus diferencias, y entre ellas especialmente una:

> ... la diferencia fundamental entre Einstein y una ameba (tal como describe Jennings) estriba en que Einstein busca *conscientemente la supresión de errores*. Intenta matar sus teorías, criticándolas conscientemente, razón por la cual trata de *formularlas* no con vaguedad, sino con precisión. Mas la ameba no puede ser crítica frente a sus expectativas o hipótesis, no puede plantarles cara.[5]

Einstein puede formular lingüísticamente sus teorías, puede idear experimentos, corroborar si son ciertas o equivocadas y discutir sobre ellas, mientras que la ameba se juega la vida al intentar averiguar si son correctas. Lo importante de todo esto es el enfoque biológico que Popper otorga al conocimiento humano, colocándolo como vértice de una pirámide evolutiva:

> Por enfoque biológico del conocimiento entiendo el enfoque que considera al conocimiento, sea animal o humano, como resultado evolutivo o adaptación evolutiva al medio, a un mundo externo.[6]

Podríamos seguir comentando esta versión biológica del conocimiento humano, y de hecho, nos veremos obligados a ello más adelante, pero cuanto hemos dicho nos basta por ahora.[7]

Tomás realiza una operación similar a la de Popper, pero en dirección contraria. En vez de mirar hacia abajo, compara el intelecto humano con otro tipo de inteligencias más perfectas: la divina y la angélica. Así el hombre es la última de las inteligencias y se encuentra, no como vértice de una pirámide, sino en la frontera entre dos mundos: "Homo enim est quasi horizon et confinium spirituales et corporalis naturae, et quasi medium inter utrasque bonitates".[8] El hombre, pues, participa de dos universos: el espiritual, pues su entendimiento es espíritu; pero al mismo tiempo del material pues el alma no es el hombre, pues éste es la unión substancial de alma cuerpo.[9]

Esta visión del hombre determinará, como veremos más adelante, el objeto propio del conocimiento humano, pero al mismo tiempo salva al hombre de dos reduccionismos recurrentes en la historia de la filosofía: por un lado aquel que ve sólo en el hombre el fruto de la evolución material (como constatamos en Popper) o aquel que prefiere subrayar el aspecto espiritual, como Platón, para el que lo noble del hombre reside en el alma. Así pues, como señala Izquierdo Labeaga,[10] Tomás puede colocar al hombre como la última ascensión de la materia, sin reducirlo a ella, y al mismo tiempo, como la última de las inteligencias, por debajo de la angélica y la de Dios.

3. El objeto del conocimiento humano: ¿*quidditas* o hipótesis sobre la *quidditas*?

Es precisamente esta condición de última de las inteligencias, lo que hace que la inteligencia humana se encuentre en un inicio en un estado de pura potencialidad, es decir, como una tabla sobre la que no se ha escrito nada.[11] Tomás al subrayar esto cierra el camino al innatismo señalando de paso el lugar natural del objeto del conocimiento humano, que será exterior al sujeto:

> Para un entendimiento como el nuestro, que no es su propia esencia, como sucede en Dios, o cuyo objeto natural no es su propia esencia, como sucede en el ángel, es absolutamente necesario que este objeto sea alguna cosa extrínseca. Por esta razón, lo que el entendimiento aprehende inmediatamente tiene que ser algo extrínseco en cuanto tal.[12]

Pero, ¿cuál es ese objeto? El objeto formal de toda inteligencia es la noción generalísima de *ens*. Bajo ella puede incluirse todo aquello que es. Es una noción ultragenérica, comunísima, universalísima que nos está indicando también la apertura infinita del intelecto humano a la totalidad del ser. El intelecto humano tiene el vastísimo horizonte del ser, por ello se le ha definido alguna vez como *quodammodo omnia*. Y es precisamente la noción de *ente*, lo primero que la inteligencia humana entiende. Por eso, la filosofía clásica no ha duda en considerar a *ens* como *prima conceptio* y *ultima resolutio*. Tomás también nos informa de ello: "Nam illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cuis intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit";[13] "Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimun, et in quod conceptiones omnes resolvit est ens".[14]

Pero *ente* no es más que el objeto formal del conocimiento humano. El conocimiento depende del modo de ser del que conoce.[15] Por lo tanto, con respecto a la inteligencia humana, que no angélica o divina, el objeto de conocimiento se concreta y adquiere una propia especificación. El hombre, ser de frontera, confín entre lo espiritual y lo material, tiene un objeto propio de conocimiento proporcionado a su modo de ser: la *quidditas rei materialis*. Así lo afirma Tomás: "Intellectus enim humani propium obiectum est quidditas rei materialis".[16] La esencia de las cosas materiales es el objeto proporcionado a la inteligencia humana. Con respecto a esto, y para cerrar por ahora nuestras reflexiones sobre Tomás, hay que añadir que conociendo un objeto externo, la inteligencia se conoce a sí misma:

> La primera cosa que el entendimiento capta es una naturaleza situada en una existencia que no es la del entendimiento, es el *ens* de una naturaleza material. Ese es su objeto propio: *et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est huius modi objectum*; y finalmente a través del acto es conocido el entendimiento mismo: *et per actu, cognoscitur ipse intellectus* (Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 87, 3, *Resp.*).[17]

Cambiamos de autor y vemos qué dice Popper sobre estas cuestiones. ¿Cuál es, para el filósofo de la ciencia, el estado inicial de la mente humana? Su visión biologista del conocimiento humano lo condiciona enormemente en este punto. Para el pensador austriaco, el hombre, al igual que el animal, nace con unas expectativas que pueden verse o no confirmadas por la experiencia. Popper dice:

> ... tenemos conocimiento innato latente, en forma de expectaciones latentes a ser activadas por estímulos, ante los cuales reaccionamos, en general, mientras estamos comprometidos en la exploración acti-

> va. Todo aprendizaje es modificación (puede ser una refutación) de algún conocimiento anterior, y así, en último análisis, de algún conocimiento innato.[18]

Para Popper, pues, el estado inicial de la mente no es una *tabula rasa*. Si esto fuera así, si nuestra inteligencia fuera una tabla limpia de incisiones, el intelecto humano funcionaría como un cubo vacío que progresivamente se iría llenando con los datos proporcionados por los sentidos. Luego se ordenarían y sistematizarían en la mente de modo baconiano. Tal visión del conocimiento se apoyaría en la sentencia clásica "nihil est in intellectus quod prius non fuerit in sensu".[19] Popper denomina a esta explicación del conocer humano la teoría del sentido común o de la mente como cubo y la identifica con todas aquellas que defienden un estado inicial de la mente como tabula rasa.[20] Popper critica ferozmente esta concepción dado que la experiencia sensible aparece como fuente del conocimiento[21] (con todo el trasfondo inductivista que esto tiene), mientras que él defiende que la experiencia empírica no es fuente sino tribunal de nuestras expectativas o hipótesis. La experiencia sensible decide su aproximación a la verdad o su falsedad.

El estado inicial de la mente, expectativas innatas, y su prioridad sobre la experiencia sensible, determinan tanto el objeto del conocimiento humano como su lugar. Si el punto de partida del conocimiento son expectativas y su posterior desarrollo modificaciones sobre esas primeras conjeturas o expectativas a la luz de la experiencia, el objeto del conocimiento humano no será otra cosa que esas expectativas, hipótesis, conjeturas o como queramos llamarlas. Igual que en Tomás, la *prima conceptio* y *ultima resolutio* nos indican tanto el objeto natural del conocimiento humano como su lugar. En Popper la *prima conceptio* es una expectativa, lo primero que concibe el hombre y aquello también a la luz de lo cual se resuelve todo su conocimiento. Ese es su objeto natural, no el *ente*, es decir, el ser, sino nuestras elucubraciones, más o menos acertadas, sobre el mundo real. Y el lugar donde se dan esas teorías o hipótesis será la mente. Con lo cual nos encontramos, muy a pesar de Popper, con un filón escepticista e idealista en su epistemología.

4. La verdad: ¿correspondencia con los hechos o con descripciones de los hechos?

Llegados a este punto, nuestras reflexiones deben orientarse hacia un asunto clave para todo sistema epistemológico: la verdad. ¿Qué es la verdad

para Tomás de Aquino? El Aquinate dice que la verdad se encuentra en dos lugares: en las cosas y en el intelecto, "Veritas in creaturis invenitur in duobus: in rebus ipsis et in intellectus".[22]

A la primera verdad, condición de la segunda, la denominamos verdad ontológica o trascendental. Todo ente por el hecho de ser, es inteligible, es decir está abierto a una posible intelección, es apertura, puede ser conocido. En la verdad ontológica nos jugamos mucho: "Se juega en ella, primeramente, *nuestra situación en el mundo*. ¿Está el pensamiento en el universo como en un medio extraño y hostil, o bien encuentra junto a sí una presencia familiar?"[23] Es decir, ¿nuestra inteligencia se encuentra como un pez dentro del agua, se puede mover con toda tranquilidad? ¿se encuentra en su medio adecuado y puede vivir tranquilamente dentro de él? o por el contrario ¿la inteligencia se halla inmersa y rodeada de una realidad opaca a la cual no puede acceder y de la cual no puede conocer nada? Aquí no se trata de si el pensamiento puede acceder a la realidad, sino de lo contrario, si esa realidad se abre al pensamiento, si tiene la cualidad de ser transparente, de dejarse conocer. Y precisamente porque todo aquello que es, es verdadero en este sentido, se puede dar la ciencia. El ente, objeto formal del conocimiento humano, es apertura a una inteligencia, esto es, es verdadero. Como dice Aristóteles en el primer libro de la metafísica (*Metafisica*, l. 1, 993 b), "cada cosa posee de verdad cuanto posee de ser". Se puede ver aquí el sano optimismo epistemológico que la verdad ontológica nos infunde: la realidad se deja conocer, es ante todo apertura a una inteligencia.

La verdad lógica la podemos definir como la "adequatio rei et intellectus". Esto es, es la adecuación del intelecto a la cosa, la conformidad de la mente a la cosa. No solo el ser es apertura a una inteligencia, sino que la inteligencia es apertura al ser, gracias a lo cual se puede dar una natural conformidad, que no es completa, sino imperfecta y progresiva, permitiendo así el avance de la ciencia. La verdad es pues una relación de adecuación, entre el juicio (operación del intelecto que compone, divide, afirma o niega) y el *esse rei*, el ser de la cosa.

En Popper el tema de la verdad es central en su pensamiento y lo podemos resumir en dos puntos: la verdad es un ideal regulativo[24] y la verdad es correspondencia con los hechos. Por un lado es un ideal que no podemos alcanzar pero que nos impulsa a avanzar. Por otro lado, la verdad, como señala una antigua tradición iniciada con Aristóteles es correspondencia con los hechos. ¿Cómo conjugar ambos elementos? Popper lo explica así:

> La situación de la verdad en el sentido objetivo, como correspondencia con los hechos, y su papel como principio regulador pueden

> ser comparados con un pico montañoso que está permanentemente, o casi permanentemente, envuelto en nubes. El alpinista no solamente puede tener dificultades para llegar a él, sino que puede no saber cuándo llega a él, porque puede ser incapaz de distinguir en medio de las nubes, la cumbre principal de algún pico subsidiario.[25]

Extraña mezcla de realismo y escepticismo. No podemos extendernos por los límites que nos impone esta breve comunicación en la explicación de la correspondencia de la que habla Popper inspirado en Tarski. Pero sí quisiera anotar que esta verdad nunca llega a ser correspondencia con la realidad, sino más bien una equivalencia lingüística. En este punto Popper se inspira en Tarski al cual lee[26] y con el que discute de estos temas[27] y al que le reconoce la hazaña de haber rehabilitado la noción de verdad en un tiempo que había sido tan desprestigiada.[28] Alfred Tarski desarrolla un concepto semántico de verdad para lenguajes formalizados,[29] pero como hemos señalado detenidamente en otro estudio,[30] ni Tarski es fiel a Aristóteles, ni Popper es fiel a Tarski y mucho menos al estagirita. La correspondencia con los hechos de la que habla Tarski y en la se inspira Popper se lleva a cabo con la ayuda de un metalenguaje, y lo único que se llega a establecer, como señalábamos antes, es una correspondencia lingüística[31] entre una proposición y una descripción de la realidad, pero nunca del intelecto con la realidad como en Tomás.

5. Conclusiones

La filosofía de la ciencia, aunque se centra en el estudio del conocimiento científico, debe, si quiere ser fecunda, adherirse a principios gnoseológicos que el realismo tomista presenta como perennes. De lo contrario los filósofos de la ciencia intuirán la necesidad del realismo, querrán ser realistas, pues el sentido común y el proceder científico así se lo indicarán, pero a lo sumo se limitarán a ser pragmatistas, idealistas o escépticos mitigados. Esto es lo que hemos querido evidenciar con la comparación que hemos realizado entre Popper y algunos principios básicos que nos ofrece el tomismo. No basta la voluntad de ser realista, no es suficiente afirmar la existencia de un mundo exterior al sujeto. Hay que ser consecuentes con todo lo que se deriva de ello.

Evidentemente, el conocimiento científico es distinto del conocimiento general u ordinario. Pero el primero no puede sostenerse sin los principios básicos que le ofrece el segundo. Sobre algunos de estos principios hemos

reflexionado en esta comunicación y creo que hemos constatado lo lejos que están del pensamiento popperiano. Sin una adhesión a estos, el realismo científico de algunos filósofos de la ciencia (en nuestro caso el de Popper), será simplemente, una buena intuición y buena intención.

BIBLIOGRAFÍA

Antiseri, D., *La Viena de Popper*, Unión editorial, Madrid 2001.

Artigas, M., *Filosofía de la ciencia experimental. La objetividad y la verdad en las ciencias*, EUNSA, Pamplona 1992.

De Finance, J., *Conocimiento del ser*, Gredos, Madrid 1970.

Emiliani, A., *Significati e verità dei linguaggi delle teorie deduttive*, Franco Angeli, Milano 1990.

Fayos Febrer, R., "Una cuestión de legitimidad: la verdad en Popper, Tarski y Aristóteles", *Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici 3* (settembre-dicembre 2002), pp. 3-33.

Gilson, E., *El realismo metódico*, Ediciones Rialp, S.A., Madrid 1950.

Izquierdo Labeaga, J.A., *La vita intellettiva. Lectio Sancte Thomae*, Pontificia Academia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1994.

Popper, K., *A World of Propensities*, Thoemmes, Bristol, 1990. Traducción española de José Miguel Esteban Cloquell, *Un mundo de propensiones*, Tecnos, Madrid 1992[2].

Popper, K., *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London 1963. Hemos usado la 3ª edición revisada de 1969. Traducción española de Néstor Mínguez, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona 1994.

Popper, K., *Knowledge and the Body-Mind Problem. In Defence of Interaction*, Routledge, London-New York 1994. Traducido al castellano por Olga Domínguez, *El cuerpo y la mente*, Paidós, Barcelona 1997.

Popper, K., *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, Oxford 1972. Reprinted (with corrections) 1973. Hemos usado la edición revisada de 1973. Traducida al castellano por Carlos Solís, *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, Tecnos, Madrid 1988[3].

Popper, K., *Postscript: After Twenty Years*, vol. I: *Realism and the Aim of Science*, ed. W.W. Bartley III, Hutchinson, London 1982. Traducido al español por Marta Sansigre Vidal, *Realismo y el objetivo de la ciencia.*

Post Scriptum a La lógica de la investigación científica, Vol. 1, Tecnos, Madrid 1985.

Popper, K., *Reply to My Critics*, en P.A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Karl R. Popper*, Open Court, La Salle (Ill.) 1974, Vol. 2

Popper, K., *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*, Springer, Berlin-London 1977 (junto con J. Eccles). Traducido al español por Carlos Solís, *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona 1993[2].

Popper, K., *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, Fontana/Collins, London 1976. Traducido al español por Carmen García Trevijano, *Búsqueda sin término*, Tecnos, Madrid 1994[3].

Tarski, A., "The Concept of Truth in Formalized Languages", *Logic, Semantic, Mathematics*, Clarendon Press, Oxford 1956, pp. 152-278;

Tarski, A., "The Semantic Conception of Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*, 4 (1943-4), pp. 341-375. Se volvió a imprimir más tarde en *Readings in Philosophical Analysis*, Hebert, Feigl and Wilfred Sellars (eds.), Appleton-Century-Crofs, New York 1949, pp. 52-84.

Tomás de Aquino, *De Veritate*

Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I; I-II

[1] "Como ya he dicho, soy un realista. Admito que se pueda defender un idealismo como el de Kant en la medida en que afirma que *todas nuestras teorías son un producto humano* que tratamos de imponer al mundo natural. Pero soy realista porque sostengo que el problema de si son verdaderas o no las teorías hechas por el hombre depende de los hechos reales, los cuales no son en absoluto un producto humano, salvo algunas excepciones". (Karl Popper, *Conocimiento objetivo*, p. 296; *Objective Knowledge*, p. 328). (Las obras de Popper las citaremos en español y en su edición inglesa. Los datos completos de éstas se encuentran al final de la comunicación en el apartado de bibliografía).

[2] Cf. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientifics Revolutions*, The University of Chicago Press, 1970.

[3] Mariano Artigas, *Filosofía de la ciencia experimental. La objetividad y la verdad en las ciencias*, EUNSA, Pamplona 1992, p. 300.

[4] Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones*, p. 375; *Conjectures and Refutations*, p. 312.

[5] Karl Popper, *Conocimiento objetivo*, p. 35; *Objective Knowledge*, pp. 24-25. En cuanto a la diferencia entre la ameba y Einstein puede servir también el siguiente texto: "... después de todo, tiene que haber una diferencia. Admito que haya diferencia; aunque sus métodos cuasi-aleatorios y sus movimientos nebulosos de ensayo y error no sean básicamente muy distintos, hay una gran diferencia en sus actitudes frente al error. Al contrario que la ameba, Einstein, siempre que se le ocurría una solución nueva, intentaba falsarla conscientemente por todos los medios, detectando en ella algún error: enfocaba críticamente sus propias soluciones.

Creo que la diferencia realmente importante que media entre el método de Einstein y el de la ameba es la actitud crítica consciente hacia sus propias ideas. Dicha actitud permitió a Einstein rechazar, rápidamente, cientos de hipótesis inadecuadas antes de pasar a un examen más cuidadoso de alguna de ellas en caso de que pareciese capaz de mantenerse en pie frente a críticas más serias", Karl Popper, *Conocimiento objetivo*, p. 228; *Objective Knowledge*, p. 247.

[6] Karl Popper, *El yo y su cerebro*, p. 136; *The Self and its Brain*, p. 120.

[7] Sobre los predecesores de Popper en esta visión del evolutiva del conocimiento humano aconsejamos leer el capítulo IV de Dario Antiseri, *La Viena de Popper*, Unión editorial, Madrid 2001, pp. 151-188. Además del volumen *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, (*Objective Knowledge*), Popper trata este tema ampliamente en la segunda conferencia publicada en el librito *Un mundo de propensiones* (*A World of Propensities*) titulada *Hacia una teoría evolutiva del conocimiento*.

[8] Tomás de Aquino, *In III Sent.*, prol.

[9] "Manifestum est quod homo non est anima tantum, sed es aliquid compositum ex anima et corpore", Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 75, a. 4.

[10] "L'uomo così può essere contemplato dal versante materiale, e allora prende l'aspetto ascendente d'una materia che si informa fino a trascendersi in spirito, come oggi lo vedrebbe un evoluzionista materialista; o dal versante spirituale, come una forma che si abbassa e sprofonda fino a toccare la materia (como ieri lo vedeva il platonico idealista). Entrambe le visuali hanno qualcosa di vero, ma sono riduzioniste. Tommaso cerca di approfittare il vero, e così parla dell'uomo come dell'ultima *ascensione* della materia: finis omniium formarum naturalium (*De Spir. Creat.*, a. 2); ultima perfectio intenta in operatione naturae (*In II De An.*, lc. 6, n. 301) finis totius generationis (*Gent.*, III, 22, n. 2023). Ma supposta l'anima spirituale, Tommaso esclude che i soli processi trasformativi della materia possano approdare alla forma 'uomo', senza includere uno speciale atto creativo di Dio che sovrasti i processi. E parla anche dell'abbassamento dell'anima che arriva a toccare la materia, come ultima delle intelligenze, ma senza ipostatizzare l'anima come una forma già sussistente di specie completa", José Antonio Izquierdo Labeaga, *La vita intellettiva. Lectio Sancte Thomae*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1994, pp. 178-179.

[11] "Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est 'sicut tabula rasa in qua nihil est scriptim", Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 79, a. 2.

[12] E. Gilson, *El realismo metódico*, Rialp, Madrid 1950, pp. 105 y 106.

[13] Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 3

[14] Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 1.

[15] "Modus cognitionis sequitur modus naturae rei cognoscenti", Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 12, a. 11.

[16] Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 85, a. 5 ad. 3.

[17] E. Gilson, *El realismo metódico*, pp. 105 y 106.

[18] Karl Popper, *Búsqueda sin término*, p. 70; *Unended Quest*, p. 52. También puede servir el siguiente texto: "Afirmo que todo animal ha nacido con expectativas o anticipaciones que pueden tomarse como hipótesis; una especie de conocimiento hipotético. Afirmo, además, que en este sentido poseemos un determinado grado de conocimiento innato del cual partir, aunque sea poco fiable. Este conocimiento innato, estas expectativas innatas crearán nuestros primeros problemas, si se ven defraudadas. Podemos decir por tanto, que el ulterior desarrollo del conocimiento consistirá en corregir y modificar el conocimiento previo", Karl Popper, *Conocimiento objetivo*, p. 238. *Objective Knowledge*, p. 258.

[19] "La teoría del conocimiento del sentido común, que he apodado "la teoría de la mente como cubo", queda perfectamente recogida en la frase "nada hay en el intelecto que no haya pasado antes por los sentidos". (Ya he intentado mostrar que Parménides fue el primero en formular este punto de vista. Dicho en tono satírico: la mayor parte de los mortales no tienen nada en sus falibles intelectos que no haya pasado antes por su falibles sentidos)", Karl Popper, *Conocimiento objetivo*, p. 16; *Objective Knowledge*, p. 3.

[20] "En el mundo filosófico esta teoría es conocida más dignamente con el nombre de teoría de la mente como tabula rasa: nuestra mente es una pizarra vacía en la que los sentidos graban sus mensajes", Karl Popper, *Conocimiento objetivo*, p. 66; *Objective Knowledge*, p. 61.

