THE PONTIFICAL
ACADEMY OF
ST. THOMAS
AQUINAS

DOCTOR COMMUNIS

FASC. 1-2

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS

VATICAN CITY
2004

DOCTOR COMMUNIS

Indirizzo/Address

Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis
Casina Pio IV, 00120 Città del Vaticano

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS

FASC. 1-2

DOCTOR COMMUNIS

VATICAN CITY 2004

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

ISBN 88-88353-07-0

© Copyright 2004

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 11

Introducción (Abelardo Lobato, O.P.) 15

Greeting to the Participants (Edda Ducci) 21

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

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

SESSIONE D'APERTURA/OPENING SESSION

Verso l'autentico umanesimo a partire dall'autentico cristianesimo. La prospettiva di San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis *e* Doctor Communis Ecclesiae
Zenon Card. Grocholewski 25

RADICI E CARATTERISTICHE DELL'UMANESIMO CRISTIANO/
THE ROOTS AND CHARACTERISTICS OF CHRISTIAN HUMANISM

Imago Dei – Imago Christi: *The Theological Foundations of Christian Humanism*
J. Augustine Di Noia, O.P. 41

Humanism
Leo J. Elders 53

L'umanesimo filosofico di San Tommaso e il rinnovamento della metafisica
Battista Mondin, S.X. 69

I FONDAMENTI FILOSOFICI E TEOLOGICI DEL PENSIERO DI SAN TOMMASO PER L'UMANESIMO/ PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL FOUNDATIONS FOR CHRISTIAN HUMANISM

El pensamiento de Sto. Tomás ante los nuevos desafíos de la familia y la vida
Alfonso Card. López Trujillo 87

La necesidad de la gracia en el humanismo de Santo Tomás de Aquino
S.E. Mons. Marcelo Sánchez Sorondo 101

Remarques sur le soi-disant nihilisme de la conception chrétienne de la réalité
Albert Zimmermann 114

Metaphysical Foundations for Christian Humanism in Thomas Aquinas
John F. Wippel..... 124

LE SFIDE DELLA CULTURA ODIERNA ALL'UMANESIMO CRISTIANO/ THE CHALLENGES OF CONTEMPORARY CULTURE AND THE PROJECTION OF CHRISTIAN HUMANISM

Il concetto di "bene comune" di fronte alla sfida del terzo millennio
Enrico Berti..... 145

Mort de l'Humanisme?
Georges Card. Cottier 164

Christian Humanism and the Challenges of Contemporary Culture in the Post-communist Lands
Piotr Jaroszynski..... 178

Corpore et anima unus: *la rilevanza etica dell'unità sostanziale dell'uomo all'inizio del terzo millennio*
S.E. Mons. Carlo Caffarra 187

SESSIONE DI CHIUSURA/CLOSING SESSION

La cultura cristiana della persona alle radici dell'umanesimo del terzo millennio
Paul Card. Poupard..... 199

ALTRI ARTICOLI/ADDITIONAL ARTICLES

Aristoteles in der klassischen deutschen Philosophie
Walter Jaeschke..... 215

La "alicuidad" como propiedad trascendental según A. Millán-Puelles
José J. Escandell 230

L'individuazione delle sostanze corporee e personali nel pensiero di San Tommaso
Romano Pietrosanti 236

RECENSIONI/REVIEWS

David Berger, *Thomas von Aquins „Summa Theologiae"*, Wissenschaftliche Buchgeselschaft, Darmstadt, 2004, pp. 144.
(A. Lobato) 259

Eudaldo Forment, *Historia de la filosofía II. Filosofía medieval,* Ediciones Palabra [Colección Albatros] Madrid, 2004, pp. 413.
(A. Lobato)..... 262

AA.VV. *Scientia, fides et sapientia, Escritos dedicados a Gustavo Eloy Ponferrada,* Editados por Gabriel Delgado y Mario Enrique Sacchi. Página nuncupatoria de Monseñor Héctor Aguer, UcaPL, La Plata, 2002, pp. 623. (A. Lobato)..... 264

Renato Serpa, (a cura di), *Antropologia, Metafisica, Teologia. Sudi in onore di Battista Mondin, filosofo, teologo e ciclista,* [Col. Storia e cultura, 4] Bologna, ESD, 2003, pp. 686. (A. Lobato) 266

Piero Viotto, *Jacques Maritain, Dizionario delle opere,* Città Nuova Editrice, Roma, 2003, pp. 477. (A. Lobato) 272

Tommaso d'Aquino, *L'esistenza di Dio. Traduzione, Introduzione e commento di* Giovanni Zuanazzi, La Scuola, Brescia, 2003, pp. 329. (A. Lobato) 274

Enrico Corradi, *Le ragioni dell'etica. Oltre la cultura del frammento*, Milano, ITL, 1998, pp. 184. (M. Mangiagalli) 276

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.

Joannes Paulus PP. II

[10] *Mt* 13, 52.

INTRODUCCIÓN

Desde principios del año 2002 la Academia de Santo Tomás, y la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, de común acuerdo, han convocado un Congreso Internacional, que tendrá lugar en Roma, del 21 al 25 de septiembre del año 2003. El tema del Congreso es "El humanismo cristiano en el III Milennio. La perspectiva de Santo Tomás de Aquino".

A la Convocatoria han seguido tres circulares dando noticia acerca de la programación del Congreso y las modalidades del desarrollo. Para una más completa información de cuantos desean participar o tener noticias del Congreso ofrecemos a continuación algunos datos relativos a las dos entidades que lo convocan, al proyecto del Congreso, al tema central de las sesiones, y al desarrollo de las sesiones.

Un Congreso Internacional tomista es siempre un evento cultural digno de la mayor atención. El teólogo Juan de Santo Tomás, que puede ser considerado como el último de los comentadores clásicos de la escuela, observaba que, al tratar de Tomás, se trata siempre de algo que lo trasciende y tiene alcance universal. Esta afirmación sigue siendo verdad y así se hizo patente en el Congreso tomista de Roma del año 1974, en memoria del VII Centenario de la muerte del Santo, que tuvo como tema "*Santo Tomás y los problemas fundamentales de nuestro tiempo*". En el Congreso participaron más de 1500 profesores de todo el mundo. El Papa Pablo VI tuvo una *Alocución* sobre Tomás de Aquino, maestro del arte del pensar, y confesó que aquel evento era algo "*inesperado, pero formidable*", un claro signo cultural en el s. XX. Los grandes Congresos tomistas llevan el sello de la universalidad y del coraje de la verdad, para afrontar los temas de fondo de la cultura actual. El próximo Congreso será una prueba más de estas dos características.

La Academia y la Sociedad tomista

Son numerosas las entidades dedicadas al estudio de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, y son innumerables los estudiosos que tratan de

conocer y de actualizar sus enseñanzas. Tomás es el Doctor communis del pensamiento cristiano. Entre las istituciones en vigor en la actualidad destacan dos, la Pontificia Academia de Santo Tomás, P.A.S.T., y la sociedad internacional Tomás de Aquino, S.I.T.A.

En los Estatutos de ambas hay un punto en el que se dice que, entre sus actividades, deben celebrar periódicamente Congresos de carácter Internacional. De hecho ambas lo han venido haciendo hasta el presente. La PAST, fundada por el Papa León XIII, como proyección de la Enc. *Aeterni Patris*, dio comienzo a sus actividades el 8 de mayo de 1880, y a lo largo de sus 123 años, ha sido fiel a su origen y, entre las diversas Academias Pontificias, ha sido objeto de predilección de todos los Papas. El actual Pontífice, Juan Pablo II, como una proyección de su Enc. *Fides et Ratio*, en la que pone de relieve la "perenne novedad de Santo Tomás", escribe el "Motu Proprio" del 28 de enero de 1999, *Inter Academiarum munera,* con nuevos estatutos para la renovación de la Academia de Santo Tomás, ahora separada de la de Religión y la de Teología. A su vez, la SITA, cuyo origen se remonta al ya mencionado Congreso tomista de 1974, comienza sus actividades en 1978. Cumple ahora 25 años. Ambas instituciones son distintas y complementarias. Si describimos a Santo Tomás como pensador esencial y abierto al diálogo, podemos decir que la Academia atiende ante todo al estudio de la doctrina, mientras la Sociedad cuida de modo especial del diálogo. La unidad de ambas entidades se verifica en el estudio, asimilación y difusión de la doctrina de Santo Tomás. La diferencia entre ellas consiste en que la PAST reune a los socios en la sede romana, y publica el resultado de sus sesiones en la Revista *Doctor communis*, mientras la SITA propicia las secciones nacionales y locales en todo el mundo, da noticias en el *Boletin o Noticiario Anual,* y desarrolla sus actividades a través de Internet.