[21] "... la tesis importante de la teoría del cubo es que aprendemos la mayoría de la cosas, sino todas, mediante la entrada de la experiencia a través de aberturas de nuestros sentidos, de modo que toda *experiencia consta de información recibida a través de los sentidos*". (Karl Popper *Conocimiento objetivo*; p. 66. *Objective Knowledge*, p. 61).

[22] Tomás de Aquino, *De Veritate,* I, q. 6.

[23] Joseph De Finance, *Conocimiento del ser*, p. 125.

[24] "Aunque yo sostengo que la mayoría de las veces no encontramos la verdad y que incluso cuando la hemos encontrado, no lo sabemos, retengo la idea clásica de la verdad absoluta y objetiva como *idea regulativa*: es decir, *como un criterio respecto al cual nos quedamos cortos*. El cambio no se ha hecho con respecto a la idea de la verdad, sino con respecto a cualquier pretensión de que conocemos la verdad, esto es, de que disponemos de argumentos o razones que son suficientes, o incluso que son casi suficientes, para establecer la verdad de cualquier teoría de que se trate", Karl Popper, *Realismo y objetivo de la ciencia*, p. 66.

[25] Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones*, p. 277; *Conjectures and Refutations*, p. 226.

[26] "Only after reading the German translation of Tarski's 'On the Concept of Truth', which was then in proof, did I realized the depth of these problems, and how far I had been from understanding; only then did I see, especially, the need for a hierarchy of metalanguages, if the semantical paradoxes were to be avoided. And I also realized of course that in my *Logik der Forschung* I had not, as I thought, been able to do without the idea of truth. In fact, my emphasis on the search for falsity in the service of truth should have made this obvious to me", Karl Popper, *Reply to My Critics*, en P.A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Karl R. Popper*, vol. 2, p. 1103.

[27] "Fue en aquellos días cuando le pedí a Tarski que me explicase su teoría de la verdad, cosa que hizo mediante una conferencia de cerca de veinte minutos en un banco (un banco inolvidable) del *Volksgarten* de Viena", Karl Popper *Conocimiento objetivo*, p. 291; *Objective Knowledge*, p. 322.

[28] "La gran realización de Tarski y la verdadera importancia de su teoría para la filosofía de las ciencias empíricas, residen, creo, en el hecho de que *restableció una teoría de la correspondencia de la verdad absoluta u objetiva*, que ya se había vuelto sospechosa. Reivindicó el libre uso de la idea intuitiva de la verdad como correspondencia con los hechos". *Conjeturas y refutaciones*, p. 273; *Conjectures and Refutations*, p. 223; (La cursiva es mía). "La idea de lo que yo denomino 'verdad objetiva' – es decir, una afirmación es verdadera, o una historia es cierta, si concuerda con los hechos – es una idea muy antigua. Aristóteles la formuló explícitamente y desde entonces ha sido atacada por lo filósofos y, desde William James, especialmente por los pragmáticos. Sin embargo, estos ataques carecían de base y la teoría objetiva de la verdad ha sido defendida y ha vuelto a ser establecida por el filósofo naturalizado americano Alfred Tarski, un excelente matemático y un

gran lógico. Éste ha propuesto una teoría de la verdad que demuestra que todos los ataques dirigidos contra la verdad – el decir que ésta no existía – estaban equivocados", Karl Popper, *El cuerpo y la mente*, p. 145; *Knowledge and the Body-Mind Problem*, p. 96.

[29] Cf. A. Tarski, "The Concept of Truth in Formalized Languages", *Logic, Semantic, Mathematics*, Clarendon Press, Oxford 1956, pp. 152-278; A. Tarski, "The Semantic Conception of Truth", *Philosophy and Phenomenological Research*, 4 (1943-4), pp. 341-375. Se volvió a imprimir más tarde en *Readings in Philosophical Analysis*, Hebert, Feigl and Wilfred Sellars (eds), Appleton-Century-Crofs, New York 1949, pp. 52-84.

[30] Rafael Fayos Febrer, "Una cuestión de legitimidad: la verdad en Popper, Tarski y Aristóteles", *Il cannocchiale* 3 (settembre-dicembre 2002), pp. 3-33.

[31] "Anche per A. Tarski la definizione di verità deve essere adeguata alla classica concezione aristotelica; *ma Tarski definisce l'adeguatezza in un modo, secondo il mio parere, inadeguato*. Infatti per A. Tarski la definizione di verità è adeguata se valgono tutte le equivalenze di forma T: "X è vero se solo p" (dove "X" sta per il nome metalinguistico dell'enunciato; "p" sta per la traduzione metalinguistica dell'enunciato del linguaggio oggetto e "vero" esprime un predicato metalinguistico monadico attribuito al nome dell'enunciato). *Invece per la concezione aristotelica un enunciato è vero se e solo se ciò che dice (cioè asserisce) esiste effettivamente nell'universo di riferimento (ammesso che esista)"*, A. Emiliani, *Significati e verità dei linguaggi delle teorie deduttive*, FrancoAngeli, Milano 1990, pp. 155-156.

LA FINALIDAD EN EL MUNDO NATURAL Y LOS DATOS DE LA CIENCIA EXPERIMENTAL

PABLO LÓPEZ MARTÍN

'Natural things always or almost always work in the same way'. With these words of Thomas Aquinas begins the fifth road to demonstrate the existence of God. The argument concludes affirming the necessity of an ordinator cause of the natural reality, since non rational beings are not able to set out the same aims for themselves. This argument is not always admitted as true. Throughout the history of philosophy some authors deny its validity. Therefore, the aim of this paper is to review Aquinas's argument, the objections that it received and to compare them to the data that scientific investigations can contribute. The goal is not to reduce the argument, but to see how the new experimentation ratifies its validity. Regarding this point, Mariano Artigas' investigations along the same line are studied. My aim is to conclude that the fifth road to demonstrate the existence of God not is dead, but that it is all the more evident since to the particular experience is added the scientific experience that helps to value and to ratify the metaphysical validity of the argument.

La quinta vía de Tomás de Aquino acerca de la demostración de la existencia de Dios desemboca en la afirmación de un Ser Supremo ordenador. Como en las otras vías, en ella el Aquinate comienza reconociendo un dato recibido de la experiencia:

> Hay cosas que no tiene conocimientos, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando como siempre o casi siempre obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente.[1]

Afirma, por tanto, la realidad de cierta finalidad en las cosas naturales desde la experiencia directa del mundo natural, para concluir a continuación que "las cosas que no tiene conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia",[2] de lo que se desprende la necesidad de un Ser Inteligente que sea la causa ordenadora de las cosas naturales.

Este argumento acerca de existencia de Dios se fundamenta, por tanto, en la existencia de un mundo natural ordenado y que se comporta siempre (o casi siempre) de igual manera. La finalidad, clave del argumento, parece evidente en los seres inteligentes capaces de proponerse fines por sí mismo, lo que da lugar al problema del determinismo y la libertad de los seres conscientes. Y, al mismo tiempo, también puede establecerse otro problema. Este nuevo problema consiste en que para algunos no es tan evidente la afirmación de que también los seres naturales no inteligentes actúan o tiende a un fin por sí. Por tanto, hay dos problemas que parecen relacionarse con la argumentación de esta vía.

Esta comunicación intenta aportar nuevos datos y argumentos para solucionar uno de ellos. En concreto, la pregunta acerca de la existencia de la finalidad natural, base de uno de los argumentos metafísicos para demostrar la existencia de Dios. Para responder correctamente esta pregunta se seguirá el mismo camino recorrido en su argumento por Tomás de Aquino. En primer lugar se analizará que nos dice nuestra experiencia de la realidad acerca de este problema. Respecto a este primer punto, pienso que puede ser de interés completar nuestra experiencia de la naturaleza con el análisis de la ciencia experimental. Una vez concluida esta primera parte, se retomará el argumento ontológico de la causa final.

1. La experiencia de la realidad: La ciencia experimental

Tomás de Aquino comienza su argumentación afirmando que también las cosas naturales obran siempre o casi siempre hacia un fin, entendido éste como lo óptimo para cada cosa.[3] Esta afirmación está sustentada exclusivamente en la experiencia.

En el desarrollo de la ciencia desde la época de Tomás de Aquino hasta nuestros días, tiene suma importancia el nacimiento a finales del siglo XVI de la ciencia experimental. De hecho, muchos autores piensan que el conocimiento o la experiencia de la naturaleza pasa a ser patrimonio de la ciencia experimental. El primer objetivo es ver de qué forma los datos de la ciencia pueden ayudarnos a mejorar (o reafirmándolo o negándolo) la experiencia que de la naturaleza tenía el Aquinate.

En primer lugar, muchos científicos no han sido partidarios de la finalidad y, por tanto, de la concepción realista. Pero no sólo ellos, sin también son muchos los filósofos que reniegan de esos argumentos. Entre los filósofos de la naturaleza que rechazan este argumento se encuentra Hume,

quien rechazó los argumentos teleológicos por la imposibilidad científica de saber si hay causalidad y la debilidad de la analogía. Años más tarde, Kant, influido por el empirismo de Hume, negó la causa final del mundo natural, reservándola sóla para aquellos seres con conciencia. Y, más reciente en el tiempo Nicolai Hartmann quien en su tratado sobre filosofía de la naturaleza rechaza con fuerza la validez de dichos argumentos.[4]

Por eso, debido a la confusión entre los filósofos y algunos científicos, pienso que puede aportar luz al problema estudiar los datos empíricos que aporta la ciencia, con la única intención de estudiar y comprender mejor los argumentos de Santo Tomás a favor de la finalidad. No se trata de traspasar niveles de conocimiento y confundir la metafísica con la ciencia. El propósito es continuar el camino clásico que va desde el conocimiento de la filosofía de la naturaleza hasta la metafísica, siguiendo el ejemplo de Tomás de Aquino. Por eso, la experiencia científica puede aportar a nuestra experiencia cotidiana datos contrastados de la realidad.

Por otra parte, la finalidad está unida al concepto de orden natural. El concepto de orden es un concepto relativo y no absoluto. Por eso, el orden natural se configura de una forma y no de otra. La ciencia experimental advierte en su desarrollo ese orden. De esta forma, se puede decir que son muchas las voces que se levantan a favor de la finalidad o, más bien, defendiendo cierto orden de la realidad previo a cualquier conocimiento que, precisamente, lo justificaría. En esta línea, Paul Davies, desde el campo de la ciencia, afirma que

> el mundo físico no está regulado arbitrariamente; se encuentra ordenado de un modo muy particular, levantado entre los dos extremos de un orden simplemente regular y una complejidad al azar: no es ni un cristal, ni un gas aleatorio. El universo es innegablemente complejo pero su complejidad es de una variedad organizada.[5]

Davies reconoce que hay un orden en la naturaleza dentro de su complejidad; ¿cómo podemos confirmar la complejidad y el orden del mundo físico? En este punto, seguiré las investigaciones de Artigas y, en concreto, alguna de sus afirmaciones en su obra *La mente del Universo*. En ella afirma que "la naturaleza está llena de organización, direccionalidad, sinergia (cooperatividad), y actividades muy sofisticadas".[6] Esta afirmación, le lleva a pensar que todas estas actividades demuestran que "es muy coherente con la actividad 'continua' de la sabiduría divina". De esta forma, parece encontrar en los datos recibidos de la ciencia experimental argumentos para afirma la existencia del orden y, por tanto, de la finalidad.

Al mismo tiempo, Artigas advierte que esta nueva cosmovisión no nos debe llevar a traspasar los diferentes niveles de conocimiento. La ciencia

debe funcionar con su propia independencia. Y, la filosofía debe de actuar según sus criterios y lógica. Son ciencias distintas. Cada una de ella desarrolla sus métodos particulares. Ahora bien, en su opinión la ciencia puede servir de ayuda para la reflexión filosófica:

> La reflexión sobre ella prepara el camino para un cierto tipo de naturalismo comprehensivo en el que se reconoce el papel de la actividad natural y, al mismo tiempo se la contempla como apoyada en una acción fundante divina.[7]

¿Qué datos concretos pueden ayudarnos para demostrar esta finalidad, la acción de Dios y, por tanto, la validez del argumento de la quinta vía? Artigas afirma que hay que la naturaleza está llena de organización. El orden que demuestra el mundo físico puede hoy estudiarse en las diferentes perspectivas o niveles en los cuales se puede dividir el estudio científico de la naturaleza. En cada uno de ellos se puede observar como las diferentes estructuras naturales se repiten de la misma forma una y otra vez, permitiéndonos un análisis cada vez más completo del orden intrínseco del mundo natural. En él no hay azarosidad, sino unas pautas estructurales que dan lugar a nuevas formas y estructuras complejas. El orden de la naturaleza es lo que permite el avance de las ciencias experimentales, que no hacen otra cosa que ir justificándolo.

En cada uno de los niveles se puede ver como se va desarrollando la organización interna de la naturaleza. Se pueden poner los siguientes ejemplos: en el nivel físico, la estructura cada vez mejor conocida de los átomos; en el nivel químico, partiendo de esa estructura conocida en el nivel anterior, se puede observar la complejidad molecular; y, por último, en el nivel biológico se puede observar la organización compleja de los seres vivos desde sus partes más elementales, el ADN hasta el resultado final.[8]

Al mismo tiempo, que se observa la organización tan sofisticada del mundo natural, se puede ver como existe una cooperatividad entre los diferentes niveles. El orden es esencial en el desarrollo del mundo natural, dando lugar a una direccionalidad clave en la configuración de la naturaleza. Esta direccionalidad parece quedar demostrada por los nuevos datos recibidos por la ciencia: "el progreso en la sinergética muestra cómo diferentes dinamismos pueden cooperar y producir nuevas formas de orden".[9] Esta cooperación establece una direccionalidad nueva. Ésta trae consigo un despliegue homogéneo de la realidad. De esta forma, parece ratificarse la existencia de un comportamiento sino dirigido, si uniforme sin el cual el mundo no sería como es, sino de otra forma.

Por tanto, se puede extraer una primera conclusión: la experiencia de la realidad que se conforma a partir de los datos de la ciencia no niega la expe-

riencia de Tomás de Aquino. Las entidades naturales se comportan de una forma determinada siempre o casi siempre. Es más, la observación cada vez más detallada de la naturaleza confirma que las estructuras de las entidades naturales son fruto del dinamismo de otras estructuras anteriores, si bien, no pueden reducirse aquellas. Al mismo tiempo, estas estructuras se tienen que comportar siempre como lo que son, sino no estaríamos ante pautas estructurales repetibles capaces de establecer una direccionalidad inconsciente en el mundo natural.

En línea con el argumento anterior puede servir de ejemplo la siguiente afirmación de Artigas en la misma obra:

> un electrón individual puede encontrarse en una gran variedad de circunstancias, y en cada una de ellas actuará de acuerdo con su naturaleza de genuino electrón. Los electrones son una parte importante de cada átomo.[10]

Por tanto, la experiencia y el conocimiento cada vez más perfecto de los diferentes elementos de la naturaleza demuestran que cada entidad se comporta según su forma de ser, es decir, de aquello que es.

El desarrollo de las ciencias experimentales vuelve a demostrar que cada uno de los seres de la naturaleza se comporta con el modo de ser propio, actuando siempre de la misma forma según lo que es. La ciencia experimental no niega la experiencia. En todo caso, hace posible que nuestra experiencia de la naturaleza se perfeccione con nuevos datos empíricos. Por consiguiente, la cuestión de la finalidad y del orden natural no puede resolverse en el terreno de la ciencia experimental, sino que su discusión se tiene que establecer en el campo de la filosofía y, en concreto, en la metafísica. De ahí, que sea necesario establecer la continuidad entre la filosofía de la naturaleza y la metafísica.

2. Argumentos a favor y en contra de la finalidad natural

Una vez visto como la experiencia actual de la naturaleza viene a reafirmar la experiencia de Tomás de Aquino, veamos que discusiones se han establecido en la filosofía acerca de la finalidad natural. Antes de ver cuales son los principales argumentos críticos conviene advertir que se entiende por finalidad.[11] Para Aristóteles todos los agentes obran según fin y guiados por ese fin. Unos por voluntad propia, ya que el fin es propuesto por ellos; otros guiados por otro. Pero, en definitiva, todos los agentes actúan según un propósito. De esta forma, conviene advertir que nada se dice aquí

de la finalidad de los seres conscientes, cuya evidencia parece difícil de negar. Aquí se estudiarán argumentos a favor y en contra de la finalidad del mundo natural. Por tanto, se estudiará como es posible afirmar que los seres no conscientes actúan según un fin o propósito ya que es evidente que los seres inteligentes son capaces de proponerse fines.

2.1. *Críticas a la finalidad*

En primer lugar, veíamos antes como algunos filósofos niegan la vigencia de la finalidad. Entre ellos destacan Descartes, Hume, Kant y, recientemente, Hartmann. Todos ellos tienen sus razones para negar la importancia de la finalidad. Pues bien, mi propósito es ver las críticas de estos autores para después recordar la doctrina clásica al respecto, teniendo en cuenta los datos que antes veíamos.

Quienes han criticado la finalidad, la niegan, en primer lugar, de los seres naturales. Ya que, parece evidente que los seres inteligentes se proponen a sí mismo sus fines. Para muchos, la cosmovisión vigente hasta el siglo XVI era una cosmovisión teleológica. Esta se fundamenta en las obras de Aristóteles y en los estudios de la filosofía escolástica. Sin embargo, la siguiente cosmovisión "alcanza su madurez en el siglo XVII, corresponde a la física clásica de Galileo y Newton; es una cosmología sin finalidad".[12] De esta forma, la crítica a los argumentos teleológicos parece ir unida al nacimiento de la nueva ciencia experimental, que se opone a la filosofía vigente en ese momento. En este sentido, Artigas piensa que el nacimiento de esta nueva cosmovisión "fue acompañado por una fuerte oposición a la teleología, y esa oposición ha aumentado siempre desde entonces y suele presentarse como una consecuencia del progreso científico".[13] ¿Por qué desde el inicio de lo que hoy se conoce como ciencia experimental comienza a desprestigiarse la finalidad?

El nacimiento de la nueva ciencia trae consigo la negación de la finalidad porque las formas, aquello que determina el modo de ser de las cosas, deja paso a las leyes, las fuerzas o masas, reduciendo la causalidad a eficiencia. Los filósofos de la naturaleza intentan justificar los nuevos avances. Para ello, realizarán una serie de críticas al modelo anterior e intentarán explicar cuales son las categorías que consiguen explicar la naturaleza según el nuevo proceder científico. Se trata, por tanto, de encontrar la nueva ontología de la naturaleza. En esa nueva ontología no tienen cabida argumentos teleológicos que puedan remitir a caracterizaciones antropomórficas.

De ahí, la primera de las críticas es la del antropocentrismo del mundo natural. Este antropocentrismo estaría centrado en la finalidad. La finalidad del mundo natural sería una aplicación de las tendencias humanas.

Ésta tendría sentido en la medida que consigue explicar el desarrollo y el ser mismo de la naturaleza. Ahora bien, la nueva ciencia permite renunciar a la finalidad. La explicación de la naturaleza no tiene que recurrir a tendencias o fines que dirigen de modo oculto la realidad. La ciencia demuestra que se pueden encontrar las leyes de la naturaleza. De esta forma, el orden natural no respondería a una finalidad o a un designio finalista sino que los entes naturales se comportan según una ley interna que explica el discurrir y el desarrollo del mundo natural.

El mundo mecanicista, consecuencia de esta explicación, estaba privado de finalidad interna. Esta es la primera de las críticas: los seres no actúan según un fin, sino que se comportan según una ley que describe el porqué ocurren las cosas. De esta primera crítica, nace la segunda. La finalidad parecía advertir la necesidad de una mente ordenadora. Si la finalidad ya no es real, si lo que prima es la legalidad, ya no es necesaria una mente continua que explica la naturaleza. Estamos ante una "máquina" que se explicaría por sí sola.

La finalidad, por tanto, no es posible. La única de las causas que parece tener algún sentido es la causa eficiente. La eficiencia sería suficiente para explicar el discurrir de los procesos naturales. La pregunta por él "para qué" o él "por qué" de los procesos no tendrían sentido; los procesos ocurren porque responden al orden eficiente que los mantiene unidos. De esta forma, quienes piensan de este modo opinan que los propósitos sólo se dan en seres conscientes. La finalidad natural es eficiencia; ver propósitos en la naturaleza es explicarla con categorías antropológicas que no responderían a la realidad. La nueva cosmovisión permite renunciar al carácter teleológico.

A los argumentos filosóficos, se unen algunas consecuencias del desarrollo de la ciencia experimental. El conocimiento científico tiene como resultado encontrar las leyes que rigen el mundo físico. Los filósofos aprovechan esa búsqueda para negar cualquier argumento que no pueda reducirse a la experiencia fenoménica. Los fenómenos no se explican desde fuera, sino que se explican con un mecanismo interno al mismo proceso que queda descubierto a la luz de la ciencia. Cualquier otra argumentación sería extra fenoménica y una extrapolación de las realidades humanas a las físicas.

La filosofía renuncia a los argumentos metafísicos. La metafísica no es capaz de explicar los procesos físicos. La filosofía, por tanto, tiene que renunciar a su capacidad para explicar la realidad. De esta forma, la ciencia experimental es la única capaz de explicar lo físico. No hay una continuidad en el conocimiento de la realidad como ocurría en la filosofía aris-

totélica. Ahora, los fenómenos físicos se acaban explicando desde la interioridad del proceso.[14]

Algunos científicos aprovechan esta situación para establecer sus propias conclusiones filosóficas. De esta forma, la distancia entre ambos conocimientos se hace cada vez más grande. Un ejemplo puede ser la posición de Hawking respecto al papel de la acción divina en el hombre a la luz de algunos descubrimientos científicos:

> En tanto que el universo tuviera un principio, podríamos suponer que tuvo un creador. Pero si el universo es realmente autocontenido, si no tiene ninguna frontera o borde, no tendría ni principio ni final: simplemente sería. ¿Qué lugar queda entonces para un creador?[15]

El resultado parece desalentador para el conocimiento filosófico. La ciencia no sólo la destierra del conocimiento del mundo físico, sino que también comienza a sacar conclusiones de sus investigaciones. El orden natural proveniente de una creación deja paso a una explicación cargada de evidencias naturalistas según los nuevos datos.

2.2. *A favor de la finalidad: los puentes epistemológicos.*

El panorama parece, por tanto, desalentador para la filosofía. Ésta tiene que alejarse del conocimiento de la naturaleza. Sin embargo, pienso que todavía hay argumentos a favor de la finalidad. Además estos pueden ser de dos tipos: por un lado, los argumentos clásicos siguen siendo válidos y la crítica de antropomorfismo puede ser rebatida. Por otra parte, los nuevos argumentos de la ciencia están en consonancia con las explicaciones clásicas. Al igual que algunos científicos extraen conclusiones filosóficas contrarias a la finalidad, los mismos datos pueden ayudar a construir argumentos a favor de ésta.