Ambas entidades se sienten complementarias y se unen también en la actualidad en la persona del Presidente, que es el mismo desde el nombramiento pontificio del P. Abelardo Lobato, OP como presidente de la PAST, el cual había sido elegido por la Asamblea de Barcelona en 1997 Presidente de la SITA. Todo ello ha favorecido el acuerdo de unirse en la celebración del Congreso Internacional.

La PAST había optado por celebrar el Congreso Internacional cada diez años, al final de cada década. El último tuvo lugar en 1990 y fué dedicado al tema de Santo Tomás *Doctor Humanitatis.* Le correspondía celebrarlo el año 2000, pero en ese año, con motivo del Jubileo, los Congresos se multiplicaron de tal modo que sólo en el mes de septiembre hubo en

Italia más de 50. La SITA celebra los Congresos cada 6 o 7 años, cuando renueva los cargos de sus dirigentes. El Congreso Internacional de septiembre es el número X de la PAST, y el V de la SITA. Las Actas serán conjuntas. Todo indica que este estilo de colaboración tiene ventajas para ambas instituciones y será camino de futuro.

El humanismo, tema del Congreso

Un Congreso Internacional es siempre un evento cultural de gran relieve, y de resonancia a nivel mundial. Hasta el presente los Congresos de la PAST y de la SITA han elegido un tema de actualidad y lo han afrontado en sus diversas dimensiones. Si se toman en la mano las Actas de los Congresos realizados se advierte que los temas elegidos responden a las inquietudes culturales del momento, sobre todo en lo que afecta al pensamiento cristiano. A partir del Concilio Vaticano II han prevalecido los temas que tienen como centro al hombre y encuentran solución en el misterio de Cristo. El último de la PAST analizó el título dado a Santo Tomás por el Papa Juan Pablo II de *Doctor humanitatis*. El último de la SITA, celebrado en Barcelona, estudió el tema *El problema del hombre y el misterio de Cristo.* Las contribuciones de ambos, que se contienen en numerosos volúmenes de las Actas, conservan su vigencia y responden a inquietudes culturales de nuestro tiempo.

La coyuntura de comenzar el nuevo milenio de vida cristiana, nos ha llevado a elegir el tema del humanismo para este congreso. Porque el hombre sigue siendo problema. El pensamiento cristiano ante este problema permanente, no da un rodeo y pasa de largo, sino que lo afronta y propone una solución muy profunda. Por su parte Tomás de Aquino ha abierto los senderos para lograr la comprensión y la realización del hombre cristiano.

El congreso se despliega en tres horizontes de reflexión: el del *humanismo,* como base y punto de encuentro de toda promoción del hombre; el del *humanismo cristiano* que tiene sus características peculiares y mantiene la pretensión de ser el humanismo más integral; y finalmente el del *humanismo tomista*, que implica un estilo de pensar y concebir al hombre en la perspectiva de Santo Tomás.

Son tres horizontes llamados a fundirse en uno solo. Tomás es el arquitecto que elabora una antropología, desde las exigencias de una ontologia, y a la luz de una teología, desde la cual el hombre, en su profunda realidad, es *imago Dei*, síntesis del universo, y en definitiva es un

proyecto de Dios. La perspectiva tomista se revela como la verdad toda entera sobre el hombre. El proyecto de Dios sobre el hombre comienza su realización en el primer hombre, y llega a su plenitud en el hombre Jesús de Nazaret, que es hombre verdadero y Dios verdadero. Para Tomás todo hombre está llamado a realizarse en plenitud, pero esto no lo logra sino en la medida en que se conforma con Jesucristo, del cual se dice con toda verdad: *Ecce homo* (*Jn* 19, 5).

El humanismo se revela un tema central, en el cual confluyen todos los problemas de la antropología. Es un tema urgente, candente, porque el hombre actual está en peligro. Apenas sin advertirlo ha llegado a una situación inhumana, porque pierde su alma, olvida su identidad, y va errante por sendas extraviadas. En definitiva, el tema del humanismo es del dilema de Hamlet, ser o no-ser del hombre.

El Congreso debe analizar a fondo el tema, y abrir las puertas de la esperanza en este principio del III milennio cristiano. Es el milennio llamado a dar la medida del hombre cristiano. El humanismo cristiano no puede resignarse a ser tenido como uno más entre los muchos, ni contentarse con correr paralelo a los diversos humanismos, porque mantiene su convinción de estar llamado a ser el humanismo capaz de integrar todo lo que implica la humanidad del hombre, la verdad toda entera sobre el hombre, es decir el humanismo *tout court*.

El desarrollo del tema

Es bien sabido que un Congreso Internacional es algo muy complejo, que requiere, como todo lo humano, seriedad y competencia. Una vez que se ha concebido el proyecto, hay que comenzar por la etapa de preparación en sus diversas facetas teóricas y prácticas. El Congreso es un coro de voces que debe desarrollarse en perfecta armonía. Toda conquista de la verdad es siempre una sinfonía.

El Congreso, como evento cultural, tiene varias dimensiones. Una de ellas es la festiva. Las celebraciones humanas llevan el sello de lo social, coordinan las artes y las letras, el trabajo y la fiesta. Con ese carácter festivo se celebran las sesiones de apertura y de clausura, de encuentro y despedida de los participantes en el espléndido Palazzo della Cancelleria, en el corazón de la Urbe, donde se han celebrado los Congresos anteriores de la PAST. El día 21 de septiembre tiene lugar la apertura con saludos, noticias, ambientación, y una relación del Cardenal Prefecto de la Congregación de la Educación Católica, Zenon Grocholewski. El día 25 de septiembre será

el momento de recoger los primeros frutos, las conclusiones y los deseos de los participantes. La palabra de clausura la tiene el Cardenal Prefecto del Pontificio Instituto para la cultura, Paul Poupard. En ella habrá reparto de pergaminos para los socios de diversas categorías. Un momento muy importante del Congreso, es el del encuentro con el Santo Padre, que tantas pruebas nos ha dado de ser uno de los grandes promotores del humanismo cristiano y de Tomás como *Doctor Humanitatis*.

El desarrollo del Congreso se lleva a cabo conforme a un programa muy denso de tres jornadas, del 22 al 24 de septiembre. El lugar del desarrollo es la Universidad de Santo Tomás de Aquino de Roma. Cada jornada de 8 horas, dedica 4 a las sesiones plenarias para todos los participantes, y 4 a las secciones particulares.

El esquema de las sesiones plenárias es muy exigente. No de otro modo se puede comprender el humanismo. El día 22 estudia *las raíces y las características del humanismo cristiano*; los relatores son los académicos: Di Noia, Elders, Mondin y McInerny. El día 23 se analizan *los fundamentos del humanismo cristiano tomista*; los relatores, filósofos y teólogos, son bien conocidos: López Trujillo, Sánchez Sorondo, Forment, Zimmerman, Wippel. A los ilustres relatores del día 24 se les confia el tema *de los desafíos de la cultura actual al humanismo cristiano*: Berti, Cottier, Jaroszynski y Caffarra. Cada una de las relaciones de estas sesiones plenarias va seguida de la discusión en el Aula Magna, ahora llamada Aula de Juan Pablo II.

Gran importancian tienen para el Congreso los trabajos de las diversas secciones particulares. Ellas son 10. Cada una está moderada por uno o más profesores especialistas. He aquí el elenco

Sección Histórica: Prof. L.J. Elders, Prof. M. Pangallo
Sección Teológica y Bíblica: Prof. R. Wielockx
Sección Cristológica: Prof. P. Rodríguez
Sección Metafísica: Prof. B. Mondin, Prof. E. Forment
Sección Antropológica: Prof. A. Lobato, Prof. D. Berger, Prof. Z. Zdybicka
Sección Moral: Prof. V. Possenti, Prof. E. Kaczyński
Sección Política: Prof. E. Berti, Prof. A. Llano, Prof. M. Ocampo
Sección Derechos humanos: Prof. E. Kaczyński, Prof. H. Seidl
Sección Científica: Prof. M. Artigas, Prof. M. Sánchez Sorondo
Sección Educación y Cultura: Prof. E. Ducci, Prof. L. García Alonso, Prof. E. Martínez

El horario detallado de estas secciones se establecerá según las inscripciones al Congreso, que concluyen con el mes de junio.