La finalidad está relacionada con el resto de las causas. Los pensadores modernos parecen atender sólo al problema de la eficiencia. Creen que en ella se resuelven el resto de causas. Sin embargo, la confusión entre todas las causas impide un mejor conocimiento de la naturaleza, ya que se reducen los procesos naturales a mera sucesión. Esta confusión moderna entre eficiencia y finalidad puede resolverse si atendemos al siguiente texto de Millán Puelles:

> La causa final es aquello por lo que la causa eficiente, en la que se da el deseo, está orientada o hacia lo cual se dirige al realizar la actividad ejecutiva. Y esa orientación o dirección es el modo en el que están determinadas tanto la actividad ejecutiva cuanto la causa efi-

> ciente que la pone por obra. La determinación que corre a cargo de la causa final no consiste, pues, en otra cosa, sino en una orientación o dirección, que no tiene ningún sentido activo, sino formal tan sólo, pero ello basta para que la causa activa o eficiente se halle, en realidad, subordinada a la causa final y así dependa de esta.[16]

La finalidad está siendo movida por la eficiencia sin la que no podría darse. Ahora bien, la causa eficiente no podría ser sin el propósito inicial que le da la finalidad, siendo este propósito determinante en el proceso. Pues bien, nadie niega ese proceso en los seres racionales que previamente a cualquier acción se proponen un fin. En este sentido, el problema es como es posible hablar de propósito o de inclinaciones inconscientes. También Millán Puelles hace referencia al problema del antropomorfismo de la finalidad.[17] La solución parece estar en el carácter orientacional de la finalidad.

En efecto, la solución al problema de la finalidad natural solo se puede resolver si se admite la existencia del orden natural y la necesidad de una Inteligencia Ordenadora de la realidad física. El orden natural es contingente pero es. El carácter continuo del mundo natural parece remitir a ese conjunto de causas que si no se diesen harían que nuestro mundo fuese otra manera. El orden natural puede manifestar la existencia de la finalidad. El orden natural exige las causas y remite a un plan creador. Por eso, la finalidad de la naturaleza tiene que ver con el desarrollo del mundo físico.

Las entidades naturales se comportan de una forma determinada que hace posible el plan para el cual fueron creados. Que cada una se comporte como tiene que comportarse es de suma importancia porque sino la naturaleza no sería lo que ella es. El despliegue de la naturaleza, por tanto, se corresponde con la forma de ser de las distintas entidades, las cuales se comportan según el fin para el que fueron hechas. El orden natural es el conjunto de la naturaleza comportándose como lo que cada una de ellas es.

En este sentido, Artigas recoge unas palabras de Tomás de Aquino que pueden clarificar la discusión acerca de la finalidad:

> La naturaleza no es otra cosa sino el plan de un cierto arte, concretamente un arte divino, inscrito en las cosas, por el cual esas cosas se mueven hacia un fin determinado: como si quien construyese un barco pudiese dar a las piezas de madera que pudieran moverse por si mismas para producir la forma del barco.[18]

De esta forma, Artigas piensa que la auto-organización que parece descubrirse desde el desarrollo de la ciencia viene a corroborar la idea de fin y de orden natural. Al mismo tiempo, ese orden es dependiente de una acción de Dios. El orden lleva al fin; el fin lleva a una Inteligencia Ordenadora; esa

Inteligencia es Dios. La acción de Dios para conseguir este proceso es motivo de otro problema.[19]

Las investigaciones de la ciencia no pueden servir para justificar racionalmente proposiciones filosóficas. Sin embargo, la nueva cosmovisión científica puede ayudar a continuar el camino de la filosofía. Hay que construir puentes epistemológicos que unan la ciencia y la filosofía. Esa unión es posible si se respetan la independencia epistemológica y el alcance de cada uno de los conocimientos sin que se quieran suprimir o asumir lo que no le correspondería.

La eficiencia que para muchos resulta ser la respuesta máxima a los por qué del mundo físico, no podría ser explicada sino se atiende al propósito último que mueve las entidades naturales. La finalidad se demuestra por el orden de la naturaleza. La ciencia ayuda a justificar el orden. Este orden responde a un plan del creador. De esta forma, se demuestra la exigencia de un Inteligencia Ordenadora capaz de realizar el mundo. Esta Inteligencia, Dios mismo, gobierna el mundo, otorgándole y conservando en el ser cada una de las cosas creadas.

Esto no quiere decir que nosotros conozcamos perfectamente los criterios que gobierna el mundo. Muchos piensan que la finalidad es imposible precisamente por la existencia de una evolución de carácter azaroso. Sin embargo, nuestro desconocimiento no significa que el plan no exista. Artigas afirma que

> Dios gobierne el mundo no significa que la naturaleza se comporte de un modo completamente ordenado de acuerdo a nuestros criterios. Por tanto, no puede argumentarse que la existencia de sucesos evolutivos al azar y el carácter oportunista de las adaptaciones evolutivas sean incompatibles con la existencia de un plan divino. Por el contrario, la existencia de muchos sucesos contingentes se acomoda bien con la acción de un Dios que respeta el modo de ser y de obrar de sus criaturas porque Él mismo los ha planteado y querido.[20]

El puente entre ambas ciencias queda trazado sin que suponga una contradicción o la sumisión de una a otra. Artigas ve las potencialidades de la nueva cosmovisión. Aunque, es consciente de la independencia de las dos ciencias:

> La nueva cosmovisión por sí sola no conduce a consecuencias metafísicas o teológicas. Pero la reflexión sobre ella prepara el camino para un cierto tipo de "naturalismo comprehensivo" en el que se reconoce plenamente el papel de la actividad natural y, al mismo tiempo, se la contempla como apoyada en una acción fundante que

no se opone a la naturaleza sino que más bien le proporciona su fundamento último.[21]

De esta forma, hay dos caminos que se unen por un puente pero que son independientes. La ciencia no puede extraer conclusiones ontológicas, pero sirve para encaminarse hacia ellas. Pienso que de esta forma se puede volver a recuperarse un pensamiento realista, una verdadera filosofía de la naturaleza. Esta recuperación hace que las discusiones y los problemas tengan sentido.

3. Conclusión

Una vez explicado que datos aporta la ciencia y como se justifica tanto el orden como la finalidad, se pueden extraer las siguientes conclusiones:

1. - Al inicio de esta comunicación hacia una referencia a los argumentos que expone Tomás de Aquino a configurar la quinta vía. Los datos recibidos de la ciencia experimental sirven para apoyar esa explicación. La experiencia de la realidad es idéntica. El único cambio es el método de experimentación. Los experimentos científicos no dejan de ser una mirada sofisticada de la naturaleza.

2. - La ciencia experimental nace apoyada en la filosofía. El desarrollo de ambas hace que se hayan distanciado. Mucho piensan que la investigación científica hace que no tengan sentido los argumentos filosóficos. Sin embargo, pienso que ha quedado claro que existe una independencia absoluta entre ambas disciplinas. Los argumentos de la filosofía nacen en la experiencia pero no se justifican sólo por ella. La filosofía quiere conocer las causas y principios últimos de la realidad que están más allá de lo fenoménico.

3. - El rol que puede jugar la ciencia experimental tiene que ver con el alcance de sus conocimientos. Estos describen los procesos físicos tal y como se producen. Sin embargo, esos procesos no tienen en sí su explicación última. Tampoco tienen la clave de los principios últimos. Confundir ambos supone llevar más allá de su propia capacidad a la ciencia experimental. Ocurre lo mismo con la filosofía, que no puede competir con la ciencia en el análisis de los procesos. Cada una de las disciplinas es independiente.

4. - El puente entre ambas supone pensar que hay un orden entre las diferentes ciencias. Al igual que el orden natural queda justificado por los avances científicos, el desarrollo de ambas disciplinas hace que se deban de plantear el alcance de cada una de las ciencias. En este sentido, parece necesario recuperar una verdadera unidad de los saberes que tenga en cuenta el papel y la dimensión de cada una de las ciencias.

[1] *S.Th.*, I, q. 2, a. 3.

[2] *S.Th.*, I, q. 2, a. 3.

[3] La consideración del fin de la acción como lo óptimo o lo mejor es clave en la acción humana. En este sentido, Santo Tomás repite solo lo clásico: que el fin de la acción, también de las actividades naturales, es lo mejor para cada cosa.

[4] Cf. Artigas, M., *La inteligibilidad de la naturaleza*, EUNSA, Pamplona 1992.

[5] Paul Davies, "The Unreasonable Effectiveness of Science" en John Marks Templeton (ed.), *Evidence of Purpose. Scientists Discover the Creator*, Continuum, New York 1994, p. 45.

[6] Artigas, M., *La mente del universo*, EUNSA, Pamplona 1999, p. 211. En esta obra Artigas realiza un análisis de los "puentes" que pueden trazarse para facilitar las relaciones entre la ciencia, la teología y la filosofía.

[7] Artigas, M., *op. cit.*, p. 220.

[8] Resulta significativo en esta misma línea la siguiente afirmación de Artigas: "me atrevería a decir que todas las partículas subatómicas conocen toda la física y la química mucho mejor que nosotros", Artigas, M., *op. cit.*, p. 175. Parece, por tanto, que hay un funcionamiento ordenando de las diferentes estructuras de la naturaleza.

[9] Artigas, M., *op. cit.*, p. 142.

[10] Artigas, M., *op. cit.*, p. 143.

[11] Se puede encontrar un buen análisis de la finalidad en el vocablo "causa final" de la obra de Millán Puelles Léxico filosófico. Millán Puelles, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 2002 2ª ed., pp. 106-115.

[12] Artigas, M., *op. cit.*, p. 123.

[13] Artigas, M., *op. cit.*, p. 182.

[14] A. Álvarez en su Tratado de Ontología resume la ontología moderna de una forma que coincide con la que se acaba de explicar: "El universo ya no es un repertorio de cosas, sino una trama de procesos, eventos o acaeceres. El ser y la forma comienzan a perder significación y realidad", A. Álvarez, *Tratado de metafísica. Ontología*, Gredos, 1967, p. 351.

[15] Hawking, S., *Historia del tiempo*, Crítica, Barcelona 1989, p. 186-187.

[16] Millán Puelles, A., *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1999, p. 109.

[17] Millán Puelles es consciente de esta dificultad. Afima que "la cuestión de si son posibles las inclinaciones inconscientes se identifica en su raíz con el problema de si la causa final tiene vigencia en los seres en los que no se da la capacidad de conocer", Millán Puelles, A., *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1999, p. 109.

[18] Tomás de Aquino, *In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio*, Marietti, Torino-Roma 1965, libro 2, capítulo 8: lección 14, n. 268.

[19] Barbour hace un buen resumen del problema de la acción de Dios según un criterio clásico: "Algunos teólogos han desarrollado la tesis de Tomás de Aquino según la cual Dios es la causa primera que actúa a través de la matriz de causas segundas en el mundo natural. Dios provee a cada criatura con propiedades intrínsecas y le da poder para expresarlas. Esto se diferencia del deísmo porque afirma que el mundo no se sostiene por sí mismo, sino que necesita del concurso continuo de Dios para mantenerlo y conservarlo", Ian G. Barbour, "Experiencing and Interpreting Nature in Science and Religion", *Zygon* 29 (1994), p. 475.

[20] Artigas, M., *op. cit.*, p. 213. En un texto anterior Artigas hace otra referencia a esta cuestión en relación al problema de la evolución y del azar: "No debería haber problema para combinar la evolución y la existencia del un plan divino, ya que Dios transciende completamente nuestras categorías y no está limitado a actuar de un modo determinado", Artigas., M., *op. cit.*, p. 212

[21] Artigas, M., *op. cit.*, p. 220.

MODERN SCIENCE AND THE MATERIAL WORLD

PATRICK MASON

The world of modern science is seen to be insufficient to lead one to God. For all but material causality is left out by the method of modern science, and God, who is an immaterial being, is not first in the *order* of material causality. This leaves one unable to make an argument for His existence by working back through material causes. Yet one who feels that the method of modern science is the proper way to know the world, may believe that it is impossible to know God through His creation. So before it is stated why it is impossible, or nearly impossible, for the method of modern science to reach knowledge of God's existence, it will first be shown, for those unsure of why causality other than material causality is needed to explain the natural world, that the method of modern science is unable to reach even a sufficient understanding of the physical world it claims to know. Then it will be shown why the method of modern science is unable to bring one to knowledge of the existence of God.

Part One: Knowing the World

> It should be clear, then, that my intention is not to attack the new positions, except where they are intended as total and final.[1]

The many truths of modern science should not be denied, such as the truth that bodies obey an inverse square law for gravitation. Still, the purpose of modern science is to fully explain the world with certainty, and modern science believes it can do so by looking at only the material. However, any material explanation for the world is ultimately a fundamentally insufficient explanation for much of what is at work in nature.

Modern science intended to reach knowledge of nature by measuring natural world. So, for example, to know what Socrates is in modern science, one would look to his particles. 'Socrates' is seen to be actually just a group of particles doing certain things. So to know the actions of all the particles that make up the collection, called 'Socrates', or 'Alpha', or whatever one chooses to denote them, is to truly know what 'Socrates' is. In this way, any

whole thing is seen as merely a 'bundle of events', and so, 'The physicist need not know what a man is any more than the shipping agent weighing trunks need be aware of what is in them'.[2] This way of defining things is like saying when asked to define man, 'The definition of man would have to be something like this: when I bump into something and it produces a series of sounds like "Where do you think you're going?", this is man'.[3] It seems obvious that this is not the only true type of definition, but this is the only type of definition that is reached by quantifying things, and so this is the only type of definition for things that modern science possesses. Yet if this is the only type of definition for things that one has, fundamental problems arise.

In the world of modern science there exist no primary substances beyond the particles, and so 'Socrates' is seen to not exist. There are the events of the particles that make up 'Socrates', but each of these events is unique and only arbitrarily assigned to a whole. For, as was said before, in the world of modern science, all that is needed to know everything about 'Socrates' is to know all the events, or particular movements, of the particles that compose him. So no 'whole' is given in the consideration of Socrates or any other thing. Yet any one of these events that is supposed to make up a thing is 'in a sense too 'bulky' to be endured'. For any one of these events require some amount of time, but the past is gone and the future has not yet happened, so only present instants of time actually exist. Consequently, an infinite number of 'presents' and an infinite number of 'instants of motion' are required to make up any movement or event. Yet, since motion is a continuous quantity, no matter how many of these instants one takes, more instants are always required to complete the motion of any one of the events that constitute a thing. So modern science never has enough moments to move from A to B, no matter how small A to B is considered. In other words,

> In that element of time at which Mr. Smith actually exists, there is no room for anything to move, no time for an event, no time for anything whatever; and this instant of his, moreover, is always slipping away, like the point at which the rolling sphere touches the flat surface.[4]

This would not be a problem if some one thing existed across all of these instances. This separately existing thing was traditionally called the primary substance. In order for primary substance to exist, however, it is required that some aspect of it be independent from any particular matter. So an existence that goes beyond the material, such as substantial form, must be acknowledged. Yet substantial form and similar 'occult qualities' are expressly forbidden by the method of modern science, for these qualities are immeasurable. So, modern science has left itself with nothing to unite the

events that comprise 'things'. In this way, the motion of any 'thing', whether that thing is a man, a heart, a cell, an atom, or a quark is unable to take place. For even the smallest of these things is seen to be only the sum of all the events of its ultimate parts. So motion, which is the most fundamental thing in the study of the natural world, is denied. Yet this problem of unification is present in most aspects of modern science. For the modern scientists says: 'The world comes to us in an endless stream of puzzle pieces that we would like to fit together somehow, but that in fact never do'.[5]

This difficulty is similar to the difficulties that arise when looking at substantial things in the world. For two basic experiences illustrate well that there must exist both a formal and material aspect in things, but the formal aspect is still denied by modern science. The first experience is that one group of underlying matter is able to take on contrary forms. So in one moment a man is seen as existing in the matter, while in another moment the man is seen as no longer existing in the matter. So though the underlying matter remains the same in both the man and the dead man, a substantial difference exists between the two. This is similar to the case of a man who is viewed as losing billions of particles of his material every second. For, though the underlying material of the man is constantly changing, the man remains unaffected. So the man states: 'Though I keep losing them and acquiring them in billions, I sit here quite unperturbed'.[6]

These cases all illustrate that, in order for any one thing to exist and maintain its existence or even be capable of change, both an underlying material capable of receiving various substantial forms and an actualizing form whose existence does not rely on any particular matter is required. So, by looking at only the material, the method of modern science for knowing the natural world leaves out the clearly evident 'formal' aspect of the world, and modern science finds itself possessing merely an endless list of unconnected measurements.

Part Two: Knowing God

> For the invisible things of him, from the creation of the world, are clearly seen, being understood by the things that are made; his eternal power also, and divinity: so that they [who do not know Him] are inexcusable.[7]

It is through the effects of God that man can come to know His existence. Yet, this does not mean that God is the immediate cause of all effects, or even that He need be in order for us to know Him. It seems fairly obvious

that there are many effects for which God is not the immediate cause. Yet there are chains of causes that, by working from effect to cause, can lead one to God. This is illustrated well by St Thomas's proof for the existence of God as taken from motion. The proof shows that it is in the nature of a thing in motion to be moved by another. So that if the mover of the thing in motion is itself in motion, then there must be a prior mover that is moving it. However, one cannot go on ad infinitum, for there must be some first mover or else no subsequent motion can take place. Yet, in order to have a first mover, 'It is necessary to come to some first mover, which is moved by nothing, and by this all understand God'.[8] This is the most basic argument to see God's existence from nature, but, in similar ways, others proofs also show the existence of God. However, with the world of modern science, it is impossible to make any of these proofs. For, the chains of causality leading back to God have been artificially cut short by the modern science's method.

The method of modern science states that looking only at the material of the world yields knowledge of nature. So to speak of anything beyond the material is to leave the world of science behind. So, as was said before, formal causes are immediately deemed 'occult causes' and are completely rejected by modern science. Agent causes fair a little better. For it is clear that bodies are agents acting on each other. Modern science though, sees the ability of bodies to act on each other as somehow tied up with the material of things. So, even though modern science finds itself unable to fully account for the agency, it makes it clear that no hypothesis that goes beyond a material agency should be framed. For it sees no basis for any 'immaterial' hypothesis in the phenomena of our senses. So agency is stopped at the matter, as are all causes, and in this way nothing immaterial would ever be able to be brought into modern science as a principle.

So, with the example of motion, one might see that physical body 'A' tended toward physical body 'B', and, further, no sensible connection existed between the two bodies. Perhaps one would then like to say that some other thing called 'C', whether it be an Angel or a non-material 'string', or anything else whatsoever, must be moving 'A' towards 'B'. Yet in modern science, on account that no connection between the two bodies is revealed to the senses, then no 'C' can be posited. For the modern scientist says, 'to us it is enough that gravity does really exist!'[9] So, especially when things such as gravity act somehow proportional to mass or some other property of material, one need not, and should not, try to discover the nature of gravity or infer a prior agency. This is a far cry from 'There would be no first mover, and, consequently, no other mover; seeing that subsequent movers

move only inasmuch as they are put in motion by the first mover'.[10] Yet notions such as this are not seen to concern modern science.

In this way, all chains of agent causality are broken. For everything is seen in terms of the material in modern science, and therefore everything is seen in terms of the sensible, but not all agent causes can be seen by the senses. So when modern science reaches a point where it is unable to sense any agent, even if reason says that some agent must be present, modern science stops looking any further. In this way, the last chain of causality allowed for by modern science, besides material causality, namely agency, is ultimately always artificially stopped by looking no further than matter. This leaves modern science with only one way still to come to know the existence of God, namely, material causality. Yet this is the only genus of causality that cannot lead one directly to God.

God is pure act, and the ultimate or first matter is pure potency. So looking for God by seeing what it means to be material is, in one sense, like looking at the ground to see the sky. So if modern science is to come to know God's existence by looking at the material, modern science must in some way see that material, by its very nature, requires some extrinsic actuality in order to make it realizable. However, this incompleteness in the material is very difficult to understand even for someone who has all of philosophy to work with. So for modern science, which has only measurements of the material and not even some understanding of the material as such, it would seem impossible. For just as knowing the particular sound man makes when bumped into is different from knowing that man is a rational animal, so too knowing how much material one has is very different from knowing what it means to be material. So, ultimately, the method of modern science makes it very unlikely that modern science will ever be able to reason to the existence of God.

The End: The Physical and Teleological Views

It is easy for one to get caught up in the amazing facts that modern science presents. After all, before Newton no one knew that bodies fell in the inverse square of the distance! It should be remembered, however, that modern science is not the first to hold a physical view of the world, even though they may be the ones who have held on to it the tightest and best. As Aristotle says,

> Of the first philosophers, then, most thought the principle which were of the nature of matter were the only principles of all thing.

> That of which all things that are consist, the first from which they come to be, the last from which they are resolved.[11]

These first philosophers saw that it was the material the persisted in all change, and so they thought that the only cause was material cause. As philosophy progressed, however, 'the very fact opened the way for them and joined in forcing them to investigate the subject',[12] and slowly the remaining three kinds of causes were discovered. So finally it was seen that the natural world required a material, formal, agent, and final causality.

In fact, through all ages, views remarkably similar, if not identical, to the view that modern science now holds have been around. So a constant battle has been fought between those who see only material causality and those who see the requirements of additional causalities.

> Now, speaking generally, there have arisen the following two sects in medicine and philosophy among those who have made any definite pronouncement regarding nature. I speak, of course, of such of them that know what they are talking about, and who realize the logical sequence of their hypotheses, and stand by them; as for those who cannot understand even this, but who simply talk any nonsense that comes to their tongues, and who do not remain definitely attached either to one sect or the other-such people are not even worth mentioning.
>
> What, then, are these sects and what are the logical consequences of their hypotheses? The one class supposes that all substance which is subject to genesis and destruction is at once continuous and susceptible of alteration. The other school assumes substance to be unchangeable, unalterable and subdivided into fine particles, which are separated from one another by empty spaces.
>
> All people, therefore, who can appreciate the logical consequence of an hypothesis hold that, according to the second teaching, there does not exist any substance or faculty peculiar either to nature or to soul, but that these result from the way in which the primary corpuscles, which are unaffected by change, come together. According to the first mentioned teaching, on the other hand, Nature is not posterior to the corpuscles, but it is a long way prior to them and older than they; and therefore in their view it is nature is nature that which puts together the bodies both of plants and animals; and this she does by virtue of certain faculties which she possesses – these being, on the one hand, attractive and assimilative of what is appropriate, and, on the other, expulsive what is foreign. Further, she skillfully moulds

> everything during the stage of genesis; and she also provides for the creatures after birth, employing here other faculties again, namely, one of affection and forethought for offspring, and one of sociability and friendship for kindred. According to the other school, none of these things exists in the natures, nor is there in the soul any original innate idea, whether of agreement or difference, of separation or synthesis, of justice or injustice, of the beautiful or ugly; all such things, they say, arise in us from sensation and through sensation, and animals are steered by certain images and memories.[13]

This division into two schools of thought is the same division made by Schwann and many other moderns. The second of these schools is usually called the physical view, and the first is usually called the teleological view. The physical view holds that all causality is material, but the *0*ological view (from the Greek word for *complete*) holds that there are four kinds of causality.

The example of a statue illustrates well the four causes. There is the agent cause of the sculptor, the final cause of the plan, the material cause of the marble, and the formal cause of the shape. These four are all distinct and real causes of the statue. For, 'As the word has several senses, it follows that there are several causes of the same thing (not merely in virtue of a concomitant attribute)'.[14] So all four causes are needed to explain the statue, and this is the truth that the teleological view acknowledges. So even material causality properly belongs to, and is investigated by, those who hold the teleological view.

Since a statue is created by a man, much of the causes at work in the statue are easy for men to grasp. However, to see the causes at work in the natural world can be much more difficult. For to know the causes is to know the truth, but the truth, in general, is a very difficult thing for any particular man to grasp. For though 'all men by nature desire to know',[15] and mankind as a whole does not fail in reaching truth, 'no *one* [man] is able to attain the truth adequately'.[16] This is seen clearly by history. For it is always in building on the success and failures of others that truth is finally reached. This difficulty for individuals in attaining truth, however, often causes men to focus only on the things that are most readily known to them. This can be beneficial to mankind's pursuit of truth, but it can also be harmful if everyone focuses on one particular true thing. For often the truth focused on will come to be seen as the only true thing, and this is why the physical view is so popular now. For, obviously, one thing that is readily known by all men is what is received by the senses. Yet this has led to the

philosophical *belief* that only the sensible can yield any knowledge at all, and so, as of late, man has only been reaching the particular part of truth he has been aiming at, the material part. Yet, stepping back, one can see that 'the proverbial door, which no one can fail to hit', is much larger than any solely physical view could ever show it to be.

St Thomas Aquinas saw that, 'man is prone to direct his activity chiefly toward material things'.[17] It is difficult to say how much of this tendency towards the physical arises from fallen nature, and how much of this tendency arises from the fact that man is naturally body and soul. Perhaps if the will were in complete control of the body these material tendencies of man would not affect us so greatly, but, at the very least, as things are since the fall it is obvious that these material tendencies affect all men quite deeply. So much so, in fact, that Plato, seeing material as the greatest hindrance to mankind, thought that man, in his perfect state, would be separate from the material altogether. Yet this view is the other extreme, and, in some ways, it is almost as harmful to an understanding of the world as the physical view.

So in the search for truth, it should be remembered *by all men* that virtue lies within the mean, and that one should not hesitate to seek the whole truth. For, though the natural path may be difficult, the reward at the end is great, and to seek easier ways, as modern science has done, will only get one lost in the woods. As scripture says,

> She [wisdom] will bring upon him [man] fear and dread and trial: and she will scourge him with the affliction of her discipline, till she try him by her laws, and trust her his soul.
> Then she will strengthen him and make a straight way to him, and give him joy,
> And will disclose her secrets to him and will heap upon him treasures of knowledge and understanding of justice.
> But if he go astray, she will forsake him and deliver him into the hands of his enemy.[18]

BIBLIOGRAPHY

Charles De Koninck, *The Hollow Universe* (1964, Quebec, Les Presses De L'Universite Laval).

St Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Second and Revised Edition, trans. Fathers of the English Dominican Province (London, Burns Oates & Washbourne Ltd).

Sir Isaac Newton, *Principia*, Online Edition, trans. Andrew Motte 1729 (http://members.tripod.com/~gravitee).

Sir Arthur Eddington, *The Nature of the Physical World*, (1968, Ann Arbor, The University of Michigan Press).

Renee Descartes, *Discourse on Method and Related Writing*, trans. Desmond Clarke, (1999, New York City, Penguin Putnam Inc).

Galen, *On the Natural Faculties*, trans. John Brock, ed. GP Goold (London, William Heinemann Ltd).

[1] De Koninck, *The Hollow Universe*, xii.
[2] De Koninck, *The Hollow Universe*, 64.
[3] De Koninck, *The Hollow Universe*, 53.
[4] De Koninck, *The Hollow Universe*, 68-69.
[5] Robert Prig.
[6] De Koninck, *The Hollow Universe*, 63.
[7] *Rm* 1:20.
[8] *S.Th.*, q. 25.
[9] Newton, *Principia*, General Scholium.
[10] *S.Th.*, q. 25.
[11] Aristotle, *Metaphysics*, Bk. I Ch. 3.
[12] *Ibid*.
[13] Galen, *On the Natural Faculties*, 43-45.
[14] Aristotle, *Physics*, Bk. II:3.
[15] Aristotle, *Metaphysics*, Bk. I:1.
[16] Aristotle, *Metaphysics*, Bk. II:1.
[17] *S.Th.*, III, q. 21.
[18] *Ec* 4:19-22.

L'ANIMA IN TOMMASO D'AQUINO, MORTE CEREBRALE E PROBLEMI IN BIOETICA

ELENA POSTIGO SOLANA

Thomas Aquinas's doctrine about the soul, and particularly, his quote in *S.Th.*, I, qq. 75-83, is the central argument to explain that the human soul is all over the human body and that, therefore, human death does not mean death of a single organ but loss of unity for the whole organism. Is it possible to harmonize Aquinas's theory with our current perspective to determine individual death based on the criteria of brain death? This paper analyzes the problem of brain death and states that human death is produced by the loss of "integrative somatic unity" for the whole organism. Brain death is just the material sign of it. Aquinas defines death as the separation of the soul and the body or as absence of life. The first definition is metaphysical and the second one phenomenological. The second definition can be determined with scientific criteria. In fact, brain death is a clear sign showing absence of organic unity, total lack of life. On the other hand, it is not possible to have empirical certainty of the first definition, we will not be able to see the soul and body separating from each other. Therefore, we also need scientific criteria to determine if this has happened or not: brain death is the more reliable criteria to settle this question. In brief we will try to summarize the bioethical implications of this definition: organ donor conditions, anencephalic children, persistent vegetative state patients, etc. Finally, some criticism of functionalism criteria will help to settle the question.

La dottrina sull'anima in Tommaso, e in modo particolare, ciò che lui espone in *S.Th.*, I, qq. 75-83, costituisce il nucleo fondamentale per poter spiegare che l'anima è immateriale, che si trova in tutte le parti dell'organismo umano, e quindi, che non ha una localizzazione specifica nello spazio. Noi ci domandiamo: come si compatibilizza questa dottrina con la validità del criterio di morte cerebrale? Potrà mai esserci una certezza assoluta, empirica, del momento metafisico in cui l'anima lascia il corpo?

Abbiamo offerto la nostra risposta in un lavoro più ampio,[1] ora esporremo soltanto i punti principali. Siamo dell'opinione che le tesi dell'Aquinate siano applicabili anche alla teoria sulla morte cerebrale.

1. Alcuni elementi della dottrina sull'anima in Tommaso

Tommaso afferma: "occorre che l'anima intellettiva abbia l'essere di per sé non dipendente dal corpo".[2] In breve, ma categoricamente, la tesi materialistica viene confutata pure nella risposta alla quinta obiezione nella quale Tommaso afferma: "il corpo umano è materia proporzionata all'anima umana, in quanto sta ad essa come la potenza sta all'atto". Ma ciò non significa che il corpo si adegui all'anima per quanto concerne la *virtus essendi*: infatti l'anima umana è una forma che non viene completamente racchiusa e compresa dalla materia: "anima humana non est forma a materia totaliter comprehensa; quod patet ex hoc quod aliqua ejus operatio est supra materiam".[3]

Si potrebbe obiettare, facendo ricorso allo stato attuale della scienza sulle conoscenze che riguardano il cervello e l'attività intellettiva, che attualmente è insostenibile la tesi tomistica. La risposta però ce la offre lo stesso Tommaso. Egli sa bene che anche le operazioni più spirituali dell'anima, come lo è la conoscenza intellettiva, non sono completamente esenti da legami con la materia. Il legame, spiega Tommaso, non è nell'ordine della causalità efficiente bensì in quello della causalità strumentale:

> Si deve dire che l'intendere (*intelligere*) è operazione propria dell'anima e se si considera il principio da cui nasce l'operazione; non nasce infatti dall'anima per mezzo di un organo corporeo come la vista mediante l'occhio; il suo legame col corpo riguarda l'oggetto; infatti i fantasmi, che sono gli oggetti dell'intelletto, senza il concorso degli organi corporei non possono esistere.[4]

Introduce il concetto di causalità strumentale distinguendolo da quella efficiente. Il corpo, e in modo più specifico, gli organi, costituirebbero una sorta di cause strumentali, delle quali l'anima si avvale, ma che non sono causa efficiente e cioè, non sono necessarie perché l'anima realizzi le sue azioni (infatti, nell'altra vita, senza occhi e senza cervello, continueremo a vedere e a comprendere, anche se non riusciamo a spiegare come).

D'altra parte l'unione col corpo perfeziona "accidentalmente" anche l'anima, consentendole di realizzare la sua operazione intellettiva, ricevendo i fantasmi dei sensi. Ecco il lungo e preciso argomento dell'Aquinate:

> L'anima è ciò per cui il corpo umano possiede l'essere in atto e questo è proprio della forma. Perciò l'anima umana è forma del corpo (*est igitur anima humana forma corporis*). Perciò se l'anima umana fosse nel corpo come il marinaio nella nave (come pensa Platone), non darebbe la specie al corpo né alle sue parti; invece la dà; prova ne sia che, recedendo l'anima, le singole parti non mantengono che

> in modo equivoco il nome primitivo. Per es., il nome "occhio" parlando di quello di un morto è equivoco, come quello scolpito in pietra o dipinto; così dicasi delle altre parti. Inoltre se l'anima fosse nel corpo come il nocchiero sulla nave, l'unione dell'anima col corpo sarebbe solo accidentale. Dunque la morte che li separa non sarebbe corruzione sostanziale; il che è falso. Occorre perciò concludere che l'anima pur potendo sussistere per sé (*per se potens subsistere*) non è tale da formare una specie completa, ma entra nella specie umana come forma del corpo. Per questo si può dire che l'anima sia forma e sia sostanza (*similiter est forma et hoc aliquid*).[5]

Ovviamente tutte queste considerazioni e affermazioni di Tommaso verrebbero comprese esaurientemente in un'esposizione globale e totale della sua antropologia metafisica della quale non diamo che alcuni elementi in alcuni passi dei suoi scritti. Presentiamo esclusivamente quegli elementi necessari e fondamentali per la comprensione della nostra prospettiva ai fini di rendere più chiaro il rapporto mente-cervello, il significato di unità integrativa corporea e di morte cerebrale.

Ma cosa dice Tommaso circa il cervello? L'anima è nel cervello? Sembra di no in quanto l'anima è in tutte le parti del corpo in quanto principio immateriale. Ma allo stesso tempo vediamo una certa "eccellenza" del cervello nella considerazione del corpo. Abbiamo trovato numerose citazioni nell'Index[6] tra cui riportiamo le più importanti. Le citazioni palesano le poche conoscenze sul cervello all'epoca:

> interiorum, puta imaginationis et memoriae, et cogitativae virtutis, necessaria est bona dispositio cerebri.[7]
>
> non discordat: ponebat enim animam rationalem in cerebro, nutritivam in hepate, concupiscibilem in corde.[8]
>
> opera vitae attribuebat: dicens vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro.[9]
>
> unum circa cerebrum ubi constituitur principium visivum, odorativum et auditivum, et aliud circa cor ubi constituitur.[10]
>
> quia homo naturaliter habet cerebrum maius in quantitate, secundum proportionem sui corpors, quam cetera.[11]
>
> autem sunt partes principales corporis, in quibus primus consistit forma, scilicet anima; scilicet cor, vel cerebrum.[12]

Le affermazioni precedenti non ci offrono particolari nuove conoscenze sul cervello né sul ruolo che questo ha nel corpo poiché si rifanno alle conoscenze dell'epoca, per certi versi "grossolane" nei confronti delle raffinate conoscenze neurofisologiche attuali. Forse soltanto ci danno un con-

tributo, vale a dire, la considerazione del ruolo fondamentale del cervello nell'insieme del corpo e un certo collegamento di questo con l'anima in quanto sede della potenza intellettiva; anche se Tommaso non fa apertamente questa considerazione, si può intuire dall'affermazione "in quibus primus consistit forma, scilicet anima; scilicet cor, vel cerebrum". Il cuore e il cervello si vedevano come due organi fondamentali per l'anima.

Tommaso affronta la questione del contatto dell'anima con il corpo nella *S.Th.*, I, 75-83. Egli cerca di rispondere alla domanda se l'anima si trova nel cervello oppure no. La struttura delle questioni è la seguente: a) natura dell'anima: essenza in se stessa (q. 75), nella sua unione con il corpo (q. 76), potenze in generale (q. 77), potenze in particolare (qq. 78-83); b) Operazioni del corpo.

Si può identificare l'uomo con il suo cervello? Da una prospettiva metafisica dell'unità duale, sarebbe contraddittorio affermare che l'anima si trova nel cervello o in qualunque altra parte del corpo, poiché l'anima, in quanto realtà immateriale non ha parti, non è divisibile e si trova nello stesso modo in tutto il corpo. Non è l'anima a far pensare, ma è l'anima razionale (specifica dell'uomo) a darci la possibilità, insieme alle strutture cerebrali umane, di pensare. L'anima è piuttosto il principio vitale che mantiene, insieme al corpo e grazie alla loro unione sostanziale, l'unità integrativa somatica, non solo, è l'anima a comunicare al corpo quest'unità. Nel momento in cui il corpo, che dovrebbe essere in stato adatto per mantenere l'anima (sostanza), viene meno (nel caso ad esempio della morte encefalica), allora non si danno nemmeno le condizioni perché l'anima rimanga unita a lui.

Cioè, si può affermare che l'unità integrativa del corpo non la mantiene esclusivamente il cervello e che quindi la perdita dell'unità integrativa del corpo non sarebbe da attribuire solo ed esclusivamente alla morte cerebrale, ma la morte cerebrale potrebbe costituire un segno della separazione dell'anima dal corpo. In realtà, dal punto di vista filosofico si dovrebbe dire che la perdita dell'unità sarebbe da attribuire alla perdita dell'anima che mantiene unite le parti, e che i segni della perdita di questa sarebbero quelli che la scienza determina lungo il tempo.

Da quanto abbiamo finora letto e analizzato si può inferire che l'anima non si trova nel cervello, né ha una localizzazione spaziale determinata all'interno del corpo.

> L'anima è tutta intera in ciascuna parte del corpo, secondo la totalità della sua perfezione o essenza, ma non secondo la totalità della sua potenza o virtù. Infatti non si trova in ciascuna parte del corpo con tutte le sue potenze, ma nell'occhio con la vista, nell'orecchio con l'udito, e via di seguito.

2. Nesso causale tra la morte di un organo (morte encefalica), la perdita dell'unità integrativa somatica e la morte dell'individuo

A questo punto della nostra ricerca in cui è rimasto chiaro che il principio vitale è l'anima, e che non si trova soltanto nel cervello, ci poniamo la seguente domanda: in che modo possiamo porre in rapporto la morte cerebrale con la perdita dell'anima? È fondamentale distinguere tra queste tre affermazioni che titolano il presente paragrafo: morte di un organo, perdita dell'unità integrativa somatica e morte dell'individuo. Sono tre avvenimenti in relazione ma che non s'identificano in maniera totale. A nostro avviso, la lettura corretta che si dovrebbe dare di queste tre affermazioni sarebbe: la *morte del cervello* (*o meglio la total brain infarction o necrosi totale e irreversibile della corteccia e del troncoencefalo*) *costituisce un segno, non l'unico, ma sì il fondamentale, della perdita dell'unità integrativa somatica, e in quanto tale, è il segno empirico della morte avvenuta* (*separazione tra anima e corpo*) *in un individuo umano ad un certo punto del suo sviluppo*. Affermare questo, esclude la possibilità di un riduttivismo o miscomprensione dell'uso del criterio di morte cerebrale totale come criterio valido per la constatazione della perdita dell'unità integrativa somatica, e quindi, della morte. Alcuni hanno compreso parzialmente la posizione che finora hanno portato avanti certi ambiti della comunità scientifica e identificato la morte cerebrale con la morte dell'individuo mentre che ne è soltanto un segno.

Possiamo affermare che vi è un nesso causale tra la morte cerebrale totale e la perdita dell'unità integrativa somatica, un nesso di carattere empirico, ma se vogliamo parlare di perdita dell'unità integrativa totale e separazione dell'anima dal corpo, dobbiamo parlare di un nesso metafisico-empirico, vale a dire, la morte metafisica, è dovuta alla separazione dei due principi che costituiscono l'uomo, corpo e anima. Ma questa separazione si produce in parte perché si arriva ad uno stato critico degli accidenti che inseriscono nella sostanza (anima). L'anima però non lascia il corpo soltanto perché questi accidenti non la reggono più, per utilizzare un'espressione impropria ma che rende bene ciò che vogliamo significare. L'anima abbandona il corpo, perché dipende in parte dell'unità sistemica corporea e perché ne costituisce un tutt'uno con essa. Quindi, nel momento in cui, per dirla così, la corporeità è malata fino al punto di decomporsi, l'anima ne riceve l'influenza perché costituisce anche lei l'unità corporea. L'unità la mantengono il corpo unito all'anima anche se è l'anima l'*actus essendi* del corpo, l'atto che dà vitalità. Se non può esiste-

re l'uno, l'altro nemmeno e scompaiono nell'atto più antinaturale per eccellenza che è la morte (separazione tra anima e corpo).

Quindi la connessione causale sarebbe la seguente: la morte cerebrale produce la perdita dell'unità integrativa somatica e questa è una manifestazione della perdita del principio vitale o anima che dà l'unità al corpo. Le domande che dovremmo farci sono le seguenti: se la morte è la perdita dell'unità integrativa di tutto il corpo (e su questo siamo tutti d'accordo) che lascia il passo alla disgregazione corporea e alla corruzione; il seguente passo da compiere sarebbe domandarsi se realmente la morte cerebrale è un segno certo della perdita di quest'unità avvenuta.

A questo riguardo, come abbiamo visto, le risposte sono varie. Shewmon afferma che la perdita dell'unità integrativa somatica non avviene con la morte cerebrale totale (WBD, *whole brain death*), ma che questo momento avviene successivamente in un momento di arresto termodinamico che bisognerebbe arrivare a cogliere con esattezza; nel frattempo esistono alcune funzioni che manifestano la persistenza dell'unità integrativa somatica. Altri come Ch. Probst affermano che nello stato di morte cerebrale, anche se non abbiamo la certezza metafisica della morte avvenuta, si può dire, con un altissimo grado di probabilità che, visto che l'unità integrativa somatica non esiste più, contrariamente a quanto afferma Shewmon, allora non esiste più l'individuo umano come un tutto. E anche se rimangono alcune attività residuali che in qualche misura indicano l'esistenza di un'unità, queste non sono che conseguenza della perfusione del midollo spinale, ancora in corso grazie alla respirazione artificiale, ma non esiste più un organismo inteso come un tutto.

In questo caso, le scienze traducono in termini di necessità logica ciò che propriamente è la costante di una relazione, in cui l'antecedente è interpretato come causa del conseguente. Poiché dopo la morte del cervello (che è un organo) si constata la morte dell'organismo o perdita dell'unità integrativa somatica, si può affermare che "ad un certo stadio dello sviluppo dell'essere umano, la morte del cervello sancisce la morte dell'essere umano".[13]

Questa è una domanda fondamentale (se la morte encefalica sia da identificare con la perdita dell'unità integrativa somatica), la cui risposta è la chiave di volta per la comprensione esauriente del problema che ci impegna. Infatti come indica Shewmon, il problema dell'identificazione della morte cerebrale con la morte dell'individuo non è un problema risolto, entriamo nel merito di una questione prettamente medico-scientifica. La definizione della morte cerebrale come morte dell'individuo umano non è una proposizione definitoria anche se valida.

> Questa definizione non può perciò pretendere di definire la morte *tout court* (facendo credere che ci sia identità tra il cervello e l'esistere dell'uomo), né può indurre all'eliminazione dei precedenti criteri di accertamento della morte, essa corrisponde ad un'integrazione di criteri, resisi necessari per le situazioni indotte dall'applicazione della tecnologia al sostegno vitale.[14]

È importante però che rimanga molto chiaro il fatto che l'accertamento cerebrale di morte non significa necessariamente l'identificazione dell'uomo con il cervello, né la riduzione di questo al suo cervello, né l'identificazione dell'anima con il cervello, ma solo ed esclusivamente la validità scientifica di questo criterio come indicatore della perdita dell'unità integrativa somatica. Infatti siamo d'accordo con Pessina nell'affermare che anche

> all'interno di un'antropologia sostanzialistica, si può accettare la morte cerebrale come diagnosi della morte dell'individuo, purché le scienze neurologiche siano in grado di provare che con questo evento si perde l'unità organica dell'uomo che si trova in quelle condizioni.[15]

Siamo in una zona d'ombra tra una certezza scientifica e una non-evidenza empirica. Non avremo mai l'assoluta certezza empirica del momento in cui accade la morte, il momento in cui l'anima abbandona il corpo, questo non è un evento riconoscibile empiricamente, ma noi abbiamo importanti indizi a favore dell'opinione secondo cui nello stato di WBD l'anima ha abbandonato il corpo (perdita dell'unità olistica integrativa, mediata negli adulti dal cervello). Indizi che *con alta probabilità indicano la morte, ma non l'assoluta certezza*. La morte organica non avviene in tutti gli organi allo stesso momento, il corso della morte organica è dislocato nel tempo e nello spazio nei diversi organi.