El Congreso está abierto a todos. Para participar en él se requiere la inscripción. Todos los participantes, que deseen presentar una relación, deben enviar un *abstract* de la misma y el texto completo. Al comienzo del Congreso se entregará un ejemplar del programa, un volumen con los *abstract* de las relaciones, y el texto de las ponencias de las sesiones plenarias.

P. Abelardo Lobato, O.P.

GREETING TO THE PARTICIPANTS

The correspondence of the subject of this meeting to the vital need for our life together, in every context, is as clear as day. This nourishes self-evident expectations; I would say ones that are official and incumbent.

It is certainly the case, however, that there are other expectations, which are miniscule and light: they colour and give meaning to the participation of everyone. And everyone could speak about them to common useful effect.

I have decided to employ the responsibility entrusted to me of extending a greeting and my best wishes for successful work to refer to two minor expectations. I will thus avoid ineffective formalities.

Over the next few days we will listen to the thought of Thomas expressed and interpreted in many languages. Some of them are worlds that are different from his.

Thomas perceived and lived out at a practical level both the mystery of the relationship between speech and language and the thick tangle of forms of linguistic diversity. I will choose a reflection of his on the sensitive character of moving in such mazes when vital texts are handled. It is contained in the preamble to his *Contra errores graecorum: '… ad officium boni translatori pertinet ut … transferens servet sententiam, mutet autem modum loquendi secundum proprietatem linguae in quam transfert*'.

We have taken on the task and the commitment to bring the force of the *sententia* of Thomas to today's listeners, that is to say to listeners immersed in situations that are distant from one another, marked by dissimilar external and internal experiences, and troubled by unforeseen preoccupations. To carry out this task we must also make use of a courageous and wise employment of all the potentialities of a language. Language incarnates speech, the *sententia*. According to the expressive potentialities that it possesses, it at times carries shades of meaning that have remained latent and at others reveals itself powerless to transmit other shades. But every language can perform an effective task: the orchestration of the *sententia*, so that the *motif* is understandable and

usable in concrete situations by real people prepared in different ways for listening and provided with different sets of instruments or forms of receptivity. To orchestrate the *sententia* without infidelity is to render a great service.

One penetrates into the mystery of human communication by a thousand routes. Whoever is passionately involved in this, or better, whoever suffers all the tragedy of this matter, knows that human creativity will never be made rigid by objective means and will always invent new pathways or renew those that already exist. *Servare sententiam*, according to the sound injunction of Thomas, and to aim for orchestration, is a bitter road that is not always frequented because it requires a strong sense of the human.

The first expectation is to enjoy the innumerable orchestrations of the *sententia servata*.

The second expectation is connected with the first

Orchestration could have recourse to a merely *aesthetic* justification. The being itself of the *sententia*, however, requires something else. To find an appropriate justification for it, I will make use of another expression of Thomas's: '*vacare aedificationi aliorum*'. The syntagm is set in a very high context: it denominates one of the fruits of *manere in Christo* (*Jn* 15). It has no opposition or extraneousness to rigour or to what is scientific. It refers to essentiality of a constructive effectiveness. It is born from a divine synergy and opens up to the most intense and real human synergy. If there is the delicate dynamism referred to by *vacare aedificationi aliorum*, every orchestration is valuable and necessary.

We participants will be the first to rejoice at the new character of orchestrations and to enjoy a really beautiful *vacatio*. I hope and wish that such will be the case for you, and also for me.

Professor Edda Ducci

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

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

VERSO L'AUTENTICO UMANESIMO A PARTIRE DALL'AUTENTICO CRISTIANESIMO. LA PROSPETTIVA DI SAN TOMMASO D'AQUINO *DOCTOR HUMANITATIS* E *DOCTOR COMMUNIS ECCLESIAE*

ZENON CARD. GROCHOLEWSKI

1. The incarnation of Christ is the deep root, the sound foundation and the ultimate apex of Christian humanism. God was made man. In the Incarnation lies the supreme and universal reason for new humanity, for what humanity is, what humanity wants to be in its noblest wishes and what it will be. The single truth about man revealed by Jesus Christ, 'the way, the truth and the life' (*Jn* 14:6), and the 'eldest-born among many brethren' (*Rm* 8:29) – makes the dignity of the human being, *created in the image and likeness of God* (cf. *Gn* 1:26), shine forth in its fullness.

2. The Holy Father John Paul II, often recognised as *Defensor hominis*, has appreciated and developed in a forceful way the teaching of St Thomas Aquinas in the spirit of Vatican Council II (*OT* 16, *GE* 10). He himself gave the Angelic Doctor the new title of *Doctor Humanitatis*, a title added to *Doctor Divinitatis* and *Doctor Communis Ecclesiae*. As a philosopher of the person, the Pope had already drawn up his philosophical approach which was deeply rooted in Thomistic metaphysics and anthropology, from which arises the need for ethics and aesthetics. In the encyclical letter *Fides et Ratio* (43-45), the perennial newness of the thought of St Thomas Aquinas is offered at the dawn of the third millennium as a proven path of Catholic philosophy and theology.

3. St Thomas Aquinas demonstrated humanism to us as a philosopher and even more as a theologian; as a man, as a Christian, and as a religious. The concept of the 'person' in Thomistic doctrine reflected one of the fundamental new features of Christian thought. In addition, by specifying the relations that exist between philosophy and theology, St Thomas also provided *the principle* for the solution to the problem of Christian humanism. Basing the mystery of man in the *actus essendi*, and recognising his natural capacity to know truth, he embraced the mystery of integral humanity in its opening to transcendence and the absolute, in its theological being, *capax Dei*.

4. At the dawn of the third millennium the need urgently presents itself for the promotion of genuine Thomism, open to dialogue with the world and able to engage in a discussion with today's various philosophical currents; a Thomism that in its *recta ratio* is directly nourished by the gospel spirit of the Holy Angelic Doctor. The spirit of Thomistic balance should be promoted, on a pilgrimage amongst the peoples of the earth and participating in the new evangelisation.

Eccellenza Reverendissima,
Reverendissimo Presidente,
Illustri Accademici Pontifici,
Professori,
Gentili Signore e Signori,

Sono particolarmente lieto di aprire, con questa relazione introduttiva, i lavori del Congresso Internazionale promosso dalla Pontificia Accademia di San Tommaso e dalla Società Internazionale di San Tommaso d'Aquino all'inizio del terzo millennio cristiano.[1] Colgo l'occasione per me propizia, quale Prefetto della Congregazione dell'Educazione Cattolica, per esprimere l'apprezzamento a quanti lavorano nel testimoniare la ricchezza dell'umanesimo cristiano. Il Congresso, infatti, nella varietà delle discipline che autorevolmente rappresenta, dalla storia alle scienze dell'uomo, dalle discipline filosofiche a quelle teologiche, vuole concretizzarsi in un contributo all'umanesimo cristiano alla luce dell'insegnamento dell'Aquinate, che il Santo Padre Giovanni Paolo II ha voluto chiamare il *Doctor Humanitatis*.[2]

La tematica, nella sua estrema attualità e ampiezza, sarà trattata sotto vari punti di vista nei giorni dedicati al Congresso. In questa sede di introduzione, mi limiterò, perciò, ad alcune considerazioni di ordine generale sulla sfida contemporanea dell'umanesimo nel suo approccio tomista.