Alla risposta iniziale, se esista un nesso causale tra la morte di un organo (la morte cerebrale) e la morte dell'individuo, dobbiamo rispondere che esiste un nesso causale ma non immediato, vale a dire, il nesso lo costituisce la perdita dell'unità integrativa somatica. Non si deve intendere che la morte di un organo, in questo caso del cervello, significhi la morte del tutto, ma che l'anima umana, che si trova in tutto il corpo e non ha una localizzazione spaziale particolare poiché è unita ad esso sostanzialmente, non esiste più nel corpo nel momento in cui si è constatata la perdita dell'unità integrativa somatica. Non c'è un nesso causale immediato, dal punto di vista empirico, tra morte dell'uomo (evento metafisi-

co) e morte cerebrale (evento fisico). Il nesso causale empirico viene costituito da un segnale che con grande probabilità è un segnale certo: la perdita dell'unità integrativa somatica, e nella misura in cui il cervello è un indicatore della perdita dell'unità integrativa del corpo.

Allora, quando muore la persona? La morte della persona avviene con la separazione del vincolo sostanziale esistente tra l'anima e il corpo. Il corpo soffre un cambiamento sostanziale risultato della perdita dell'unità interna. Ma siccome la separazione dell'anima non è un evento fisico, osservabile, esso deve essere collegato alla manifestazione di una serie di segnali clinici.

Ma, è ragionevole considerare il cervello come l'organo "critico" in base al quale dobbiamo pensare che l'individuo ha perso la sua unità integrativa, la sua anima, e che quindi l'uso di mezzi per il prolungamento artificiale della vita (respirazione e flusso sanguigno) sia illecito? Con la morte cerebrale, la capacità o possibilità di arrivare ad un recupero della capacità integrativa dell'organismo è *persa completamente e irreversibilmente*. Questa è l'affermazione che mi sembra rilevante per un discernimento della questione, e cioè, è vero che in uno stato di morte cerebrale possiamo continuare a mantenere in vita artificialmente e indefinitamente un individuo; il problema è che la perdita dell'unitarietà dell'organismo è indefinitamente compromessa. Cioè il nucleo del problema è che un atto che esisteva prima (l'unità organica di tutto il cervello), non esiste e non esisterà mai più. I test clinici necessari per dichiarare che un individuo è morto, ci devono segnalare che le basi fisiche per l'unità integrativa somatica del corpo sono definitivamente distrutte, e quindi, è avvenuto un cambiamento sostanziale (la perdita dell'anima), e quindi, siamo in presenza non più di una persona o di un individuo unitario bensì in presenza di un corpo senza vita, sostanzialmente diverso da una persona umana.

Vogliamo concludere il capitolo lasciando un certo margine di enigma o dando come risposta un *non liquet* della questione dal punto di vista filosofico. La morte è l'assenza di anima, ma costituisce anche un enigma. Non abbiamo la pretesa di voler "spiegare", né con la scienza e i criteri per l'accertamento di morte, né con la ragione speculativa che argomenta, affermare con totale e assoluta sicurezza che la WBD coincide con la morte. Una verità oggettiva della portata della morte non è afferrabile in modo assoluto perché abbiamo a che vedere con la natura corporeo-spirituale umana, che supera i limiti della ragione umana.

3. Morte encefalica, sospensione delle cure e trapianto

Alla luce di quanto visto finora si possono trarre le implicazioni bioetiche. Questo paragrafo non costituirà una trattazione completa sui trapianti, rimandiamo ai numerosi volumi sull'argomento;[16] piuttosto, ci limiteremo ad affrontare la tematica del trapianto da cadavere in rapporto al problema dell'accertamento di morte.[17] La domanda chiave sarebbe: è lecito prelevare gli organi da un uomo del quale ancora batte il cuore, cioè che all'apparenza sembrerebbe vivo? Nell'eventualità che quest'individuo fosse veramente vivo, ovviamente il prelievo di un organo costituirebbe un omicidio, per cui prelevare non sarebbe lecito. Ma nel caso specifico che stiamo contemplando, il fatto che il suo cuore ancora abbia il battito non è prova del fatto che è vivo, ma è prova del fatto che si mantiene vivo perché ha un aiuto artificiale per farlo, vale a dire, che le misure rianimatorie costituiscono la forza che lo mantiene vivo. La situazione reale è un'altra, questo individuo è un individuo in morte encefalica (WBD), e cioè, la sua attività encefalica (corteccia e troncoencefalo) è definitivamente, in modo totale e irreversibile arrestata. Quest'uomo ha perso ogni possibilità di mantenere autonomamente l'unità integrativa vitale, in realtà, in lui non esiste più *un principio immanente* di vita, e quindi, possiamo affermare che è morto ed è lecito procedere all'espianto.

Abbiamo ritenuto necessario fare un *distinguo* riguardo due questioni che in alcuni ambiti della comunità scientifica vengono considerate, a nostro avviso erroneamente, alla pari dello stato di morte cerebrale. Si tratta dello stato vegetativo persistente e della situazione del bambino anencefalo. La conseguenza di tale considerazione erronea porta al prelievo di organi da questi individui come se fossero già deceduti. Secondo la nostra opinione, in parte esplicitata lungo questo lavoro, queste due situazioni non devono essere confuse con lo stato di morte poiché costituiscono delle situazioni speciali che ancora non possiedono tutte le condizioni per essere ritenute morte cerebrale. In seguito le analizzeremo con maggiore dettaglio.

4. Stato vegetativo persistente

Esiste numerosa bibliografia sul tema dello Stato vegetativo persistente,[18] sia a favore della sua considerazione come situazione da essere ritenuta come morte cerebrale (negli USA), sia da chi afferma che non lo è. La cosiddetta NCD (*Neocortical death*), nella pratica, verrebbe a coincidere con

il cosiddetto stato vegetativo persistente (*Persistent Vegetative State* o PVS), o perdita dell'attività corticale. Il quadro clinico presentato dagli individui in PVS, pur avendo alcune caratteristiche in comune con la morte encefalica, deve essere tuttavia nettamente differenziato. L'espressione stato vegetativo persistente, denominata anche sindrome apallica, fu introdotto quasi trent'anni fa da B. Jennet e F. Plum[19] per descrivere i pazienti affetti da una distruzione irreversibile della corteccia cerebrale e non del troncoencefalo. Le cause più frequenti dello stato vegetativo persistente sono:[20] tra le cause acute, i traumi cranici; tra quelle croniche, più rare (25% del totale), le malattie degenerative del sistema nervoso (ad esempio il morbo di Alzheimer). Il quadro clinico di questi pazienti presenta un risparmio delle funzioni vegetative, tra cui la respirazione, anche se il ritmo di sonno-veglia viene ancora mantenuto. Vengono perse tutte le funzioni corticali superiori (intelligenza, coscienza, linguaggio, funzioni affettive). Normalmente, questi pazienti giacciono in posizione fetale, con ipertrofia spastica degli arti inferiori e possono presentare movimenti spontanei come la masticazione. Il paziente può sembrare persino vigile, ma non ha in realtà nessun contenuto di coscienza. Questo stato può durare anche anni, ma la maggior parte dei pazienti decede nel primo mese. Questi individui possono avere intatte le funzioni del troncoencefalo e continuare a vivere per anni. Non è corretto identificare questo stato con lo stato di morte poiché se per morte intendiamo la perdita dell'unità integrativa somatica, nello stato vegetativo persistente ancora esiste unità integrativa somatica, manifestata da tutte le funzioni che l'individuo continua ad avere in modo integrativo. Allo stesso modo, non è possibile considerare individui in stato demente come individui morti. Di conseguenza, non è lecito nemmeno il prelievo degli organi in quanto sono esseri umani vivi a tutti gli effetti.

Dal punto di vista filosofico, la considerazione dell'individuo in stato vegetativo persistente come individuo morto ha alla base una concezione antropologica funzionalista-attualista. Si parte dal presupposto che l'individuo umano sia tale soltanto dal momento in cui ha coscienza e smette di esserlo nel momento in cui non ha più coscienza. I limiti di questa posizione dal punto di vista filosofico sono numerosi, per non parlare dell'infondatezza dal punto di vista biologico. Come abbiamo detto altre volte, è un dato incontrovertibile che l'essere umano inizia ad esistere in quanto tale dal momento della fecondazione. L'elezione, in base ad un criterio biologico o altro, viene fatta in base a precomprensioni che non appartengono alla scienza (in questo caso, che l'individuo umano è tale soltanto quando pensa). Che fondatezza biologica ha quest'affermazione se la scienza, la

genetica e l'embriologia affermano che c'è vita umana dalla concezione, ed è la stessa che si sviluppa da quel momento fino alla morte? I sostenitori di questa teoria trovano la fondatezza in considerazioni di carattere extra-scientifico e aprioristico.

La posizione che considera l'individuo in PVS come individuo deceduto, oltre a prescindere dai dati scientifici, presenta alla base una concezione utilitarista e pragmatica dal punto di vista etico, vale a dire, il ragionamento surrettizio che regge l'uso dei PVS come possibili donatori d'organi, afferma quanto segue: quest'individuo non è più capace di ragionare, nella misura in cui un individuo ragiona e lavora è utile per la società, la vita di un tale individuo è inutile, per cui è bene che almeno i suoi organi possano servire ad un altro individuo. Il ragionamento in base a criteri di benefici e utilità, a nostro avviso, non è adeguato nel caso in cui si parli di individui umani. Se introduciamo le espressioni "più utile per la società", "più vantaggioso per altri", stabiliamo un paragone con un termine *ad quo* che non è proponibile nel caso dell'uomo. L'uomo non può mai essere "mezzo per", l'individuo umano può soltanto essere fine a se stesso, mai utilizzato come mezzo.

5. Il bambino anencefalo

La questione dei neonati anencefali si presenta in modo più complesso. Da una prospettiva filosofica la prima domanda da fare sarebbe: che statuto ontologico o identità possiede il bambino anencefalo? È un essere umano? Se è un essere umano, per quali ragioni dovrebbe essere trattato diversamente dagli altri neonati nati con patologie più o meno gravi? Perché può essere pensato un neonato anencefalo come fonte eventuale di organi da trapiantare? Che tutela merita quest'essere umano? La letteratura sull'argomento è proliferata negli ultimi anni.[21]

Da una prospettiva scientifica, forse determinante nel dirimere la questione, la domanda da farsi sarebbe: che segni empirici – universalmente e scientificamente validi – ci dimostrano la presenza di un essere umano? Lungo il nostro lavoro abbiamo sostenuto una linea di fondo, la scienza ci dice che dal momento della fecondazione inizia ad esistere l'essere umano, da allora si deve affermare che inizia un processo vitale unico, coordinato e continuo, in cui le decisioni, arbitrarie, circa il momento dell'individuazione, non trovano una base scientifica contundente e fondante. Quindi, l'argomentazione più corretta sarebbe affermare che la vita di ogni individuo umano prende inizio al momento della sua fecondazione. Nel fare que-

ste affermazioni, escludiamo coloro che presentano gravi patologie? Ovviamente la risposta è negativa in base alla critica al concetto di pre-embrione, pre-persona, non-più persona, ecc., quindi anche la vita di colui che presenta gravi patologie o tare congenite è la vita di un essere umano. *Ergo*, l'anencefalo è un essere umano come tutti. Perché dovrebbe avere un trattamento diverso dagli altri? Dal punto di vista clinico, i bambini anencefali presentano un quadro patologico con funzioni cerebrali e del tronco dell'encefalo ancora attive, per cui, a rigor di logica, non sarebbe lecito includerli tra coloro che sono in stato di morte cerebrale. La malformazione nel caso dell'anencefalo è tale che il bambino non può sentire e tanto meno raggiungere un minimo livello di coscienza. Generalmente muoiono nel giro di poche ore, giorni o settimane; la più lunga sopravvivenza contemplata in letteratura è stata di quattro mesi e mezzo.

Tentiamo un'analisi delle questioni poste. La prima, per ordine temporale, sarebbe l'accertamento della morte dell'anencefalo, in che modo dovrebbe essere fatta? Dopo la sua constatazione in modo lecito, e ovviamente con il consenso dei genitori, potrebbe avvenire il potenziale prelievo degli organi. Ma questa finalità – il prelievo degli organi – non deve essere anteposta al bene dell'anencefalo stesso. Rispondere alla modalità di accertamento di morte dell'anencefalo non è una questione semplice, poiché l'anencefalo presenta un quadro clinico e neuropatologico a sé e non può essere incluso tra gli individui in cui è accertabile la morte con le norme previste per l'accertamento di morte nell'adulto, nel bambino e nel neonato. La morte dell'anencefalo non è accertabile con i criteri previsti dalle attuali conoscenze scientifico-mediche, per cui il Comitato Nazionale per la Bioetica propone una moratoria nell'uso dei soggetti anencefali come donatori d'organi, sulla base dell'incompletezza delle attuali conoscenze, per cui si dovrebbe aspettare l'arresto cardiorespiratorio dopo le cure ordinarie di rianimazione.

L'anencefalo è un bambino con un massimo stato di vulnerabilità e dipendenza di un essere umano, perciò è evidente che al neonato con anencefalia si debbono applicare gli stessi principi di trattamento ritenuti necessari e dovuti in altro individuo umano. Il bambino anencefalo mantiene infatti tutti i diritti ad essere trattato con dignità e rispetto riconosciuti a chiunque sia in procinto di morire.

In conclusione, abbiamo visto come la dottrina sull'anima di Tommaso d'Aquino ci permette di arrivare a fare luce su alcune questioni attuali della bioetica prendendone i principi fondamentali e senza tenere conto delle conoscenze scientifiche dell'epoca. Questo serve a sottolineare l'attualità del pensiero dell'Aquinate se inteso nella sua profondità e origine metafisica.

[1] Cf. E. Postigo Solana, *Il problema mente-cervello: la morte e il concetto di morte cerebrale. Ricerche empiriche, filosofiche e bioetiche*, Tesi dottorale dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Facoltà "Agostino Gemelli", Roma, Febbraio 2000 (prossima pubblicazione).

[2] T. d'Aquino, *QDA*, q. un., a. 1, resp. "quia non solum absque materia et conditionibus materiae species intelligibilis recipit, sed nec etiam in ejus propria operatione possibile est communicare aliquod organum corporale; ut sic aliquod corporeum sit organum intelligendi, sicut oculus est organum videndi, ut probatur in III *De Anima*. Et sic oportet quod anima intellectiva per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communione. Et quia unumquodque agit secundum quod est in actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore".

[3] T. d'Aquino, *QDA*, q. un., a. 1, ad 5.

[4] *Ibid.*, q. un., a. 1, ad 12. "quod intelligere est propria operatio animae, si consideretur principium a quo egreditur ab anima, mediante organo corporalis, sicut visio mediante oculo. Communicat tamen in ea corpus ex parte objecti; nam phantasmata, qua sunt obiecta intellectus, sine corporis organis esse non possunt".

[5] *Ibid.*, q. un, a. 1, resp. "Anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Hujusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma. Item si anima esset in corpore sicut nauta in navi, non daret speciem corpori, neque partibus ejus; cujus contrarium apparet ex hoc quod, recedente anima, singulae partes non retinent pristinum nomen nisi aequivoce. Dicitur enim oculus mortui aequivoce oculus, sicut pictus aut lapideus; et simile est de aliis partibus. Et praeterea si anima esset in corpore sicut nauta in navi, sequeretur quod unio animae et corporis esset accidentalis. Mors igitur, quae inducit eorum separationem, non esse corruptio substantialis; quod patet esse falsum. Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid, ut per se potens subsistere, non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis; et sic similiter est forma et hoc aliquid".

[6] *Index*, Sectio II, Concordantia prima, volume 4, pp. 20-21.

[7] Cf. *QDA*, 8. Co/95.

[8] Cf. *S.c.G.*, 2, 58. N 9/7.

[9] Cf. *S.Th.*, I, q. 76, a. 3.

[10] Cf. *CSS*, 5, n. 18. (*De sensu et sensato*).

[11] Cf. *S.Th.*, I, q. 99, a. 1.

[12] Cf. *CMP*, 7.10.n8. C. *In Metaphysicorum*.

[13] A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Mondadori, Milano 1998, p. 168.

[14] *Ibid.*, p. 168.

[15] *Ibid.*, p. 169.

[16] Citiamo alcuni: E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, 3ª ed. pp. 673-713; A. Bompiani, E. Sgreccia (a cura di), *Trapianti d'organo*, Vita e Pensiero, Milano 1989; L. Ciccone, "I trapianti d'organo", *Salute e malattia*, Ares, Milano 1986, pp. 210-269; Comitato Nazionale per la Bioetica, *Donazione d'organo a fini di trapianto* (7.10.1991), Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma 1991; Idem, *Trapianti d'organo nell'infanzia* (21.1.1994), Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma 1994; L. Eusebi, "Beni penalmente rilevanti e trapianti d'organo", *Rivista Italiana di Medicina Legale* 1986, 4: pp. 999-1025; A. Fiori, "I trapianti d'organo ed i costi-benefici del progresso medico", *Medicina e Morale* 1984, 1: pp. 16-26; M.B. Fisso, v. "Trapianti (diritto)", *Enciclopedia Italiana*, V appendice, aggiornamento 1978-1992, pp. 551-553; Parlamento Europeo, "Risoluzione n. 24/79 sulle banche d'organi", in D. Chiassi (a cura di), *Servizio*

Studi Camera dei Deputati, "XII Commissione - Indagine conoscitiva sui trapianti" n. 16, XII legislatura, febbraio 1996, p. 15; A. Puca, *Trapianti d'organo e morte cerebrale (aspetti etici)*, Camilliane, Torino 1993; D. Tettamanzi, "Il trapianto d'organi", in *Bioetica. Difendere le frontiere della vita*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 315-343. Infine, potremmo aggiungere innumerevoli bibliografia su problemi riguardanti trapianti d'organo specifici (gonadi, prelievi d'organo e tessuti fetali, midollo osseo, cervello, ecc.) che generano a loro volta problematiche etiche specifiche: a tale scopo, rimandiamo alle fonti indicate sopra, soprattutto alla bibliografia indicata nel volume di E. Sgreccia, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 704-713. Infine, dobbiamo anche tenere in conto la recente legge italiana sui trapianti d'organo, cf. Burroni, in *La Civiltà Cattolica* 1999, 3: pp. 471-485. Non entriamo nel merito della discussione sulla legge.

[17] È diversa la problematica nel caso di trapianto da donatore vivo. Nel caso di donatore cadavere, i due problemi fondamentali sono: l'accertamento di morte e il consenso esplicito o presunto da richiedere. Cf. E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, *op. cit.*, p. 679 e ss.

[18] R.E. Cranford, "Persistent Vegetative State", *Neurology* 1990, 40 pp. 385-386; G.R. Gillet, "Why Let People Die?", *Journal of Medical Ethics* 1986, 12 (2): pp. 83-86; J. McMahan, "The Metaphysics of Brain Death", *Bioethics* 1995, 9 (2): pp. 91-126; D.A. Shewmon *et al.*, "The Persistent Vegetative State in Children: Report of the Child Neurology Society Ethics Committee", *Annals of Neurology* 1992, 32 (4): pp. 570-576; J.M. Stanley, "More Fiddling with the Definition of Death?", *Journal of Medical Ethics* 1987, 13 (1): pp. 21-22; M.O. Walters, D.A. Shewmon, A.M. Capron, "Anencephalic Infants as Sources for Organs: Gravity and the Steepness and Slipperiness of Slopes", *JAMA* 1989, 265 (15): pp. 2093-2094; R.E. Cranford, D.R. Smith, "Consciousness: the Most Critical Moral Standard for Human Personhood", *American Journal of Law and Medicine* 1987, 13 (2-3): pp. 233-248; D.A. Shewmon, "The Metaphysics of Brain Death, Persistent Vegetative State and Dementia", *Thomist* 1985, 49 (1): pp. 24-80; J.P. Lizza, "Persons and Death: What's Metaphysically Wrong with our Current Statutory Definition of Death?", *Journal of Medicine and Philosophy* 1993, 18 (4): pp. 351-374; A.D. Shewmon, "Recovery from 'Brain Death'. A Neurologist's Apologia", *Linacre Quarterly* 1997, 1 pp. 31-96; R.M. Veatch, "The Whole Brain-Oriented Concept of Death", *Journal of Thanatology* 1975, 3 pp. 13-30; D. Lamb, *Death, Brain and Ethics*, Avebury, Brookfield 1996; A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Mondadori, Milano 1999.

[19] B. Jennet, F. Plum, "Persistent Vegetative State", *Lancet* 1972, 1: pp. 734.

[20] Cf. S. Mazza, "Morte cerebrale: aspetti neurologici", *Medicina e Morale* 1993, 5: pp. 919-932.

[21] R. Cady, "Anencephalics as Organ Donors", *Journal Matern. Child. Nurs.* 1999, 24 (1) p. 51; D.A. Shewmon, "Anencepahly: Selected Medical Aspects", *Hastings Center Report* 1988, 18 (5): pp. 11-19; A.M. Capron, D.A. Shewmon, W.J. Peacock, B.L. Schulman, "The Use of Anencephalic Infants as Organ Sources: a Critique", *JAMA* 1989, 261 (12): pp. 1773-1781; S.E. Systma, "Anencephalics as Organ Sources", *Theoretical Medicine* 1996, 17 (1): pp. 19-32; M.O. Walters, D.A. Shewmon, A.M. Capron, "Anencephalic Infants as Sources for Organs: Gravity and the Steepness and Slipperiness of Slopes", *JAMA* 1989, 265 (15): pp. 2093-2094; C. d. Rocco, "La morte cerebrale nel neonato e nel neonato con anencefalia", *Medicina e Morale* 1993, 1993 (5): pp. 933-944; R.E. Cranford, D.R. Smith, "Consciousness: the Most Critical Moral Standard for Human Personhood", *American Journal of Law and Medicine* 1987, 13 (2-3): pp. 233-248; J.P. Lizza, "Persons and Death: What's Metaphysically Wrong with our Current Statutory Definition of Death?", *Journal of Medicine and Philosophy* 1993, 18 (4): pp. 351-374; Comitato Nazionale per la Bioetica, *Il*

neonato anencefalico e la donazione di organi (21.6.96), Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma 1996; A. Capron, "Anencephalic Donors: Separate the Dead from the Dying", *Hastings Center Report* 1987, 17: p. 1; M. Caporale, *Al confine tra la vita e la morte: il caso-limite dei bambini anencefalici. Aspetti bioetici e giuridici*, Vita e Pensiero, Milano 1997; G. Annas, "From Canada with Love: Anencephalic Newborns as Organ Donors?", *Hastings Center Report* 1987, 17: p. 6; J. Arras, S. Shinnar, "Anencephalic Newborns as Organ Donors: A Critique", *JAMA* 1988, 259: p. 15; A. Caplan, "Should Foetuses or Infants be Utilized as Organ Donors?", *Bioethics* 1987, 1, 2; J. Fletcher, J. Robertson, M. Harrison, "Primates and Anencephalics as Sources for Pediatric Organ Transplants: Medical, Legal and Ethical Issues", *Fetal Therapy* 1986, 1 (2); M.F. Goldsmith, "Anencephalic Organ Donor Program Suspended; Loma Linda Report Expected to Detail Findings", *JAMA* 1988, 260 (12); Italian Society of Neurology – Bioethics and Neurology Commission, "Some Bioethical Issues Pertaining to the Anencephalic Neonate: Discussion Document", *Italian Journal of Neurological Sciences* 1989, 10 (6); R. Truog, "Transplantation and the Anencephalic Newborn", in F. Beller, R. Weir, *The Beginning of Human Life*, Kluwer Academic, Boston 1994.