Ci sono valide ragioni per ricercare la prospettiva tomista per il mondo contemporaneo partendo dal Magistero di Giovanni Paolo II, promotore del nuovo umanesimo cristiano. Egli, già da filosofo, sviluppando il proprio pensiero, aveva sempre presente la dottrina di Tommaso, operando il confronto tra essa e il pensiero moderno.[3] Questo prezioso indizio ci permette di cogliere il pensiero tomista come una prospettiva di fondo, aperta al dialogo con l'uomo del nostro tempo. Per di più, l'inizio stesso del Pontificato

[1] Entrambe le Istituzioni prevedono nei propri Statuti che periodicamente vengano celebrati dei Congressi al fine di trattare le questioni e i problemi riguardanti l'uomo e la cultura cristiana. L'Accademia ha celebrato l'ultimo nel 1990, trattando il tema "San Tommaso, Dottore in umanità". A sua volta la Società Internazionale di San Tommaso d'Aquino lo ha celebrato nel settembre del 1997 sul tema "Il problema dell'uomo e il mistero di Cristo". Il presente Congresso che ora apriamo sarà il X Congresso della Pontificia Accademia di San Tommaso e il V della Società Internazionale.

[2] Giovanni Paolo II, Allocuzione ai partecipanti all'VIII Congresso Tomistico Internazionale, 13.09.1980, n. 3g, in AAS 72 (1980) p. 1040; cf. Lettera apostolica *Inter munera Academiarum*, 28.01.1999, n. 4, in AAS 91 (1999) p. 850.

[3] Entro quest'anno verrà edito dalla Editrice Bompiani un prezioso volume che contiene tutte le opere filosofiche da lui pubblicate, con il titolo *Metafisica della persona*.

del Santo Padre coincideva con il centenario dell'enciclica *Aeterni Patris* (04.08.1879) di Leone XIII e diventava un programma della presenza di San Tommaso nel suo Magistero pontificio.[4] Egli, infatti, nel settembre 1980, confermava espressamente: "fin dagli inizi del mio Pontificato non ho lasciato passare occasione propizia senza richiamare la eccelsa figura di San Tommaso".[5] Nell'imminenza del giubileo del XXV anniversario del Pontificato, possiamo sperimentare quanto egli sia rimasto fedele a questo principio del suo Magistero. Un posto del tutto particolare occupa in esso la lettera enciclica *Fides et ratio*, sui rapporti tra fede e ragione (14.09.1998), proclamata nella prossimità dei centoventi anni del documento di Leone XIII, dove riproponeva alla Chiesa l'Aquinate come "un autentico modello per quanti ricercano la verità".[6] Il promettente desiderio del Congresso, che apriamo quest'oggi, è dedicato proprio all'impegno di come inserire la prospettiva tomista nella sfida contemporanea di evangelizzazione di tutto l'uomo, riscoprendo e rifondando la ricchezza dell'umanesimo cristiano. Siamo convinti che esso ben si rispecchi in questa intuizione dell'insegnamento di Giovanni Paolo II. L'impegno dell'umanesimo cristiano oggi non solo è possibile, ma il suo sviluppo si presenta, ora più che mai, in tutta la sua urgenza. Perciò ho voluto riassumere questa relazione introduttiva nel titolo tratto da un discorso di Giovanni Paolo II che offre la sua illuminante analisi delle sfide del tempo presente. Partendo dal patrimonio conciliare e riferendosi all'eredità del rinnovamento tomista in atto, egli diceva:

> Alla luce del Concilio Vaticano II vediamo, forse meglio che un secolo fa, l'unità e continuità *tra l'autentico umanesimo e l'autentico cristianesimo*, tra la ragione e la fede, grazie alle direttive della *Aeterni Patris* di Leone XIII, il quale con tale documento, che aveva come sottotitolo: *De philosophia christiana ... ad mentem Sancti Thomae ... in scholis catholicis instauranda*, manifestava la coscienza che era avvenuta una crisi, una rottura, un conflitto o, quanto meno, un offuscamento circa il rapporto tra la ragione e la fede.[7]

[4] Cf. A. Lobato, "L'attualità di San Tommaso nel pensiero e nell'insegnamento del Santo Padre Giovanni Paolo II", in *Doctor Communis* 40 (1987) pp. 3-28; *idem*, "Juan Pablo II y Santo Tomás Doctor Humanitatis", in *L'uomo via della Chiesa. Studi in onore di Giovanni Paolo II*, Studia Universitatis Sancti Thomae in Urbe 32, Massimo, Milano 1991, pp. 13-32.

[5] Allocuzione ai partecipanti all'VIII Congresso Tomistico Internazionale, 13.09.1980, n. 1c, in AAS 72 (1980) p. 1037.

[6] *Fides et ratio*, 78; cf. anche pp. 43-44 e pp. 57-58.

[7] Allocuzione ai partecipanti all'VIII Congresso Tomistico Internazionale, 13.09.1980, n. 2b, in AAS 72 (1980) pp. 1037-1038.

Stiamo progredendo sulle esigenti vie dell'unione *tra l'autentico umanesimo e l'autentico cristianesimo*, tra la natura e la grazia, tra la ragione e la fede, e, più precisamente, tra le scienze e la filosofia, da un lato, e la teologia, dall'altro. L'Aquinate rimane senza dubbio il modello eccellente per il cammino così impegnativo, che egli ha saputo percorrere nella sua teologia (*sacra doctrina* e *scientia Dei*) e in cui rimane maestro anche per la Chiesa e per il mondo contemporaneo. Il Pontefice diceva alla chiusura del IX Congresso Tomistico Internazionale, che a San Tommaso, eminente *Doctor Divinitatis* ben "si può attribuire anche la qualifica di *Doctor Humanitatis* in stretto collegamento e con una essenziale relazione alle fondamentali premesse e alla stessa struttura della Scienza di Dio."[8]

Difatti, l'Aquinate è *Doctor Humanitatis*, in quanto comprende il mistero dell'uomo a partire dalla scienza divina, cioè alla luce che parte dalla Rivelazione soprannaturale. L'*humanitas* è intesa da Tommaso a partire dall'*humanitas Salvatoris nostri Dei*, che nel mistero dell'Incarnazione si è rivelata al mondo (*Tt* 2, 11). La celebrazione della dignità umana non è svolta, quindi, in una prospettiva esclusivamente antropocentrica, ma piuttosto teocentrica. In questa prospettiva l'umanesimo assume la sua forma integrale e riesce a riconoscere ed esprimere tutte le dimensioni della persona umana, cominciando dai suoi fondamentali valori spirituali, etici e morali.

L'umanesimo a partire dall'Incarnazione – la vera svolta antropologica per un umanesimo teocentrico

Dobbiamo domandarci, quale è la condizione indispensabile di un umanesimo cristiano? E prima ancora: quando possiamo parlare di un umanesimo? Sembra che si potrebbero riassumere in due i presupposti di un umanesimo, che percepisce la priorità dell'uomo a partire dalla priorità di Dio, o filosoficamente parlando, dalla priorità dell'Assoluto. Il primo sta nella questione della verità, un'esigenza fondamentale di ogni uomo di tutti i tempi. Il secondo è la conseguenza della conoscenza della verità e si pone proprio nell'esigenza di un vivo rapporto tra natura e grazia, tra ragione e fede, tra filosofia e teologia. Su entrambe le linee, il Dottore Angelico è la guida sicura, come "Apostolo della verità"[9] e Dottore della certezza di una armonia fondamentale tra fede e ragione.

[8] Giovanni Paolo II, Discorso al IX Congresso Tomistico Internazionale, 29.09.1990, n. 2b, in AAS 83 (1991) 405; cf. *idem*, Allocuzione all'VIII Congresso Tomistico Internazionale, 13.09.1980, n. 3g, in AAS 72 (1980) p. 1040.

[9] Leone XIII, *Aeterni Patris*, in ASS 11 (1878-1879) p. 109; cf. *Fides et ratio*, 44c.

1. L'uomo, nella sua natura, è mosso dalla passione della ricerca della verità; osserva il Santo Padre: "si può definire uomo colui che cerca la verità".[10] Questa basilare definizione è esposta ai pericoli del clima contemporaneo, filosofico e culturale, che non di rado nega la stessa capacità della ragione umana nella conoscenza della verità, mettendo in dubbio che si possano raggiungere le realtà immutabili a partire dal mutevole e dal divenient-e. Si opera una riduzione drammatica del razionalismo ad una funzione strumentale e utilitaristica. Si perde così il luogo proprio del pensare umano che è il suo naturale realismo. Spesso la frattura nasce già al livello delle domande sul divenire, che nella sua natura non è originario né in sé contraddittorio, ma per la sua comprensione, esige una realtà eterna e immutabile. Perdendo il nesso tra contingenza e trascendenza, si pretende che la realtà finita e diveniente possa essere autofondante e spiegarsi in se stessa.[11]

Esiste invece una verità immutabile ed assoluta, che offre una forza originariamente realistica al pensiero umano. Altrimenti rimane una *fede* nell'assoluta inesistenza di verità eterne e, quindi, una debolezza logica di un pensiero che arriva a fare proprio un enunciato di per sé assoluto – come quello della negazione dell'eterna verità – contraddicendo, a sua volta, la sua stessa pretesa di non riconoscere l'esistenza degli annunciati assoluti.

In questa prospettiva negativa cresce l'ostilità verso la metafisica e la dimensione dei principi primi che toccano il senso più profondo delle cose. L'umanesimo fondato su questi fragili presupposti, rinuncia ad ogni possibile rapporto con la religiosità della persona, con la sua apertura alla trascendenza, ripiegandosi in un'immanenza frammentaria e chiusa. Infatti, la ragione ridotta alla sola dimensione scientifica non si interessa della fede, perché ha rinunciato all'interesse per le verità ultime e definitive dell'esistenza. La limitazione della ragione alla sperimentabilità non può che fermarsi sulla conoscenza parziale e fragile, riducendo tutto all'opinione e a verità provvisorie[12] e, di conseguenza, comportando una nuova forma di fideismo rivolto alla cose finite. Tra queste appare anche l'uomo tra i due rischi estremi: da una parte, di essere sperduto nel non-senso della casualità e, dall'altra, portato esasperatamente al centro dell'universo, come un suo padrone assoluto.

[10] *Fides et ratio*, 28.

[11] "Invece di esprimere al meglio la tensione verso la verità, la ragione sotto il peso di tanto sapere si è curvata su se stessa diventando, giorno dopo giorno, incapace di sollevare lo sguardo verso l'alto per osare di raggiungere la verità dell'essere" (*Fides et ratio*, 5b).

[12] Cf. *Fides et ratio*, 5c.

2. Dobbiamo ricercare, quindi, il vero denominatore di un umanesimo che riconosce la centralità della persona umana e non la chiude nella strutturale debolezza del pensiero. Per fondare correttamente l'umanesimo cristiano bisogna partire dall'uomo, ma non da un uomo qualsiasi, come si presenta nella contingenza e limitatezza, ma piuttosto dall'Uomo perfetto che il cristiano trova rivelato in Gesù Cristo, Figlio dell'eterno Padre. Si potrebbe parlare di una vera svolta antropologica che nel Suo avvento è divenuta atto per tutti; una svolta nell'accedere al mistero dell'umanità, in quanto "il Figlio stesso di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo".[13]

L'Incarnazione di Cristo è la radice profonda, il fondamento adeguato e l'apice ultimo dell'umanesimo cristiano. Dio si è fatto uomo – nel fatto dell'Incarnazione sta la suprema e l'universale ragione dell'umanità nuova, di ciò che l'umanità è, di ciò che vuole essere nei suoi più nobili desideri e di ciò che sarà secondo il disegno eterno di salvezza. La totale verità sull'uomo è rivelata solo da Gesù Cristo, "via, verità e vita" (*Gv* 14, 6) e "primogenito tra molti fratelli" (*Rm* 8, 29) – solo in Lui può risplendere in pienezza la dignità dell'essere umano, creato "ad immagine e somiglianza di Dio" (cf. *Gn* 1, 26).

Riguardo al mistero dell'Incarnazione, avverte sapientemente il Dottore Angelico:

> poiché non si può pensare nessun'opera divina più mirabile di questa, che il vero Dio, il Figlio di Dio, diventasse vero uomo; e poiché tra tutte essa è l'opera più meravigliosa, è giusto che tutti gli altri miracoli siano ordinati alla fede in questo avvenimento mirabilissimo.[14]

Il vero miracolo, di cui parla Tommaso, è l'incontro salvifico della verità di Dio infinito e beato con la verità dell'uomo contingente e peccatore. Infatti, nell'esposizione della *Summa Theologiae* queste due verità – di Dio e dell'uomo – precedono la trattazione del primo mistero della fede, la sua prima *meraviglia*, cioè l'Incarnazione del Verbo, non togliendole però la priorità. Solo a partire dall'Incarnazione si dà l'accesso alla piena verità di Dio e si permette di conoscere perfettamente la sua creatura.

[13] *Gaudium et spes*, 22. H. de Lubac esprimeva questa certezza nella sua opera memorabile *Il dramma dell'umanesimo ateo*: "il cristianesimo non nega l'uomo per affermare Dio. E non cerca nemmeno un compromesso tra i due. Infatti *la sua rivelazione di Dio è stata una promozione dell'uomo*: questo è un dato della storia" (Jaca Book, Milano 1992, p. 322)

[14] *S.c.G.*, IV, 27. Egli fa eco del principio aristotelico: "ciò che costituisce il massimo in un dato genere sembra essere causa delle altre cose che rientrano in esso" (cf. *Metaphysica* I, 1).

Lo stesso principio viene ripreso perspicacemente da Giovanni Paolo II nella sua enciclica programmatica *Redemptor hominis*, dove egli medita l'insegnamento del Concilio Vaticano II:

> in realtà, solamente nel mistero del Verbo incarnato trova la vera luce il mistero dell'uomo. … Egli svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione.[15]

Il Papa sottolinea con insistenza:

> non si può comprendere l'uomo fino in fondo senza il Cristo. O piuttosto l'uomo non è capace di comprendere se stesso fino in fondo senza il Cristo. Non può capire né chi è, né qual è la sua vera dignità, né quale sia la sua vocazione, né il destino finale. Non può capire tutto ciò senza il Cristo.[16]

Ancora, in un'altra occasione egli si ferma a chiedere esplicitamente: "non è forse la Cristologia il fondamento e la prima condizione per l'elaborazione di una antropologia più completa, secondo le esigenze dei nostri tempi?"[17]

3. Tutto ciò non significa, ovviamente, che il pensiero della retta ragione debba presumere il dato rivelato. Al contrario, esiste un fondamento naturale che può scoprire ogni uomo e che gli fa conoscere, anche se imperfettamente, le verità prime ed eterne, i *praeambula* di ciò che gli è definitivamente rivelato in Gesù.

Questa radice naturale per parlare del mistero dell'uomo, Tommaso la trova nel suo concetto d'essere, in quanto l'*actus essendi*. Così il Santo Padre:

> a questo *essere*, alla sua dignità pensa San Tommaso quando parla dell'uomo come di qualcuno che è *perfectissimum in tota natura*,[18] una *persona* per la quale egli postula un'attenzione specifica ed eccezionale.[19]

Non è però l'uomo a possedere per primo l'*actus essendi*. Nel rigoroso cammino di *analogia entis* l'Angelico risale, di perfezione in perfezione, fino all'Atto puro,[20] dove si trova la ricchezza infinita e originaria dell'essere. Ogni ente creato per partecipazione del suo essere, riflette analogicamente

[15] *Redemptor hominis*, 8b; cf. *Gaudium et spes*, 22.

[16] Omelia a Varsavia, 02.06.1979, n. 3a, in AAS 71 (1979) p. 738; versione italiana in *Insegnamenti* II, 1 (1979) 1388.

[17] Allocuzione alla Pontificia Università di San Tommaso a Roma, 17.11.1979, n. 9a, in AAS 71 (1979) p. 1481.

[18] *S.Th.*, I, q. 29, a. 3.

[19] Allocuzione alla Pontificia Università di San Tommaso a Roma, 17.11.1979, n. 6b, in AAS 71 (1979) p. 1478.

[20] *S.Th.*, I, q. 4, a. 1.

l'attualità assoluta dell'*Ipsum esse subsistens*. Su questo universale piano metafisico si fonda l'orizzonte dell'antropologia e di tutto il pensiero filosofico di Tommaso. L'uomo, avendo in comune con Dio l'*actus essendi* e in esso trovando tutta la sua perfezione, viene considerato la corona della creazione, la sintesi e la misura di tutte le forme creaturali inferiori.