LA ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA Y SU CONEXIÓN CON LA ANTROPOLOGÍA, EN TOMÁS DE AQUINO

HÉCTOR VELÁZQUEZ FERNÁNDEZ

This text exposes the order according to which Aquinas suggests studying the philosophy of nature, according to the commentaries to Aristotle's works; and how this order places man within the set of the rest of the natural beings. According to this position, it is necessary for anthropology to begin the analysis of man from the philosophy of nature. This vision will contribute to the formation of a correct contemporary anthropology and humanism.

Introducción

La preocupación contemporánea acerca de lo que es el hombre ha cobrado ya varias facturas al desmembramiento de la filosofía ocurrida a fines del siglo XIX. Las tradiciones filosóficas que se pronunciaron sobre el problema antropológico no dudaron en atomizarse aún más: para algunas escuelas de pensamiento, el ser humano se entendería mejor como fruto de un análisis dualista, mientras que para otras la verdadera preocupación filosófica devendría en el estudio de la sola corporeidad humana, entendida como un sistema más dentro de los entramados funcionales de la naturaleza. Otras escuelas, en cambio, optaron por seguir la línea psicologista con la intención de encontrar en sus explicaciones las causas principales del comportamiento humano. En muchas de estas iniciativas confluyen preocupaciones de matiz metafísico, pero a veces en sus enfoques no descienden al tema de la unidad entre los componentes específicamente antropológicos (como el carácter personal y sus manifestaciones psicológicas), y los del resto de la naturaleza física (tales como el dinamismo y la temporalidad propias de la materia).[1]

Para Tomás de Aquino, siempre fue muy clara la dimensión estrictamente metafísica de los cuestionamientos antropológicos; pero aún más,

Tomás de Aquino elaboró toda una fundamentación acerca de la manera como el hombre debía ser entendido en el contexto del resto de los seres materiales del universo. Ajeno a las disquisiciones metodológicas que traería consigo la modernidad, la síntesis entre los componentes peculiares humanos y los comunes con el resto de los entes materiales nunca fue vista por Aquino como signo de confusión, sino de complementariedad.

Pero hay en la estructuración del acceso gnoseológico al estudio de la realidad natural, según su pensamiento, un orden definido: entender lo propiamente humano y social no será posible si antes no se ubican las acciones del hombre como una de muchas funciones posibles a un viviente; y al viviente se le ha de considerar ubicado en el contexto de los seres con movimiento; y al movimiento como la peculiaridad de los seres materiales. Así pues, la tesis que manejo en estas líneas es que sólo dentro del contexto de la filosofía de la naturaleza se comprenderán las características propias de la corporeidad humana, su actividad racionales y el carácter personal de sus acciones para con los otros, según lo expuesto por Aquino a lo largo de los doce proemios a las obras aristotélicas que comentó, y particularmente según lo dicho en los proemios a las obras de filosofía de la naturaleza.

Para mostrar la conexión del estudio antropológico con la filosofía de la naturaleza en el pensamiento aquiniano, comenzaré por delinear cuál es, a juicio de Santo Tomás, el orden y los criterios con que deben ser abordadas las obras de Aristóteles sobre esta materia, explicaciones que hace suyas Tomás de Aquino, si bien con varios matices. La conexión entre la filosofía de la naturaleza y el estudio del hombre, inspirada en las tesis de Aquino, podrían, a mi modo de ver, contribuir en gran medida a salvar las conclusiones pesimistas de la antropología postmoderna.[2]

1. El objeto de estudio de la filosofía de la naturaleza

La lectura unitaria del *corpus aristotelicum* que lleva a cabo Tomás de Aquino, se realiza con base en la enunciación de una serie de principios epistémicos y noéticos que buscan conducir la comprensión del texto en función de criterios intrínsecos a las obras mismas.[3]

Al abordar cada una de las doce obras que comentó de Aristóteles, Aquino antepone un *proemio* en el cual expone no sólo la temática a plantear por Filósofo, sino que da una serie de criterios epistémicos según los cuales ha de entenderse tanto el tema central de la obra, como su relación con el *corpus* en su conjunto.

En cuanto a la filosofía de la naturaleza, Aquino comenta cuatro obras aristotélicas: la *Física*, *Sobre el cielo*, *Generación y corrupción y Meteorológicos*, cada una con sus respectivos proemios. Lo que intento en estas líneas es mostrar cuáles son los lineamientos que da Santo Tomás en los proemios para poder abordar y entender al conjunto de seres móviles llamado *naturaleza*.[4]

Para establecer cuál es la materia y el sujeto de estudio de la filosofía de la naturaleza, según Aquino, hay que explicar en primer lugar cómo se conoce científicamente. Parte Santo Tomás del principio aristotélico según el cual toda ciencia está en el intelecto; y por ello, para saber cómo se estudia algo científicamente, se habrán de considerar las diversas maneras como algo puede estar en el intelecto, esto es, los modos como puede ser inteligido, lo cual no es sino abstraer algo de la materia con la cual se relaciona. Y en virtud de esta diferenciación se distinguirán las diversas ciencias.[5]

Ahora bien, como toda ciencia se obtiene por demostración, y el medio de la demostración es la definición, así, según se distingan las diversas definiciones, así se distinguirán las ciencias. De este modo, en la típica clasificación de las ciencias especulativas, encontramos que aquellas realidades que se definen con materia porque existen con materia, son estudiadas por la filosofía de la naturaleza – o por lo que los antiguos llamaban *física* –. Hoy lo explicaríamos diciendo que es como cuando al tratar de definir una estrella como "un cuerpo celeste que irradia más energía de la que recibe", se incluye en la definición la materia al hablar de "cuerpo celeste", porque no pueden darse estrellas que no sean corpóreas.[6]

En cambio, hay realidades que se definen sin materia y que sin embargo existen sólo en la materia; como ocurre con los entes matemáticos. Así, al describir una figura geométrica en la cual la suma de sus ángulos internos suma 180 grados, no se hace necesaria la inclusión de la materia para entender el triángulo, tal y como para entender qué es un cuatro o un cinco no es necesario aclarar si son cinco árboles o países. Y sin embargo no existen en la realidad extramental ni los círculos, ni los rectángulos tal cuales, como materia (como no sea la inteligible), sino las ruedas de bicicleta o los campos de fútbol. Y por ello, los entes matemáticos aunque se definen sin materia *signata quantitate*, siempre existen en ella.

Pero también hay seres, nos dice Aquino, que no dependen de la materia ni en su ser ni en su definición; ya sea porque nunca se dan en la materia, como ocurriría en el caso de Dios, o porque concebida de manera universal no están en la materia, como en el caso de la sustancia, la potencia y el acto, etc.

Por lo tanto, si la filosofía de la naturaleza estudia lo que depende de la materia *secundum esse* y *secundum rationem*, quiere decir que su objeto de estudio es todo lo que tiene materia móvil (lo cual es ya una redundancia), y por ello el ente móvil es el sujeto de esta disciplina, pues en ella se trata de las cosas naturales, cuyo principio es la naturaleza, entendida ésta como principio de movimiento y de reposo.

Bajo este tenor de cosas, ¿cuál debe ser el orden de estudio o la estructura de la filosofía de la naturaleza que propone Aristóteles, según la lectura aquiniana?

2. La distinción entre los tipos de movimiento como criterio metodológico

Aquino propone algunos criterios para responder al orden en que ha de abordarse el estudio del ente móvil en la filosofía de la naturaleza. En primer lugar, aquello que es común, debe ser estudiado antes de una manera general, pues de lo contrario se debería repetir lo mismo muchas veces: por ejemplo, si la anatomía no estudia de manera universal qué es el corazón (independientemente que se trate del de un elefante, una rana o un hombre), la medicina se ocuparía de definir también qué es el corazón, pero también lo tendría que hacer el zoólogo y el veterinario, y siempre se comenzaría por el mismo punto de partida. Por ello se hace necesaria una obra en la que se estudie lo común al ente móvil en toda la naturaleza, pues de lo contrario se tendría que definir qué es un ser natural al comenzar el estudio de la animalidad, de la sensibilidad o de la sociedad, incluso.[7]

Por eso la *Física* se ocupa del ente móvil *simpliciter*, pues aborda los aspectos comunes a todo ente que esté sujeto al movimiento, independientemente de cuántos tipos de movimientos y sujetos de los mismos existan. Para Aquino, después de estudiar los móviles en común, se ha de proceder a estudiar el movimiento más común dentro de los tipos de movimiento. Y por *común* se entiende no sólo el que se encuentra con mayor frecuencia en la naturaleza, sino el movimiento que tenga las características gracias a las cuales se pueda llamar movimiento a cualquier otro.

Por ello, el movimiento local parece ser el más común porque además de ser al que están sujetos todos los seres materiales, tiene las características comunes a los demás tipos de movimientos; a saber, un sujeto que se mueve, un inicio y un término del movimiento; características que comparten tanto el movimiento local, como la generación y corrupción, la alteración, la nutrición, y otros movimientos más.

Pero también hay movimientos que no son comunes a todo ser móvil sino sólo a algunos seres y que se comportan como *especies* de movimientos peculiares. Entre ellos, la generación y la corrupción, que son los movimientos que llevan o alejan de la forma a un ser, pues en virtud de la generación, un ser concreto obtiene una nueva sustancialidad, o la pierde cuando se le somete a la corrupción.

Finalmente, quedaría el estudio incompleto y de algún modo en potencia, si no se desciende hasta lo máximo posible. En el orden de la ciencia, si ésta todavía está en potencia es una ciencia imperfecta, de tal modo que no basta con descender hasta los tipos específicos de movimiento, sino que se exige el estudio de los seres mismos que se mueven.

Sin embargo estos seres a los que desciende la ciencia de la naturaleza, no es éste o aquél ser en particular, sino la especie; así, la geografía no estudia directamente al Everest o al Tíber, sino que estudia las montañas y los ríos, y en un segundo momento aborda a estos individuos, pero sólo en función de casos que ejemplifican lo que en general es una montaña o un río. Y lo anterior, porque sólo las realidades universales caen bajo consideración de la inteligencia, mientras que el individuo concreto es conocido más bien por los sentidos y no por el conocimiento intelectual.[8]

3. Partes, orden y estructura de la filosofía de la naturaleza

En el proemio al *Sobre el cielo*, Aquino recoge el principio epistémico según el cual decimos conocer algo científicamente cuando conocemos las primeras causas y los principios e incluso hasta los elementos. En virtud de este principio rescata la idea aristotélica de que en las ciencias existe un proceso ordenado, pues en su estudio procede de las causas próximas hasta las remotas. Esto se explica de manera natural, ya que el proceso de la ciencia es racional y es propio de la razón el ordenar.[9]

Si la razón es la que impone el orden de estudio en la ciencia, no procede, ciertamente, al azar; antes bien sigue un orden en donde va de una cosa a otra. Este proceder se da tanto en la razón práctica, que se ocupa de estudiar lo que el hombre hace, como en la razón especulativa, la cual considera lo que no ha sido hecho por el hombre, sino que existía previamente a él. Así, tomando como base lo que sucede en el proceso de la razón práctica, el proceso de lo anterior a lo posterior guarda un cuádruple orden.

a) El primero es el orden que Aquino llama de la *aprehensión*, según el cual, en el orden práctico, el artífice, aprehende absolutamente la forma de

la casa y después la realiza en la materia. No es que considere en directo completamente la casa en toda su complejidad y después de un acto inmediato la realice, sino que este orden hace alusión a la consideración absoluta de *casa*, en lugar de *mesa* o *silla*, en virtud de lo cual se sabe desde un inicio qué se construirá.

b) En segundo lugar está el orden según la *intención*, en virtud del cual, siguiendo con el ejemplo, el artífice reúne y lleva a cabo todo lo necesario para realizar todo lo que hace falta en relación a la casa. Así, una vez establecido que se construirá una casa y no una mesa, se reunirán los ladrillos y el cemento, en lugar de martillos y clavos.

c) En tercer lugar está el orden según la *composición*; en él, el artífice primero prepara las piedras y después las coloca para formar una pared.

d) Y el cuarto orden es según la *sustanciación* de la construcción, según el cual el artífice coloca el fundamento sobre el que se apoyarán las demás partes de la casa.

Pues bien, si transportamos análogamente estos cuatro órdenes de la razón práctica a la especulativa, tendremos primero el orden según el cual procedemos de lo más común a lo menos común, orden al cual corresponde el de la aprehensión. Pues así como se considera de manera absoluta la casa en lugar de la mesa o la silla, así, en el conocimiento, las cosas universales son consideradas según la forma absoluta, mientras que las cosas particulares son consideradas según la aplicación de la forma a la materia, como cuando en lugar de decir simplemente "casa", se dice "esta casa".

El segundo orden en la razón especulativa es el que procede *del todo a las partes*, el cual corresponde al de la intención. Así como el artífice intenta realizar todo lo que implican las partes de la casa para poder llevarla a cabo, así el todo es anterior en su consideración a las partes. Pero el todo no es anterior a cualquiera de sus partes, sino a las partes que son según la materia o están en el individuo. Por ejemplo, al describir el semicírculo, está incluido en su definición el círculo, porque el semicírculo es la mitad del círculo, y por ello el todo que es el círculo está considerado antes que el semicírculo. Ahora bien, esto no sucede siempre, pues hay ocasiones, afirma Aquino, en que la consideración de las partes es anterior a la del todo, y esto ocurre cuando las partes son partes de la especie, y por ello se incluyen en la definición del todo, como la carne y los huesos están incluidos en la definición de hombre.[10]

El tercer orden es según el cual en la razón especulativa se procede *de lo simple a lo compuesto* y que correspondería al orden de la sustentación en la razón práctica. Así, las cosas compuestas se conocen por las simples, a manera de principios. Tal y como se preparan las piedras para formar la

pared, así se concibe la noción de "fotosíntesis", por ejemplo, antes de estudiar la de "ecosistema tropical".

El cuarto orden es según el cual hay que considerar primero las partes principales, modo proporcional al del llamado *fundamento*, en el orden práctico. En este sentido consideramos primero las estrellas y los planetas y después las galaxias, pues sin estrellas y planetas no existirían galaxias.

Pues bien, si este cuádruple orden se da en la consideración especulativa de cualquier orden de la realidad, esto es, en cualquier ciencia, según este orden se estructurará el acercamiento epistémico a la naturaleza. De modo que en la filosofía de la naturaleza habrán de distinguirse estos cuatro momentos que a su vez darán origen a las diversas partes de esta disciplina.

En el libro de la Física, según Aquino, Aristóteles tratará los aspectos comunes de la naturaleza a manera como en el primer orden se establece en absoluto lo universal. Y por ello en la Física el objeto de estudio es el ente móvil en cuanto móvil, esto es, el ser material que se mueve, considerado como sujeto del movimiento y no bajo algún otro aspecto. Quedaría estudiar estos principios comunes estudiados en la Física aplicado a los objetos propios. Y así como el sujeto de lo dicho universalmente en la Física es el ser material con magnitud y sujeto al movimiento – pues nada se mueve sino en cuanto es extenso –, así lo material será objeto de los otros tres órdenes.

El segundo orden, el que procede del todo a las partes, aplicado al estudio de los sujetos que se mueven, sería equivalente a la consideración de que todo el universo corpóreo es anterior a las partes de su estudio, es decir, anterior al estudio de los seres inertes o los seres vivos, por ejemplo.

Y en cuanto al orden según el cual se procede de lo simple a lo compuesto, aplicado ya al mundo de los cuerpos con magnitud, se estudiarán primero los cuerpos simples antes que los cuerpos mixtos. Y entre los simples primero habrían de estudiarse los que fuesen anteriores, que como se sabe, en la cosmología aristotélica estarían representados por el cuerpo celeste en cuyo movimiento todas las demás cosas se apoyan; y con ello completaríamos el cuarto modo de la razón especulativa, según el cual se consideran primero las partes principales. Y todos estos enfoques que abarcan los cuatro órdenes de la razón especulativa son abordados en *Sobre el cielo*, ya que en esa obra se estudian tópicos correspondientes al universo total – en el primer libro –, otros que corresponden al cuerpo celeste – en el segundo –, y algunas a otros cuerpos simples – en los libros tres y cuatro –.

Y en virtud de lo anterior se justifica, según la exposición de Aquino, el que el libro *Sobre el cielo* esté ordenado después de la *Física*, cuyo objeto de estudio ya establecimos. Y también se justifica que *Sobre el cielo* inicie con

un estudio acerca de qué es el cuerpo, pues sin ello no podría aplicar a ningún sujeto todo lo que en universal se estudió en la *Física* sobre el movimiento. Y más aún, como vimos ya en función de la ordenación que propone Aquino en el proemio a la *Física*, el objeto de estudio de *Sobre el cielo* será el movimiento local, que es el más común de aquellos movimientos a los cuales están sujetos todos los seres materiales y que es común a todas las partes del universo.

Así, con la lectura que Aquino hace de los textos aristotélicos, salta a la vista no sólo su intención exegética por leer unitariamente el *corpus* de Aristóteles, sino la intención de encontrar un logos de la realidad natural que corresponda verdaderamente al logos con el que la razón procede en su encuentro con los objetos externos a ella. Si no fuese posible esta correspondencia, el logos humano estaría supeditado a interrogar a la naturaleza bajo condiciones y protocolos meramente artificiales, creados por quien pregunta.

4. Antropología y filosofía de la naturaleza

Si el orden de estudio que hemos revisado sugiere concebir a toda realidad material en el contexto de su entidad móvil, el ser humano no podrá ser comprendido en forma cabal si este orden no es seguido. Es significativo que sean el mecanicismo o el psicologismo dos de las vertientes más socorridas a lo largo del siglo XX para explicar al hombre. Las visiones fragmentadas ya no serán útiles a una mentalidad postmoderna hiper crítica, que al no identificar vinculaciones de unos ámbitos ontológicos con otros no acepta ya la posibilidad de hablar de esencia, naturaleza, causa.

La metodología aquiniana en este contexto es muy sugerente: en un análisis antropológico completo, lo que es el hombre deberá comenzar por sus peculiaridades en cuanto sujeto material móvil, con lo cual se muestre cómo sus dinamismos se deben a la presencia del movimiento. Los efectos de la temporalidad, espacialidad, causalidad y finalidad, han de quedar bien establecidos antes de considerar al ser humano como un ser metamaterial por racional. A la antropología filosófica le debe interesar la incidencia del tiempo, la naturaleza del azar y la causalidad, la realidad del movimiento y sus especies, etc., antes de querer dejar claro que el hombre no es sólo materia. El estudio de la vida sería incomprensible sin la correcta contextualización del automovimiento o la inmanencia dentro de las peculiaridades de lo que es el movimiento, el cambio o el acto. Y más aún,

las operaciones racionales toman su verdadera dimensión si se les comprende dentro del conjunto de actividades de uno de los tipos de seres vivos. Las acciones éticas personales y sociales toman sentido entonces como un tipo de actividades dentro del conjunto de las racionales, actividades que a su vez pertenecen a una de las acciones de un tipo de ser vivo, lo que nos lleva al estudio de la vida como uno de los tipos de movimiento y con ello al estudio del movimiento y la materia, campo específico de la filosofía de la naturaleza. Esta ordenación de temas y perspectivas constituye una verdadera aportación de la interpretación de Aquino a Aristóteles, válida más allá de las peculiaridades anecdóticas de la cosmología de ambos.[11]

A mi juicio, llevamos un siglo cosechando el fruto del abandono de esta perspectiva, si no lineal, sí inclusiva de los principios de la filosofía de la naturaleza dentro del contexto de la antropología. Si se realiza el estudio de lo que es el hombre al margen de su necesaria contextualización, seguiremos escuchando que el humano es o bien un sujeto que se construye totalmente en la historia (sociologismo), o fruto de los dinamismos e interacciones de una materia que se autoconfigura absolutamente por los principios de la materia (materialismo), o un sujeto de conciencia cuyas reglas de cognición pueden ser reproducidas y asemejadas a sólo operaciones de relación (cientificismo).

El estudio del ser personal arrojará sus mejores resultados cuando se recupere el estudio desde la base misma de la entidad humana. Si no queda clara la dimensión, causas y naturaleza del carácter material (objeto de la filosofía de la naturaleza), toda aseveración sobre racionalidad, entidad de los actos humanos, papel de la libertad, carácter reflexivo de la conciencia, sentido ético de la acción para con los demás, etc., se propondrán como aseveraciones poco fundamentadas, dogmáticas o indemostrables[12] y no servirán para configurar un humanismo que verdaderamente nos diga qué es el hombre y cuál es su papel en el conjunto de la realidad.

[1] El profesor Reale, como muchos otros, ha expuesto con claridad las renuncias filosóficas que el nihilismo contemporáneo ha realizado en los últimos decenios. Reale, G., *La sabiduría antigua. Tratamiento para los males del hombre contemporáneo*, Herder, Barcelona, pp. 19-36.

[2] Dentro de las más recientes iniciativas por rescatar la antropología aquiniana para los oídos contemporáneos destaca la obra Lobato, A., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, 3 vols, Edicep, Valencia 2001.

[3] He desarrollado esta tesis en los prólogos de mis traducciones a las obras: Tomás de Aquino, *Comentario a la Política de Aristóteles*, Cuadernos de Anuario, Universidad de Navarra, Pamplona 1996, pp. III-XVIII; Tomás de Aquino, *Comentario a Generación y corrupción*, Cuadernos de Anuario, Universidad de Navarra, Pamplona 1996, pp. III-XVIII.