Tommaso, già nel celebre prologo al terzo libro del *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, parla dell'uomo come di un oceano a cui tendono tutti i fiumi: essi vengono raccolti nelle sue acque, unificati ed elevati.[21] Non può sfuggire l'altro parallelo, ben ripreso dal genio aristotelico, che parla dell'intelletto umano diveniente in tutte le cose[22] e che l'Aquinate accoglie nel *quodammodo omnia*.[23] Una tale centralità in mezzo alla creazione non è però fine a se stessa. Rischierebbe di rimanere solo una moltitudine delle verità parziali. Il creato è subordinato all'uomo, solo in quanto è attestata la maggiore nobiltà della natura umana rispetto agli altri enti finiti. La superiorità scaturisce dall'anima umana, *quasi orizzonte e confine*. Tommaso insegna che: "anima humana … in confinio corporum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis, recedens ab infimo appropinquat ad summum."[24] L'umanesimo tomista respira tutta la ricchezza dell'uomo concentrata e riassunta nell'orizzonte metafisico e trascende la sua anima unita al corpo. Essa offre il principio unificatore del-

[21] "Ista flumina in aliis creaturis inveniuntur distincta; sed in homine inveniuntur quodammodo aggregata: homo enim est quasi orizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, bonitates participet et corporales et spirituales; unde et omnis creaturae nomine homo intelligitur Marc. ult. ubi dicitur: *praedicate Evangelium omni creaturae*; ut beatus Gregorius exponit: et ideo quando humana natura per incarnationis mysterium Deo conjuncta est, omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt, ut possit dici quod legitur Josue 4, 17: *reversae sunt aquae in alveum suum, et fluebant sicut ante consueverant*; unde et hic sequitur: *ut iterum fluant*: in quo notatur incarnationis fructus: ipse enim Deus, qui naturalia bona influxerat, reversis quodammodo omnibus per assumptionem humanae naturae in ipsum, non jam Deus tantummodo, sed Deus et homo hominibus fluenta gratiarum abundanter influxit: quia *de plenitudine ejus omnes accepimus, gratiam pro gratia*: Joan. 1, 16" (*In III Sent.*, Proemium).

[22] *De anima*, III, 5: 430 a 15 e III, 8: 431 b 20.

[23] In *De anima*, III, 5; *S.c.G.*, III, c. 112; *De veritate*, XVIII, 4, ad 6. Giovanni Paolo II spiega significativamente "anima humana est quodammodo omnia", come il bisogno di "universalizzazione" che c'è in noi (Allocuzione agli universitari romani, 05.04.1979, n. 3a, in AAS 71 [1979] p. 566).

[24] *S.c.G.*, II, 81; cf. II, 68: "anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma".

l'esperienza di *homo viator*, che sperimenta in sé un *confinium*, il confine della materialità e un *exordium*, una soglia della trascendenza eterna.

4. La grande idea umanistica apre pure, come un programma di azione umana, il prologo della *Prima Secundae* della *Summa Theologiae*, dove si dice:

> postquam predicatum est de Deo, restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.[25]

Su questo livello l'umanesimo tomista contiene in sé l'imperativo di tendere verso la verità e di agire nella verità. Lo esprime il Papa: "decisivo è solamente il fatto che l'uomo si sottometta nel suo agire alla *verità*, che egli non determina ma scopre soltanto nella natura, datagli insieme con l'essere.[26] Questa verità non è distrutta neanche dal dramma del peccato. Il grande limite morale della creatura offusca, ma non toglie la somiglianza a Dio. Come si vede, per Tommaso non è possibile rimanere al solo livello della causalità e partecipazione, egli è teo-logo, studia l'uomo nell'origine dell'amore divino, diffusivo di sé, creante, ma ancor più ricreante nella Redenzione operata per mezzo del Figlio unigenito. Lui

> rivela in tutto il complesso personale e concreto di essere, di conoscenza e di azione di cui si compone l'uomo, bisognoso di salvezza. … contiene una piena rivelazione del mondo personale e dell'ordine personale del mondo.[27]

La sfida dell'agire nella verità è legata alla libertà. "Verità e libertà, o si coniugano insieme o insieme miseramente periscono".[28] La libertà in un umanesimo integrale non è la semplice capacità di scegliere tra gli indifferenti, è piuttosto una continua conquista, una capacità sempre maggiore di conseguire il proprio fine, conforme alla verità della natura umana e alla verità rivelata nelle due nature della persona di Cristo.

5. Alla luce di tutto ciò rimangono profetiche le parole del grande discepolo di Tommaso, Jacques Maritain; egli già nella prima metà del secolo scorso scriveva che "il compito dei cristiani è di salvare le verità "umanisti-

[25] *S.Th.*, I-II, Prologus.

[26] Allocuzione alla Pontificia Università di San Tommaso a Roma, 17.11.1979, n. 9c, in AAS 71 (1979) 1481.

[27] K. Wojtyla, "L'evangelizzazione e l'uomo interiore", *Centro Romano di Incontri Sacerdotali – Documenti* 19 (1975) pp. 3-19, qui 9.

[28] *Fides et ratio*, 90.

che" sfigurate dagli ultimi secoli di umanesimo antropocentrico"[29] e aggiungeva che,

> il nuovo umanesimo ... è tanto più umano in quanto non adora l'uomo, ma rispetta realmente e effettivamente la dignità umana e rende giustizia alle esigenze integrali della persona ... come orientato verso una realizzazione sociale-temporale di quella attenzione evangelica all'umano … che deve incarnarsi.[30]

Proprio davanti all'inevitabile crollo degli umanesimi parziali del pensiero antimetafisico, bisogna riproporre l'universalismo del Vangelo. In questo impegno, dirà con enfasi Maritain, San Tommaso è troppo grande per caratterizzare un'epoca sola,[31] e, quindi, nell'integrità evangelica della sua dottrina, è proponibile per i tempi nuovi.

Il centro dell'umanesimo cristiano e tomista – la verità della persona tra la fede e la ragione

1. Nella riflessione di Tommaso, l'umanesimo cristiano accoglie l'integra visione dell'uomo nei suoi valori naturali e soprannaturali. In questo senso,

> l'esigenza della ragione e la forza della fede hanno trovato la sintesi più alta che il pensiero abbia mai raggiunto, in quanto egli ha saputo difendere la radicale novità portata dalla Rivelazione senza mai umiliare il cammino proprio della ragione.[32]

Il Rivelato non è antitetico allo spirito umano, ma ne è il supremo compimento. Tommaso elabora quell'equilibrio evangelico che sta tra la grazia e la natura, dove la grazia sempre supera infinitamente la contingenza creaturale, ma non umilia né annulla la natura della creatura, specialmente umana, integra e libera.[33] Se le due sfere rimangono distinte nella loro essenza, sono però capaci di costituire l'uomo nella sua unità intera aperta e finalizzata alla vita eterna.[34]

[29] *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier, Paris 1936, 81; tr. it. *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 2002, p. 118.

[30] *Humanisme intégral*, p. 15; tr. it. *Umanesimo integrale*, p. 62.

[31] *Humanisme intégral*, p. 22; tr. it. *Umanesimo integrale*, p. 69.

[32] *Fides et ratio*, 78; cf. 57-59.

[33] Secondo il famoso adagio: "la grazia suppone e perfeziona la natura umana" (*S.Th.*, I, q. 1, a. 8, ad 2).

[34] *S.Th.*, I, q. 1, a.1; *S.c.G.*, I, cc. 4-5.

Il *Doctor Communis* determinando le relazioni tra la filosofia e la teologia, dà il principio per la soluzione del problema dell'umanesimo cristiano, partendo dalla questione generale della legittimità e utilità della scienza e della cultura nella vita cristiana. Egli ha il merito di

> porre in primo piano l'armonia che intercorre tra la ragione e la fede. La luce della ragione e quella della fede provengono entrambe da Dio, egli argomentava; perciò non possono contraddirsi tra loro.[35]

Abbiamo notato in precedenza la fuga della ragione dal campo della verità e della sua raggiungibilità naturale. Una cultura, in quel senso antimetafisica, non rimane senza influsso nel rapporto con la fede,[36] che viene rinchiusa sistematicamente in se stessa, spinta fuori della ragione verso il soggettivismo privato e intimistico. Una cultura senza verità spera in fondo di togliere alla fede la forza di comunicazione e la sua stessa dicibilità nell'ambito del pensiero umano. Una cultura che nega l'uomo in quanto "capax Dei" e una società che prova di vivere "etsi Deus non daretur", in ultima analisi toglie all'umanesimo la sua radice interna e non può considerarsi umanistica nel senso pieno del termine.

Solo in un ampio orizzonte, l'uomo si presenta nelle sue varie espressioni dell'essere integrale della persona, nella sua profonda relazione con la comunità in mezzo a cui crea la cultura e si scopre come un essere essenzialmente teo-logale. Esiste la viva urgenza di proporre al mondo l'identità della persona, senza riduzionismi, ma con il coraggio della totalità.[37]

2. Negli ambienti cristiani, e anche quelli tomisti, veniva lanciata la diagnosi della nostra società contemporanea come una società "senza padri e senza maestri",[38] per cogliere in questa immagine la crisi delle autorità indi-

[35] *Fides et ratio*, 43a; cf. *S.c.G.*, I, 7.

[36] H. de Lubac riassumeva nella sua opera *Le drame de l'humanisme athée*: "Chaque âge voit aussi se renouveler le principe des assauts contre la foi. … Tantôt celle-ci se déplace sur le terrain métaphysique. L'existence même d'une réalité supérieure aux choses de ce monde est alors niée, ou déclarée inconnaissable; la pensée se replie sur des positions immanentes; ou bien elle prétend au contraire envahir le champ entier de l'être et ne rien laisser hors des prises d'une raison qui doit tout comprendre: et c'est par conséquent, sans préjudice d'objections plus particulières contre tel ou tel dogme, l'idée même d'un mystère à croire qui disparaît" (3° ed. revue et augmentée, Spes, Paris 1945, p. 115; tr. it. *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Jaca Book, Milano 1992, p. 95).

[37] Cf. A. Lobato, "I sentieri aperti per un nuovo umanesimo", in *Rivista Teologica di Lugano* 11 (2000) pp. 443-461.

[38] Si veda, tra gli altri, A. Mitscherlich, *Verso una società senza padri*, Milano 1977; H. Seidl, "Teologia del Padre e società senza padri", in *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, pp. 151-167; A. Lobato, "La persona en Santo Tomás de Aquino", in *Ius Publicum* 6 (2001) pp. 11-31, qui p. 13.

spensabili per la formazione e la promozione della persona. Ebbene, proprio il tempo di crisi ha bisogno delle proposte esigenti e radicalmente positive. Ci viene in aiuto la dottrina di san Tommaso; proprio lui, uomo di Dio, "può considerarsi un autentico pioniere del moderno realismo scientifico",[39] pioniere di una delle caratteristiche tanto care al mondo contemporaneo. Il suo teocentrismo non va a scapito del realismo di alcun genere né di un giusto antropocentrismo umanistico,[40] anzi, li sostiene entrambi e rafforza, perché ne assicura l'origine. La sua dottrina è la verità teologica del Padre ed esige una pedagogia da veri maestri dell'uomo.[41]

Verso un nuovo slancio dell'umanesimo nelle università cattoliche

Non si tratta, quindi, solamente di una ricerca esclusivamente storica sul pensiero tomista, quanto della complessiva formazione di una nuova *forma mentis* delle giovani generazioni, che garantisca la capacità di apertura e di dialogo nella percezione della ricchezza e del valore universale del pensiero tomista che Paolo VI chiamava "filosofia naturale della mente umana". Una tale prospettiva non può venir realizzata senza un serio studio di tutti gli ambiti del pensiero umanista dell'Aquinate, che il Congresso si propone di sviluppare come l'eloquente espressione delle ricerche dei contemporanei discepoli di Tommaso. Essa può portare ad un rinnovato progetto di formazione della persona a partire dalla ricchezza della dottrina tomista, da eseguire a vari livelli della vita della Chiesa, cominciando

[39] Allocuzione ai partecipanti all'VIII Congresso Tomistico Internazionale, 13.09.1980, n. 3b, in AAS 72 (1980) p. 1039.

[40] Come insegna Giovanni Paolo II: "l'uomo, nella piena verità della sua esistenza, del suo essere personale ed insieme del suo essere comunitario e sociale – nell'ambito della propria famiglia, nell'ambito di società e di contesti tanto diversi, nell'ambito della propria nazione, o popolo (e, forse, ancora solo del clan, o tribù), nell'ambito di tutta l'umanità – quest'uomo è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione: *egli è la prima e fondamentale via della Chiesa*, via tracciata da Cristo stesso, via che immutabilmente passa attraverso il mistero dell'Incarnazione e della Redenzione" (*Redemptor hominis*, 14a), ciò che si comprende nella luce Gesù Cristo, che "è la via principale della Chiesa. Egli stesso è la nostra via 'alla casa del Padre' (*Gv* 14, 1 ss), ed è anche la via a ciascun uomo. Su questa via che conduce da Cristo all'uomo, su questa via sulla quale Cristo si unisce ad ogni uomo, la Chiesa non può esser fermata da nessuno. Questa è l'esigenza del bene temporale e del bene eterno dell'uomo" (*ivi*, 13b).

[41] Tommaso ne è l'autore non solo dell'importante questione disputata *De magistro* (Questione 11, in *Le Questioni disputate*, vol. II: La verità, ed. R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, pp. 164-213), ma di tutta una pedagogia del reale, che non può essere sottovalutata.

dalla sua vita universitaria, come un luogo privilegiato dell'incontro tra la fede e la ragione e, quindi, della coltivazione dell'*humanitas* integrale.

Si auspica una rinnovata pedagogia all'umanesimo che, se vuole essere autentica, non può staccarsi dall'autenticità del cristianesimo stesso. Da una parte, come insegna Giovanni Paolo II,

> la filosofia di San Tommaso merita attento studio ed accettazione convinta …, a motivo del suo spirito di *apertura* e di universalismo, caratteristiche che è difficile trovare in molte correnti del pensiero contemporaneo,[42]

nondimeno, dall'altra parte, a partire dal valore universale dell'essere, come lo concepisce l'Aquinate, si auspica, riprendendo l'incoraggiamento stesso del Pontefice, che le altre correnti filosofiche siano

> considerate come alleate naturali della filosofia di San Tommaso, e come *partner* degni di attenzione e di rispetto nel dialogo che si svolge al cospetto della realtà ed in nome di una verità non manca su di esso.[43]

Il Magistero della Chiesa non ha esitato di ripetere che una tale apertura è connaturale alla dottrina tomista, meritando di essere scelta come guida sicura e privilegiata nelle discipline teologiche e filosofiche.

Non ci stanchiamo di ripetere l'urgenza di un rinnovamento della formazione delle nuove generazioni in un cammino comune del Vangelo con la cultura dell'uomo. San Tommaso è il testimone privilegiato della possibilità dello slancio che presenta la passione della verità. Infatti,

> la base del suo atteggiamento, comprensivo verso tutti, senza mancare di essere schiettamente critico, ogni volta che sentiva di doverlo fare e lo fece coraggiosamente in molti casi, sta nella concezione stessa della verità.[44]

Una verità, perché non rimanga solo ai livelli della parzialità e imperfezione fino al pericolo di una distorsione, esige una fedeltà all'autentico umanesimo cristiano, espresso nella simbiosi che opera Tommaso, dove "alla fedeltà alla voce delle cose, in filosofia, corrisponde … la fedeltà alla voce della Chiesa in teologia".[45]

[42] Allocuzione alla Pontificia Università di San Tommaso a Roma, 17.11.1979, n. 6b, in AAS 71 (1979) p. 1478.

[43] *Ivi*, n. 7, in AAS 71 (1979) p. 1480.

[44] Allocuzione ai partecipanti all'VIII Congresso Tomistico Internazionale, 13.09.1980, n. 3f, in AAS 72 (1980) p. 1040.

[45] *Ivi* n. 4a, in AAS 72 (1980) p. 1041.