[4] Es significativo el que aún y cuando las obras de filosofía de la naturaleza ocupan proporcionalmente la tercera parte de los escritos de Aristóteles, tradicionalmente en la exégesis de su pensamiento se siga dando una abrumante prioridad al estudio de las obras lógicas, antropológicas, éticas o metafísicas del Estagirita. Y sin embargo la temática cosmológica es quizá de las más enunciadas a lo largo de todas las obras del Filósofo. Cf. Bolotin, D., *An Approach to Aristotle's Physics*, State University of New York Press, Albany 1998; Lang, H., *Aristotle's Physics and its Medieval Varieties*, State University of New York Press, Albany 1992; Wieland, W., *La Fisica di Aristotele, studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, trad. Carlo Gentilli, Societa Editrice Mulino, Bologna 1993.

[5] Aquinatis, *S.Th.*, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, lib. 1, lect. 1, n. 1: "Quia liber physicorum, cuius expositioni intendimus, est primus liber scientiae naturalis, in eius principio oportet assignare quid sit materia et subiectum scientiae naturalis. Sciendum est igitur quod, cum omnis scientia sit in intellectu, per hoc autem aliquid fit intelligibile in actu, quod aliqualiter abstrahitur a materia; secundum quod aliqua diversimode se habent ad materiam, ad diversas scientias pertinent. Rursus, cum omnis scientia per demonstrationem habeatur, demonstrationis autem medium sit definitio; necesse est secundum diversum definitionis modum scientias diversificari". Sigo la versión leonina: Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita, t. 2: Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1884. Cf. también: *In Analytica Posteriora*, I, lect. 4, n.1.

[6] Aquinatis, *S.Th.*, *In octo libros Physicorum*, lib. 1, l. 1, n. 2: "Sciendum est igitur quod quaedam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt: quaedam vero sunt quae licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit. Et haec differunt ad invicem sicut curvum et simum. Nam simum est in materia sensibili, et necesse est quod in eius definitione cadat materia sensibilis, est enim simum nasus curvus; et talia sunt omnia naturalia, ut homo, lapis: curvum vero, licet esse non possit nisi in materia sensibili, tamen in eius definitione materia sensibilis non cadit; et talia sunt omnia mathematica, ut numeri, magnitudines et figurae. Quaedam vero sunt quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem; vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae; vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens".

[7] Aquinatis, *S.Th.*, *In octo libros Physicorum*, lib. 1, l. 1, n. 4: "Sed quia ea quae consequuntur aliquod commune, prius et seorsum determinanda sunt, ne oporteat ea multoties pertractando omnes partes illius communis repetere; necessarium fuit quod praemitteretur in scientia naturali unus liber, in quo tractaretur de iis quae consequuntur ens mobile in communi; sicut omnibus scientiis praemittitur philosophia prima, in qua determinatur de iis quae sunt communia enti inquantum est ens".

[8] Aquinatis, *S.Th.*, *In octo libros Physicorum*, lib. 1, l. 1, n. 4: "… Hic autem est liber physicorum, qui etiam dicitur de physico sive naturali auditu, quia per modum doctrinae ad audientes traditus fuit: cuius subiectum est ens mobile simpliciter. Non dico autem corpus mobile, quia omne mobile esse corpus probatur in isto libro; nulla autem scientia probat suum subiectum: et ideo statim in principio libri de caelo, qui sequitur ad istum, incipitur a notificatione corporis. Sequuntur autem ad hunc librum alii libri scientiae naturalis, in

quibus tractatur de speciebus mobilium: puta in libro de caelo de mobili secundum motum localem, qui est prima species motus; in libro autem de generatione, de motu ad formam et primis mobilibus, scilicet elementis, quantum ad transmutationes eorum in communi; quantum vero ad speciales eorum transmutationes, in libro Meteororum; de mobilibus vero mixtis inanimatis, in libro de mineralibus; de animatis vero, in libro de anima et consequentibus ad ipsum". Cf. *In Analytica Posteriora*, I, lect. 4, n.1.

[9] Aquinatis, *S.Th.*, *In libros Aristotelis* De caelo et mundo *expositio*, I, proem., n. 1: "Sicut philosophus dicit in I Physic., *tunc opinamur cognoscere unumquodque, cum causas cognoscimus primas, et principia prima, et usque ad elementa*. Ex quo manifeste philosophus ostendit in scientiis esse processum ordinatum, prout proceditur a primis causis et principiis usque ad proximas causas, quae sunt elementa constituentia essentiam rei. Et hoc est rationabile: nam processus scientiarum est opus rationis, cuius proprium est ordinare; unde in omni opere rationis ordo aliquis invenitur, secundum quem proceditur ab uno in aliud. Et hoc patet tam in ratione practica, cuius consideratio est circa ea quae nos facimus, quam in ratione speculativa, cuius consideratio est circa ea quae sunt aliunde facta". Sigo la versión leonina: Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita, t. 3: In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*. Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1886.

[10] Aquinatis, *S.Th.*, *In libros Aristotelis* De caelo et mundo, I, proem. n. 2: "Accidit autem circulo et recto angulo sic dividi: unde huiusmodi non sunt partes speciei. Huiusmodi enim partes sunt priores in consideratione quam totum, et ponuntur in definitione totius, sicut carnes et ossa in definitione hominis, ut dicitur in VII Metaphys. Tertius autem ordo est secundum quod proceditur a simplicibus ad composita, inquantum composita cognoscuntur per simplicia, sicut per sua principia. Et hic ordo comparatur tertio ordini, quem diximus *compositionis*. Quartus autem ordo est secundum quod principales partes necesse est prius considerare, sicut cor et hepar quam arterias et sanguinem. Et hic proportionatur practico ordini, secundum quod fundamentum prius iacitur".

[11] Berti, E., "San Tommaso commentatore di Aristotele", en Lorenz, D. (ed.) *Studi 1994*, Istituto San Tommaso, Pontificia Universitas a S. Thoma Aquinatis in Urbe, Roma 1994, pp. 215-228.

[12] En cuanto a la necesaria armonía entre las perspectivas material y antropológica, pueden verse, entre muchos otros, las propuestas recientes de Compagnoni, F., "L'assioma morale: la natura è norma di comportamento. Reflessioni teologiche odierne e sulla teoria tomasiana", en Lorenz, D. (ed.) *Studi 1994*, Istituto San Tommaso, Pontificia Universitas a S. Thoma Aquinatis in Urbe, Roma 1994, pp. 205-212; Artigas, M., *La inteligibilidad de la naturaleza*, EUNSA, Pamplona 1995, cap. VII; Artigas, M., *La mente del universo*, EUNSA, Pamplona 1999, caps. 5-8; Arana, J., *Materia, Universo, Vida*, Tecnos, Madrid 2001, cap. VII; Southgate, C.Y Deane-Drummond, C. (eds.), *God, Humanity and the Cosmos*, T&T Clark, Edimburgo 1999, caps. 3, 4, 12; Sanguinetti, J. y Castagnino, M., *Tempo e Universo, un approccio filosofico e scientifico*, Armando Editore, Roma 2000, pp. 169-195.

PASADO Y PRESENTE DE LA DOCTRINA DE LOS GRADOS DE ABSTRACCIÓN. NOTAS SOBRE SU VALOR EPISTEMOLÓGICO

MARÍA ÁNGELES VITORIA

What is commonly known as the doctrine of the degrees of abstraction was the principal reference in the determination of the epistemological status of modern science and philosophy of nature in the debates which took place within Thomism at the end of the nineteenth century and beginning of the twentieth century. Among the numerous and promising attempts to clarify the nature of scientific knowledge and its distinction from philosophy, the soundest was perhaps that of Maritain. His analysis of the first degree of abstraction both continued and completed the Thomist doctrine while making certain original contributions. Is it possible to apply the principles of St Thomas's theory of science to a cognoscitive model which developed posteriorly? Is Maritain's distinction still valid today?

El deseo de comprender el mundo material (*cosmos*) o la naturaleza (*fisis*) es una constante de la historia, aunque los itinerarios cognoscitivos que se han seguido para su comprensión – filosofía y ciencias, principalmente – han experimentado cambios a lo largo de los siglos. En líneas generales, podemos decir que durante la antigüedad y el medioevo estos dos caminos del conocer no se distinguen, al menos explícita y reflejamente. El saber empírico-natural y, de algún modo, también el de las ciencias medias (astronomía, estudio de los cuerpos celestes, óptica geométrica, acústica, estática de sólidos, hidrostática), quedaban absorbidos, en mayor o menor medida, en el saber filosófico.[1]

El conocimiento de la naturaleza comenzó a abrirse camino hacia unos horizontes insospechados a partir del siglo XVII, con el nacimiento de la ciencia moderna. El éxito de la nueva ciencia en el dominio controlado de la naturaleza contrastaba, en aquel momento, con las especulaciones de la filosofía natural aristotélica que había ido perdiendo contacto con la realidad y no ofrecía soluciones eficaces.[2] Paralelamente al descrédito de la

Física aristotélica, el conocimiento físico-matemático fue entendiéndose como el método o la herramienta adecuada para conocer la naturaleza.

La ciencia galileo-newtoniana constituía, efectivamente, una novedad, tanto desde el punto de vista metodológico como desde su alcance ontológico.[3] Pero en su nacimiento y, en general, durante la modernidad – por complejas circunstancias psicológicas, culturales, filosóficas, etc., que han sido extensamente estudiadas –, el estatuto epistemológico de la ciencia moderna y su relación con la filosofía fue objeto de numerosas polémicas. Lo que, quizá, incidió más decisivamente en el modo como se entendieron filosofía y ciencias en la modernidad fue el enfrentamiento polémico del aristotelismo averroísta con la nueva ciencia. Como es sabido, la parte más reaccionaria del peripatetismo absolutizó la metafísica y mantuvo una actitud más bien cerrada y de distanciamiento ante las posibilidades cognoscitivas de la nueva ciencia. Sostuvieron, en definitiva, su carácter puramente hipotético, limitando su alcance a salvar las apariencias o fenómenos. Los cosmólogos (los metafísicos) serían quienes conocerían las causas verdaderas de los movimientos celestes y de sus leyes, mientras que las teorías astronómicas se tenían por puras ficciones matemáticas privadas de cualquier realidad física.[4]

Los científicos naturalistas modernos no aceptaron esa interpretación instrumentalista de la físico-matemática. Pensaban que las leyes físicas describían entes y eventos reales. No tenían conciencia de estar adoptando una perspectiva parcial y consideraron que estaban tratando de la estructura íntima y profunda del ente físico, y de sus causas últimas con más rigor, orden, claridad y precisión de lo que habían logrado los escolásticos modernos. Por eso sostuvieron que la ciencia venía a sustituir a la antigua filosofía natural y a la metafísica escolástica.[5]

Si, en líneas generales, hasta el siglo XVIII la nueva ciencia se entendió, dentro de la tradición moderna, como filosofía de la naturaleza, a partir de la crítica empirista y, sobre todo, de la crítica trascendental kantiana, la ciencia se descubrió como un conocimiento puramente fenomenológico y empiriológico.[6] A partir de Kant, el distanciamiento de las ciencias de la filosofía se acentuó cada vez más. El único saber posible acerca de la naturaleza parecía el saber no-ontológico, que ofrecía sólo una imagen idealizada del cosmos, ya que la realidad sustancial escapaba a las posibilidades de objetivación del hombre. El estudio filosófico de la naturaleza fue quedando marginado, no sólo por parecer demasiado pretencioso para las posibilidades cognoscitivas del hombre, sino también porque el éxito de la ciencia newtoniana – interpretado acríticamente – contribuyó a hacer difí-

cil el reconocer otro tipo de objetivación que no fuese la científica.[7] Los sistemas filosóficos dejaron de plantear las discusiones en el terreno de lo cosmológico, confiado al dominio de la ciencia, para centrar la atención en cuestiones de metafísica, de gnoseología, de ética, y de antropología.[8] Kant ha tenido, pues, un peso decisivo en el acentuarse de la exclusividad de la ciencia para el conocimiento de la naturaleza. Sobre este punto, el juicio histórico de Maritain nos parece que ofrece una síntesis lúcida.[9]

Con independencia del mayor o menor acierto de las propuestas y de algunas interpretaciones ideológicas, ciertamente la modernidad planteó un problema epistemológico de gran envergadura: la nueva ciencia ¿es un saber puramente instrumental, que carece de recursos conceptuales capaces de revelar la estructura real de las cosas?, o ¿se trata de una nueva filosofía de la naturaleza destinada a sustituir a la filosofía natural aristotélica? Desde entonces, en el tomismo existe el problema de la relación entre filosofía y ciencias, y el de la naturaleza y significado de la filosofía de la naturaleza. Este problema era nuevo, pues – como hemos señalado – hasta el siglo XVII, filosofía y ciencias no se distinguían como objetivaciones formalmente distintas.

Nos interesa situarnos ahora en los años finales del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX, cuando las revoluciones científicas en el campo de la matemática y de la física interpelaron con urgencia a los autores tomistas. Fueron, quizá, los momentos en los que con mayor gravedad advirtieron las consecuencias de una filosofía de la naturaleza madurada, durante casi tres siglos, sin apenas contacto ni diálogo con las ciencias.[10] De diferentes maneras los filósofos neotomistas se preguntaron si los principios de Santo Tomás eran aptos para continuar profundizando en el estudio de la naturaleza, y si esta filosofía establecida cuando la ciencia de método-experimental-matemático todavía no existía, tenía capacidad para entablar un diálogo constructivo con las ciencias. Para responder a este desafío era necesario esclarecer el estatuto epistemológico de la ciencia moderna, replantearse la relación de las ciencias con la filosofía, y revisar el estatuto y método de la filosofía de la naturaleza.

Sin entrar en observaciones de detalle, podemos decir que algunas de las distinciones a las que inicialmente se acudió (causas próximas y remotas, uso de la demostración *quia* y *propter quid*) marcaban diferencias, pero resultaban algo vagas y genéricas; por lo menos, insuficientes. Esos conceptos propios de la epistemología clásica necesitaban mayor reelaboración para poder recoger debidamente la profunda novedad y auténticas particularidades de la ciencia moderna.[11] Además, la aplicación de esos cri-

terios se había vuelto problemática cuando bajo el influjo de la tradición empirista y racionalista se pusieron en relación con una concepción de la sustancia y de los accidentes entendidos respectivamente como lo inteligible y lo sensible, que terminó por asignar a la filosofía el conocimiento ontológico y a las ciencias el puramente fenomenológico.

El fruto más acabado del tomismo en este ámbito fue la llamada doctrina de los grados de abstracción, en la que encuentra un fundamento lógico-metodológico, la realidad de que el conocimiento humano, en todos los órdenes, se estructura en diversos niveles. En esta doctrina, de raigambre aristotélica, la diferenciación de los saberes se precisó introduciendo también la teoría de los objetos formales.[12] En los años 30 a 70, la doctrina de los grados de abstracción estuvo en el centro de las numerosas discusiones acerca del estatuto de los saberes especulativos, especialmente de la metafísica, la filosofía de la naturaleza y las ciencias experimentales.[13] En su aplicación a los problemas del momento, los autores tomistas quisieron seguir la doctrina del Santo, completando su pensamiento. Pero en este intento adoptaron una terminología no usada por Santo Tomás (grados de abstracción, abstracción total y abstracción formal) que se difundió ampliamente en muchos manuales de lógica neo-escolástica por influjo de Cayetano y de Juan de Santo Tomás, y que dio lugar a malentendidos no sólo terminológicos sino de concepto.[14]

La confrontación polémica y las discusiones sobre temáticas, a veces, de escaso relieve, contribuyeron a que algunos de los aportes quedasen ocultos o en el olvido.[15] Sin embargo, más allá de las diversas interpretaciones y valoraciones que se han dado, puede decirse que la doctrina tomista de los niveles de intelección[16] proporcionó un marco válido para la distinción y articulación de los saberes, que sigue teniendo validez hoy. Concretamente, ofrece una primera señalización de los niveles en los que se mueve cada saber que, aunque se trate de un cauce amplio, marca ya cierta distinción que es necesario respetar para salvaguardar las respectivas autonomías. Al mismo tiempo, proporciona una perspectiva metafísica que sirve de fundamento para los distintos tipos de conocimiento, y establece una estructura abierta y dialogante entre los distintos saberes. No se trata, pues, de un mero artificio lógico acomodado al desarrollo de los saberes en un momento determinado, sino que se corresponde con la necesidad de conformar los grados del saber con los grados del ser. En definitiva, explica las diversas formas en las que el saber se eleva sobre lo sensible, ofreciendo así una visión de la variedad de acercamientos a lo real, y, por tanto, de la existencia de una pluralidad de métodos de las ciencias. Sin pretender

una valoración histórica global, no cabe duda de que estos trabajos pusieron cierto freno a las pretensiones cientificistas en boga y, en general, a los intentos de monismo epistemológico, aunque por otra parte pudieron contribuir también a agudizar el distanciamiento de los científicos en relación con la filosofía. Las dificultades que el cientificismo ha puesto a la filosofía han resultado, sin duda, más favorecidas por la ignorancia de estos puntos.

En esta temática, entre los tomistas, destaca el trabajo de Maritain. Su propuesta, aunque recibió numerosas críticas en cuestiones de detalle, fue también reconocida como una de las mejores visiones de conjunto sobre la cuestión por su respeto a los datos del problema y por su fidelidad a la doctrina de Santo Tomás.[17]

No es éste el lugar para analizar y valorar la propuesta maritainiana en su conjunto.[18] Me limito aquí a la descripción sintética de la sistematización maritainiana del primer nivel de intelección, para destacar la fundamentación que presenta del *methodological gap* entre filosofía y ciencias.[19]

Maritain hizo, sobre todo, un estudio minucioso del primer nivel de intelección, que corresponde a los saberes que estudian el universo físico: las ciencias meramente experimentales, las físico-matemáticas y la filosofía de la naturaleza. Advirtió que cada uno de estos saberes tenía características propias bien diferenciadas y, por eso, trató de fundar racionalmente su distinción. Trabajó para precisar el estatuto de las ciencias experimentales y el de la filosofía de la naturaleza, para evitar el peligro tanto de una absorción de la filosofía en las ciencias positivas, cosa que históricamente había sucedido,[20] como la absorción de las ciencias en la filosofía, tal como se venía planteando en algunos idealismos y vitalismos.

Para él, el objeto formal *quod* o *llamado de inteligibilidad de primera determinación* no es suficiente para distinguir filosofía y ciencias, porque tanto un saber como otro estudian la misma formalidad, el ente en cuanto móvil, la mutabilidad o *mobilitas*.[21] El objeto formal *quod* define las grandes determinaciones del saber especulativo, pero dentro de cada uno de esos órdenes pueden encontrarse niveles específicos. Maritain piensa que para distinguir adecuadamente filosofía y ciencias hay que atender a los modos con los que la inteligencia constituye el objeto en un cierto grado determinado de inmaterialidad o de cognoscibilidad, es decir, atendiendo al término *ad quem*.[22] El principio último de especificación nos remite, por tanto, a la luz objetiva con la que se considera la realidad sensible, es decir, al objeto formal *quo* o *llamado de inteligibilidad de segunda determinación*.[23] Las ciencias trabajan con la luz *empiriológica*, que permite ver los detalles fenoménicos, circunscribiendo su objeto al ser móvil en cuanto observable

y mensurable, al ser en su movilidad fáctica. La filosofía de la naturaleza, en cambio, procede con la luz ontológica capaz de iluminar la mutabilidad en cuanto tal, lo inteligible encerrado en lo sensible.[24]

Traduciendo esas distinciones en términos metodológicos, lo que distingue en definitiva filosofía y ciencias es, para Maritain, el modo de definir y de establecer los conceptos, que se concreta, en el recurso a dos tipos de análisis: el *empiriológico* y el ontológico. El primero es el instrumento apto para estudiar lo sensible y observable en cuanto tal, quedando limitado, por eso, a las características fenoménicas de los seres corpóreos; el análisis ontológico, en cambio, permite alcanzar lo inteligible encerrado en lo sensible y llegar a los aspectos esenciales de las cosas.[25]

Dentro del análisis *empiriológico*, Maritain introduce una segunda distinción con relieve epistemológico: el análisis *empirio-métrico* y el análisis *empirio-esquemático*, dependiendo, respectivamente, de que las matemáticas entren, o no, en la estructura de la ciencia, en la definición misma de sus conceptos, en sus teorías explicativas y en los procedimientos demostrativos. La ciencia *empirio-métrica* considera sólo los aspectos mensurables de la realidad física; aquí, *el llamado de inteligibilidad de primera determinación* ya no es simplemente la *mobilitas*, ni tampoco lo observable en toda su amplitud, sino algo más restringido, la *quantitas*. El objeto de las ciencias *empirio-métricas* es, por tanto, el *ens mobile sub ratione quantitatis*. Además, como esta ciencia traduce los aspectos mensurables de la realidad física en signos o símbolos matemáticos, ella alcanza – según Maritain – una inteligibilidad matemática, no ontológica. De ahí que la físico-matemática o ciencia *empirio-métrica* quede distanciada del resto del saber *empiriológico* y de la línea en la que se sitúan la filosofía de la naturaleza y la metafísica.[26]

Lo que nos interesa ahora es fijarnos en una de las tesis maritainianas, concretamente en la distinción específica entre filosofía y ciencias. Se trata de saberes que tienen objetos formales diversos, principios de explicación y recursos conceptuales diversos, y también al conocer se actualizan virtudes intelectuales o luces discriminativas diversas.[27] Para Maritain, aunque los dos saberes están en el primer grado de abstracción, compartiendo el mismo término *a quo*, al darse accesos a diferentes grados de inmaterialidad (a diferentes términos *ad quem*), son saberes específicamente diferentes.

El modo como Maritain ha fundamentado la distinción entre filosofía y ciencias hace que no pueda darse nunca confusión ni oposición entre ellas, porque se trata de saberes que están en planos distintos.[28] De ahí que por más que avance nuestro conocimiento de aparato ocular y de los centros nerviosos que regulan la visión, nunca nos revelará qué es la sensación,

porque pertenece a otro orden del saber. Análogamente, aunque se avance indefinidamente en el dominio de la composición química del cuerpo humano y de su fisiología, la cuestión sobre la espiritualidad del alma permanecerá siempre ajena a la ciencia porque su conocimiento como tal pertenece a otro orden de saber.[29]

Maritain piensa que con el trabajo epistemológico que ha realizado ha logrado recuperar la identidad de la ciencia y la de la filosofía de la naturaleza, poniendo a punto un marco adecuado para evitar el peligro de nuevas formas de monismo epistemológico y los intentos de fácil concordismo.

A mi entender, el acento puesto por Maritain en el *methodological gap* entre filosofía y ciencias constituye, en efecto, una base sólida muy oportuna para contrarrestar algunos *trend* de la cultura contemporánea, concretamente las dificultades puestas a la filosofía por las nuevas formas del cientificismo. Basta pensar en las obras de numerosos científicos y en los textos de divulgación científica que afrontan de modo cada vez más difuso preguntas filosóficas, existenciales y, a veces, también religiosas, proponiendo nuevamente los errores de la conflictualidad, del concordismo, o de una unificación monolítica del saber. Cito el ejemplo recientísimo de Holmes Rolston III, galardonado con el Premio Templeton para el año 2003 el pasado 7 de mayo. Conocido por sus estudios de ética ambiental y sobre la biodiversidad, sostiene que no se debe atribuir al hombre ninguna posición de privilegio en la creación, y que debe revalorizarse la dimensión espiritual insita en la biología animal y vegetal.

Puede mencionarse también el caso de *Consilience*, el ensayo filosófico del conocido profesor de Harvard Edward Osborne Wilson, en el que propone la biología como referencia última para la integración de todos nuestros conocimientos.[30]

En esta misma línea habría que situar el último libro de Steven Weinberg, Premio Nóbel de Física en 1979 – junto con otros dos científicos – por la formulación de la teoría electrodébil, en el que reúne 23 ensayos publicados a lo largo de 15 años.[31] Weinberg sostiene que el progreso científico ha llevado a la conclusión de que las leyes de la naturaleza son impersonales, sin indicios de un plan divino. La existencia del ser humano, su inteligencia y sus peculiares capacidades, que anteriormente parecían exigir una intervención divina, se entienden hoy día – según este autor – en términos de evolución y de selección natural.

Más allá de otras consideraciones que podrían hacerse, las tres obras que acabamos de mencionar ponen de manifiesto – negativamente – que, sin la premisa de una clara distinción metodológica, no es posible alcanzar

la armonía ni la complementariedad de los saberes; se llega únicamente a una situación de simple identidad o de confusión de perspectivas. En este contexto, resulta clara la oportunidad y la actualidad del proyecto maritainiano de distinción metodológica de los saberes como condición previa para la búsqueda de la armonía y de la unidad.

[1] Cf. A.C. Crombie, *Historia de la ciencia. De San Agustín a Galileo*, 2 vol., 5ª ed., Alianza, Madrid 1987; J.J. Sanguineti, *Ciencia y modernidad*, Lohlé, Buenos Aires 1988; M.A. Vitoria, "Filosofía y ciencias: antigüedad y modernidad", en AA.VV., *El hombre: inmanencia y trascendencia*, vol. I, Eunsa, Pamplona 1991, pp. 291-307.

[2] Cf. AA.VV., *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Antenore, Padova 1983; G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, *Opere* VII, Edizione Nazionale, Firenze 1890-1909 (reedición 1929-1934 y 1968), p. 57 y pp. 133-134. Ya desde mediados del siglo XVI, con la publicación del *De Revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico, la nueva ciencia venía poniendo de manifiesto errores evidentes de la cosmología aristotélica: en las explicaciones sobre la luz, y los meteoros, sobre la causa de los movimientos provocados; discordancias entre observación y explicación, en lo que se refiere a la caída de los cuerpos pesados y más ligeros; la comprobación de la falsedad sobre la diferente naturaleza de los cuerpos terestres y celestes, etc. (cf. A.C. Crombie, *Historia de la ciencia. De San Agustín a Galileo*, 2 vol., cit.; J. Losee, "The Seventeenth Century Attack on Aristotle", en AA.VV., *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, 3ª ed., Oxford 1993).

[3] Cf. C.F. Manara, *I metodi della scienza dal Rinascimento ad oggi*, Vita e Pensiero, Milano 1975; H. Butterfield, *Le origini della scienza moderna*, Il Mulino, Bologna 1976; E. Agazzi, *La fondazione della Scienza moderna*, en E. Agazzi (ed.), *Storia delle Scienze*, vol. I, Città Nuova Editrice, Roma 1984, pp. 229-246. "Mientras que la forma de conocimiento del tipo de las *ciencias medias* no era nuevo, la aplicación de los principios de la matemática al entero dominio de la naturaleza fue una novedad aportada en el siglo XVII. La posibilidad de esta aplicación fue vislumbrada por hombres como R. Grosseteste y R. Bacon, ya desde el siglo XII. Los esfuerzos iniciales abocaron en el descubrimiento de la dinámica y de la cinemática del siglo XIV; la unificación de la física celeste con la terrestre se realizó en el siglo XVII con el principio de inercia. La nueva ciencia física era una mecánica unificada en la que los principios matemáticos se aplicaban al entero dominio de la realidad física" (J.A. Weisheilp, "The Validity and Value of Natural Philosophy", en AA.VV., *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino, nel suo VII centenario*, vol. IX, EDS, Bologna, p. 265).

[4] "Por casi dos milenios, los filósofos consideraron los sistemas astronómicos, no como descripciones de movimientos reales del cielo, sino como ficciones matemáticas. Los movimientos celestes tenían lugar verdadera y causalmente como había dicho Aristóteles: uniformemente, en círculos alrededor de un único centro fijo del universo" (S. Drake, *Galileo Galilei, pionere della scienza*, Muzzio, Padova 1990, p. 183).

[5] Cf. A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino 1961, p. 61. Indudablemente, si se atiende a los casos singulares, habría que señalar matices importantes, pero como juicio histórico global sí puede decirse que los creadores de la nueva ciencia tendieron a identificarla con una filosofía de la naturaleza, y la filosofía racionalista del momento favoreció este equívoco.

[6] En realidad, el giro operado por Kant en este punto depende históricamente de la separación introducida por Descartes entre los aspectos sensibles y los inteligibles, unido a una falta de comunicación entre el conocimiento sensitivo y el intelectual, que Kant formuló como oposición entre fenómeno y noúmeno. Esta distinción corresponde, pues, al esquema racionalismo-empirismo, en el que también se inspiró la división wolffiana de la filosofía que separa la filosofía ontológica de la ciencia empírica (cf. J.J. Sanguineti, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Eunsa, Pamplona 1977, pp. 76 y 81).

[7] La filosofía en general vino a considerarse como una reflexión *a priori* (en contraposición con las ciencias que parten de la experiencia), o como un saber desarrollado a partir de los actos de la conciencia, o como una reflexión sobre los resultados de las ciencias. Filosofía y ciencias parecían oponerse en la línea de un saber que se basa en la experiencia (las ciencias) y otro saber que se logra con la sola fuerza del pensamiento. Para la filosofía post-racionalista esta distinción carece de valor, pues se ha tomado conciencia de que la experiencia en la que se basan las ciencias incluye una interpretación, y en la filosofía la experiencia desempeña también un papel primordial. Si el criterio de distinción entre ciencias y filosofía quiere buscarse por el lado de la experiencia, habría que situarlo más bien en los distintos tipos de experiencia, más esencial en el caso de la filosofía, más particular en las ciencias (cf. J.J. Sanguineti, "Science, Metaphysics, Philosophy: in search of a distinction", *Acta Philosophica*, 2 (2002), pp. 69-92).

[8] Los manuales clásicos de filosofía de la naturaleza del siglo XX suelen referirse a esta trayectoria. Citamos un ejemplo: "Podrá parecer extraño a muchos que consagremos un volumen entero a la filosofía de la naturaleza en una colección de iniciación filosófica, tan anacrónica parece la idea de esta disciplina en un mundo en el que el reparto de tareas parece ya bien delimitado: sólo la ciencia es competente para estudiar la materia en todas sus dimensiones, quedando reservado para la filosofía el reino del espíritu" (J.M. Aubert, *Filosofía de la naturaleza*, 7ª ed., Herder, Barcelona 1994, p. 15). En definitiva, para las ciencias quedaría el estudio de la naturaleza (de las realidades materiales), y para la filosofía, el espíritu. En relación con las ciencias, la filosofía tendrá, a lo sumo, la función de coordinarlas en una síntesis objetiva.

[9] "Los antiguos absorbían las ciencias en la filosofía de la naturaleza; los modernos terminaron por absorber la filosofía de la naturaleza en las ciencias ... En esta historia se cela el drama del conocimiento físico-matemático de la naturaleza sensible, cuyas consecuencias han sido capitales para la metafísica y para la cultura humana. Ese drama ha tenido dos momentos principales: en el primer momento el conocimiento físico-matemático fue tomado como una filosofía de la naturaleza, como *la* filosofía de la naturaleza (período que va desde Galileo y Descartes hasta Newton y Kant); en el segundo momento, aquél conocimiento excluyó toda filosofía de la naturaleza" (J. Maritain, *La philosophie de la nature*, OC V, p. 855). Y, en este malentendido tuvieron parte, tanto los modernos como los escolásticos: "Fue un error de los escolásticos de la decadencia combatir el conocimiento físico-matemático como si fuera una filosofía de la naturaleza contraria a su filosofía; pero fue también un grave error de los modernos exigir a tal conocimiento la última palabra sobre lo real físico y considerarla una filosofía de la naturaleza contraria a la de Aristóteles y a la de los escolásticos. La tragedia epistemológica ha tenido su origen en una equivocación ... Ahora – escribía Maritain en 1935 –, después de una larga reflexión histórica, es fácil ver de qué se trata, pero en el momento en que el conocimiento físico-matemático fue introducido en el campo de las ciencias, era difícil no tomarlo como una filosofía de la naturaleza, de tal modo que el problema se planteaba de la misma forma para los escolásticos que para los modernos: en forma errónea. Para unos y para otros era cuestión de

elegir entre la antigua y la nueva filosofía de la naturaleza. Ahora bien, se trataba, en un caso, de una filosofía de la naturaleza, y en el otro, de una disciplina que *no puede* ser una filosofía de la naturaleza, es decir, de dos ciencias que no se aplican al mismo terreno y que, en consecuencia, son perfectamente compatibles" (*Ibid.*, OC V, p. 860). Cf. Idem, *Science et sagesse*, OC VI, pp. 53-55.

[10] Después de Galileo, la información científica antigua y medieval parecía caduca, y para evitar en la renovación de la filosofía de la naturaleza una relación demasiado estrecha con una ciencia en pleno desarrollo y en pleno cambio, la filosofía de la naturaleza se desarrolló de manera aislada, sin querer unir su suerte a las revoluciones operadas en las ciencias. Poco a poco, la filosofía de la naturaleza se fue transformando en cosmología, eliminando a los vivientes y al hombre de su objeto, y tomó forma de un racionalismo casi *a priori* que tiene su prototipo en el pensamiento de Christian Wolff (cf. J.M. Aubert, *Filosofía de la naturaleza*, cit., pp. 22-23).

[11] Cf. J. De Tonquedec, *Les principes de la philosophie thomiste*, part. I: *La philosophie de la nature*, Lethielleux, Paris 1956; C. Paris, *Física y filosofía. El problema de la relación entre ciencia física y filosofía de la naturaleza*, CSIC, Madrid 1952, p. 64.

[12] Aristóteles distinguió tres ciencias especulativas: Física, Matemática y Filosofía primera. Situó el fundamento de la distinción en la mayor o menor separación de la materia y del movimiento que tenía lugar en cada uno de esos modos de considerar la realidad (Aristóteles, *Metafísica*, VI (E) 1026 a 13-16; XI (K) 1064 a 28-1064 b 1; *Sobre el alma* 403 b 11-16. En realidad, la división tripartita de los saberes se remonta a Platón, *República*, VI (509 d – 511 e) y libro VII (533 e – 535 a). Santo Tomás recogió la clasificación aristotélica, dándole una sistematización más acabada y un fundamento más profundo, al encuadrarla dentro de su concepción del *esse ut actus* y de la explicación más desarrollada de las funciones de la cogitativa, elemento clave para la explicación de la continuidad del conocimiento sensible con el intelectual. Las referencias a la doctrina de los niveles de intelección y a la clasificación de los saberes se encuentran en varias obras de Santo Tomás, pero la exposición más extensa es la del comentario a las cuestiones V y VI del *De Trinitate* de Boecio (Santo Tomás de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, t. 50, Ed. Leonina-Roma, du Cerf-Paris 1992) (Introducción y notas de Gils).

[13] Cf. F. van Steenberghen, "Réflexions sur la systématisation de la philosophie", *Revue Philosophique de Louvain*, 41 (1938), pp. 185-216; L.B. Geiger, "Abstraction et séparation d'apres S. Thomas", *Revue Scolastique de Philosophie et de Théologie*, 31 (1947), pp. 3-40; M.V. Leroy, "Le savoir speculative", *Revue Thomiste*, 48 (1948), pp. 236-339; Y. Desrosiers, "Une controverse récente sur les rapports entre philosophie de la nature et sciences de la nature", *Revue Philosophique de Louvain*, 63 (1952), pp. 419-457; G. van Riet, "La théorie thomiste de l'abstraction", *Revue Philosophique de Louvain*, 50 (1952), pp. 353-393; J.A. Weisheipl, "Classification of the sciences in medieval thought", *Medieval Studies*, 27 (1965), pp. 54-90; J.M. Rodriguez, *Filosofía natural y ciencias experimentales*, Comunicación al IV Congreso Tomista Internacional, Roma 1955; J.A. Casaubón, "Las relaciones entre la ciencia y la filosofía", *Sapientia*, 24 (1969), pp. 89-122.

[14] Cf. S.R.M. Gelonch, *"Separatio" y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino*, cit., pp. 23-32. Estos debates estuvieron estimulados, en parte, por el descubrimiento en la Biblioteca Vaticana de un texto autógrafo del comentario de Santo Tomás al *De Trinitate* de Boecio, acerca del cual Geiger y Wyser llamaron la atención sobre las variantes que presentaba en cuanto a la doctrina y a la terminología, en relación con las ediciones anteriores a esa fecha cf. L.B. Geiger, "Abstraction et séparation d'aprés Saint Thomas d'Aquin in 'De Trinitate'", q. V, a. 3, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 31 (1947), pp. 3-40.

P. Wyser, Thomas Aquin, *In librum Boethii de Trinitate quaestiones quinta et sexta*, Nach dem Autograph Cod. Vat. lat. 9850 mit Einleitung heransgegeben, Freiburg-Louvain 1948; Separatabdruck aus "Divus Thomas Fribourg", 25 (1947), pp. 437-485; 26 (1948), pp. 74-98).

[15] Cf. F. Beretta, "La 'Revue Thomiste' et les sciences expérimentales de 1893 à 1905: programme et limites d'un projet néo-thomiste", en AA.VV., *Saint Thomas au XX siècle*, Actes du Colloque du Centenaire de la "Revue Thomiste", 25-28 mars 1993, Editions Saint Paul, Toulouse 1994, p. 39.

[16] La terminología niveles de intelección parece preferible a la de grados de abstracción.

[17] Cf. L.B.G. Des Lauriers, "Bulletin Thomiste" VIII (1947-1952), pp. 429-430; C. Paris, *Física y filosofía. El problema de la relación entre ciencia física y filosofía de la naturaleza*, cit., p. 65; J.M. Aubert, *Le monde physique en tant que totalité et la causalité universelle selon Saint Thomas d'Aquin*, "Studi Tomistici" 18, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, p. 87.

[18] Me he ocupado de este tema en otro lugar (cf. M.A. Vitoria, *Las relaciones entre filosofía y ciencias en la obra de J. Maritain*, en prensa).

[19] Su exposición de los niveles de intelección recoge las líneas de fuerza de la doctrina aristotélico-tomista de los tres grados de inteligibilidad, que se corresponden con los grados de inmaterialidad del objeto y dan lugar a tres grados genéricos de saber (cf. *Les degrés du savoir*, OC IV, pp. 332-338; *Sept leçons sur l'être*, OC V, pp. 604-615; *La philosophie de la nature*, OC V, pp. 837-842; *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, OC VII, pp. 234-235 y 239-240). Una exposición de esta doctrina puede encontrarse en M.N. Loss, "Filosofia naturale e scienze empiriche nel pensiero di Jacques Maritain", *Salesianum*, 12 (1950), pp. 96-125. En adelante, omito el nombre y el apellido del autor al citar a Maritain.

[20] Cf. *Réflexions sur l'intelligence et su sa vie propre*, OC III, pp. 232-233.

[21] Cf. *Les degrés du savoir*, OC IV, p. 354; *La philosophie de la nature*, OC V, pp. 934-941.

[22] Cf. *Les degrés du savoir*, OC IV, p. 366; *La philosophie de la nature*, OC V, pp. 905-906; *Science et sagesse*, OC VI, p. 51.

[23] Cf. *La philosophie de la nature*, OC V, pp. 943-944.

[24] Cf. *Ibid.*, OC V, p. 950.

[25] La descripción de los dos tipos de análisis se encuentra en las siguientes obras: *La philosophie de la nature*, OC V, pp. 892-904; *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, OC VII, pp. 206-209; *Raison et raisons*, OC IX, pp. 250-251.

[26] Cf. *Les degrés du savoir*, OC IV, pp. 610-622.

[27] Paris destaca el mérito de Maritain en este punto (cf. C. Paris, *Física y filosofía. El problema de la relación entre ciencia física y filosofía de la naturaleza*, cit., p. 309).

[28] "Ciencias y filosofía trabajan en campos diversos. Cada una puede progresar en su campo sin entrar en conflicto, por no estar en el mismo terreno" (*Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, OC VII, p. 257). Por ejemplo, la materia para el físico no significa una sustancia o un principio sustancial del que busca desvelar su naturaleza. Significa un sistema de símbolos matemáticos establecidos sobre un complejo enorme de datos de observación y de medida, y sometidos, por otra parte a constante revisión (cf. *Raison et raisons*, OC IX, pp. 247-248; *Les degrés du savoir*, OC IV, pp. 579-584; *La philosophie de la nature*, OC V, pp. 803 y 910).

[29] Cf. *Les degrés du savoir*, OC IV, p. 355; *Raison et raisons*, OC IX, pp. 253-254; *La science, le matérialisme et l'esprit humain*, OC IX, p. 951.

[30] Cf. E.O. Wilson, *Consilience*, Galaxia, Guttenberg, Círculo de Lectores, Barcelona 1999.

[31] Cf. S. Weinberg, *Plantar cara. La ciencia y sus adversarios culturales,* Paidós, Barcelona 2003.

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, juanjalvarez@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, sobreático 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 BENGOECHEA, 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, 2°D, 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
BENLLOCH POVEDA, Antonio, Azorin, 7, 46180 Benaguacil, España, edicep@edicep.com
BERCEVILLE, Gilles, O.P. 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, Manteuffelstraße 9, DE-51103 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 F.u.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 6°, 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, 1°A, 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, 2° 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, octavioro2@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
CASES MARTIN, Enrique, Sabino de Arana, 48, 7°, 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, Kamiootsuki, 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, 3°, 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, 4° 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, Giulia, viale Eritrea, 136, 00199 Roma, Italia
D'Amico, Laura, 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 Gasperín Gasperín, Rafael, calle 21 n. 212, 94500 Córdoba, México, rgasperi@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, mdelnevo@postbox.usyd.edu.au
Delaporte, Guy, BP 60052, 34514 Hérault - Béziers cedex, France, delaporte.guy@free.fr
Delgadillo Sánchez, 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 Maggi de 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, ducci@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 philosophie, 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, eforment@ub.edu
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
GAIOLI, 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@ciec.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, jgarci23@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, 1°B, 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, 7°A, 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, 2°, 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 del Carmen, Av. Callao 1253 9°A, 1023 Buenos Aires, Argentina, gutierrezberisso@infovia.com.ar
GUTIÉRREZ BERISSO, María Marta, Av. Callao 1253 9°A, 1023 Buenos Aires, Argentina, martagb@fibertel.com.ar
GUTIÉRREZ LÓPEZ, Luís Ernesto, Jr. García Villon 515 A33 3er piso, Lima 01, Lima, Perú, ernestogutierrez@rdm.edu.pe
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
JINDRÁCEK, Efrem, O.P., Dolní Ceská 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, 2° 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
LLANO, Alejandro, Benjamín de Tudela, 21, 2°a, 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, lombo@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
LU, Matthias, P.O. Box 3014, Moraga, CA 94575-3014, USA, mlu@silcon.com
LUJÁN, Néstor Gabriel, Alem 2535 - Benegas, 5501 Godoy Cruz - Mendoza, Argentina, icastellani@bunker.org.ar
LUKAC DE STIER, María Liliana, Carabobo 550, 6°A, 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, 1° 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, 3° 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
MCINERNY, 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_mendezar@yahoo.com.ar
MENDOZA, Rodolfo Julio, Santa Fe 4806 4°D, 1425 Buenos Aires, Argentina, secretariageneral@fasta.org.ar
MERSCH, Jens Fred, Auf der Hohen Fuhr 7, D-53809 Ruppichteroth, 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, 1°, 25200 Cervera, España, mail@jllobet.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
MULA GARCÍA, Francisco Javier, c/ Julio Dánvila, 4, 3° 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 Orcí #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, mortegaf@wanadoo.es
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, 13°A, 28029 Madrid, España, anparamo@teleline.es
PASCUAL, Fernando, L.C., via degli Aldobrandeschi, 190, 00163 Roma, Italia, fpascual@legionaries.org
PASCUAL, Raphael, L.C., via degli Aldobrandeschi, 190, 00163 Roma, Italia, rpa@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 2°B, 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 Sofía, 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, aprevostim@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, 12-3°B, 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 FELIÚ, 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, 21-2° izq., 31004 Pamplona, España, prodriguez@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, 1°-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, faustinoruiz878@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
SCHELL, 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
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, 8°A, esc. dcha., 28040 Madrid, España, silcas@ceu.es
SILVA, Jonás, M.I.C., via Corsica, 1, 00198 Roma, Italia, jonas@marians.it
SIMIC SUREDA, Davor, c/ Santiago Rusiñol 4, 8°A, esc. dcha., 28040 Madrid, España, davor.simic@ferrovial.es
SKRZYDLEWSKI, Pawel, ul. Kopernika 18, 20-465 Lublin, Polonia, pskrzydl@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, ftomar@telefonica.net
TUNINETTI, Luca F., Largo dell'Amba Aradam, 1, 00184 Roma, Italia, luca.tuninetti@fastwebnet.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, quintinturiel@hotmail.com
VARA MARTÍN, Julián, Avda. Nuevo Mundo, 7, Bl. 1 1°D, 28660 Boadilla del Monte, España, varmar@ceu.es
VASCO TINOCO, Laura Angélica, Mandarín 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, wippel@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, zj.zdybicka@op.pl
ZIMMERMANN, Albert J., Haupstraße 279, 51143 Köln, Germany, silvia.donati@uni-koeln.de

Finito di stampare
nel mese di aprile 2005
dalla
Tipolitografia SPEDIM
Via Serranti, 137
00040 Montecompatri, Roma
www.spedim.it

ISBN 88-88353-06-2

9 788888 353067 >