Ciò insegna lo stesso Pontefice, spiegando la profonda intenzione del Concilio Vaticano II riguardante le direttive sull'accostamento negli studi a San Tommaso d'Aquino.[46] Egli dice:

> senza dubbio il Concilio volle incoraggiare lo sviluppo degli studi teologici e riconoscere ai loro cultori un legittimo pluralismo ed una sana libertà di ricerca, ma a condizione di mantenersi fedeli alla verità rivelata, contenuta nella Sacra Scrittura, trasmessa nella Tradizione cristiana, interpretata autorevolmente dal Magistero della Chiesa e teologicamente approfondita dai Padri e dai Dottori, soprattutto da San Tommaso.[47]

Se costatiamo non di rado una crisi delle istituzioni accademiche, dove l'educazione e la ricerca sembrano venir ridotti alla conoscenza dei mezzi tralasciando del tutto i fini e i valori, e postulando una cultura "neutrale", che non si pone le domande fondamentali, fermandosi ad un "fare" e, in conseguenza, ad un "avere", senza giungere mai all'"essere"; dobbiamo pur riconoscere il fatto di una sempre più viva tensione e ricerca da parte delle giovani generazioni verso i modelli del pensare che, nel proprio realismo, sono capaci di formare l'uomo, svelando il profondo senso della vita. In questo ambito si nota sempre più crescente in molti l'interesse per Tommaso d'Aquino che sta a voi aumentare e incanalare al servizio quotidiano dell'autentico umanesimo cristiano. È anche significativo che molte università cattoliche hanno preso il proprio nome da San Tommaso d'Aquino, anche tra le università recentissime.

Concludendo, vorrei esprimere ancora i miei vivi auguri a tutti i partecipanti e relatori del Congresso nel Loro alto intento di cooperare alla promozione di un nuovo umanesimo, radicato in Cristo Redentore e fecondato dalla sua grazia, all'insegna del Maestro Tommaso. È l'umanesimo che necessita l'esempio e l'intercessione del *Doctor Humanitatis* che il Magistero ha riconosciuto in colui che viene chiamato anche *Doctor Divinitatis* e *Doctor Communis Ecclesiae*.

[46] *Optatam totius*, 16c; *Gravissimum educationis*, 10a.

[47] Discorso al IX Congresso Tomistico Internazionale, 29.09.1990, n. 5b, in AAS 83 (1991) p. 408.

Radici e caratteristiche dell'umanesimo cristiano

The Roots and Characteristics of Christian Humanism

IMAGO DEI – IMAGO CHRISTI: THE THEOLOGICAL FOUNDATIONS OF CHRISTIAN HUMANISM

J. AUGUSTINE DI NOIA, O.P.

Many conferences and symposia will be held this year, including several sponsored by universities here in Rome, marking the tenth anniversary of the encyclical *Veritatis Splendor*. As it happens, this year's congress of the International Society of St Thomas and Pontifical Academy of St Thomas Aquinas coincides with a symposium on *Veritatis Splendor* sponsored by the Congregation for the Doctrine of the Faith. We may perhaps be permitted to take the title of the Congregation's symposium – 'The Anthropology of Moral Theology according to the Encyclical *Veritatis Splendor*' – as a sign that the theme of our congress this year, which does not explicitly concern the encyclical, is nonetheless very close to the mark.

While the CDF symposium takes up the anthropological foundations of Catholic moral theology in *Veritatis Splendor*, the focus of our own congress has been the somewhat broader but still closely connected theme of Christian humanism in the third millennium from the perspective of St Thomas Aquinas. In considering this theme, we cannot fail to note, as Aquinas himself would and as *Veritatis Splendor* emphatically does, that a critical task of Christian anthropology in every age is precisely to supply an adequate basis for moral theology. Among the most significant of Pope John Paul's encyclicals, *Veritatis Splendor* corrects the unfortunate legacy of casuist moral theology and its contemporary progeny and, more importantly, presses upon us the profound links between anthropology and christology which establish the basis of an authentic Christian humanism.

It has been widely recognized that the documents of the Second Vatican Council represent a notable re-affirmation of the theology of the *imago Dei*.[1] For a variety of reasons, in some traditions of Catholic theology after the

[1] See Luis Ladaria, S.J., 'Humanity in the Light of Christ in the Second Vatican Council', in René Latourelle, ed., *Vatican II: Assessment and Perspectives*, vol. II (New York: Paulist Press, 1989), pp. 386-401.

Reformation and Enlightenment periods, this element of classical theological anthropology had not received the attention it properly deserved. But in the first half of the twentieth century, both in neo-Thomistic and *ressourcement* circles, the theology of the *imago Dei* enjoyed a significant revival. Inspired in part by this retrieval of classical theological anthropology, the council Fathers sought to recover the christological and eschatological contexts which had been essential in the theology of the *imago Dei* of the best patristic and scholastic authors. Among the conciliar documents, none was more complete in its articulation of the theology of the *imago Dei* than *Gaudium et Spes*.[2]

The importance of the connection between anthropology and christology both for a correct interpretation of *Gaudium et Spes* and for an authentic Christian humanism was noted early on. Over thirty years ago, in one of the first theological commentaries on *Gaudium et Spes*, the now Cardinal Joseph Ratzinger argued that it is essential to take into account the intrinsic linking of anthropology with christology (and thus with eschatology) which unfolds across the entire text and which in his view constitutes its crucial insight. Any properly comprehensive interpretation of the theology of the *imago Dei* in *Gaudium et Spes* would need to balance passages which speak of man as created in the image of God (such as article 12) with those which speak of Christ as key to the mystery of man (such as the crucial article 22). The perfect image of God is the incarnate Word who is both the exemplar of the created of God in man and the pattern for its graced transformation.[3] The concrete human person who is created in the image of God is always *in via*, always being drawn to the Father, but partly impeded by sin; he is redeemed by Christ, yet still undergoing a lifelong transformation in the power of the Holy Spirit, with a view to the final consummation of a life of communion with the Blessed Trinity and the saints. The image of God is always, as it were, a work in progress. From the moment of creation, the perfection of the image of God – more simply, holiness – is already intimated as the end of human life. A Christian theology of creation 'is only intelligible in eschatology; the Alpha is only truly to be understood in the Omega'.[4] Thus, accord-

[2] See the comprehensive treatment in George Karakunnel, *The Christian Vision of Man: A Study of the Theological Anthropology in 'Gaudium et Spes' of Vatican II* (Bangalore: Asian Trading Association, 1984).

[3] Joseph Ratzinger, 'The Dignity of the Human Person', in Herbert Vorgrimler *et al.*, eds., *Commentary on the Documents of Vatican II*, Vol. V (New York: Herder and Herder, 1969), pp. 115-163.

[4] *Ibid.*, pp. 121.

ing to Cardinal Ratzinger's early essay, *Gaudium et Spes* presents 'Christ as the eschatological Adam to whom the first Adam already pointed; as the true image of God which transforms man once more into likeness to God'.[5]

Subsequently, as is well known, Pope John Paul II made this cluster of themes the hallmark of his pontificate. The dominant interest in anthropology, which had characterized his entire career as a philosopher and theologian, now in his papal magisterium blossomed prodigiously into the fullblown reaffirmation of an authentic Christian humanism.[6] A distinctive element in Pope John Paul's teaching about the *imago Dei* has been his stress on the relational character of the image: creation in the image of God is the basis for and is realized precisely in the communion of persons. In addition, the Holy Father has made his own the distinctive blend of anthropology and christology which is the mark of conciliar teaching. Pope John Paul II frequently invokes the words of *Gaudium et Spes* §22 which state that 'it is only in the mystery of the Word made flesh that the mystery of man truly becomes clear'. Beginning with his programmatic first encyclical, anthropology and christology are always to be found interwoven in the relational theology of the *imago Dei* expounded by the Holy Father.

The juxtaposition of *imago Dei* and *imago Christi* in the title of my paper is meant to capsulize the christocentric anthropology that is characteristic of patristic and scholastic theology of the image of God and that has been expressed anew by the Second Vatican Council, by Pope John Paul II, and by Cardinal Ratzinger and other theologians. It can truly be said that, according to this vision, the human person is created in the image of God (*imago Dei*) in order to grow into the image of Christ (*imago Christi*). This christocentric vision of the human person is the foundation of authentic Christian humanism. What is more, *Gaudium et Spes* and the magisterium of Pope John Paul II testify to the immense relevance of this vision for the new evangelization and for theology today as the Church confronts a wide range of challenges in her proclamation of the truth about man.

[5] *Ibid.*, pp. 159. See the discussion of these issues in Walter Kasper, 'The Theological Anthropology of *Gaudium et Spes*', and David L. Schindler, 'Christology and the *Imago Dei*: Interpreting *Gaudium et Spes*', *Communio* 23 (1996), pp. 129-41, and pp. 156-84.

[6] See Kenneth Schmitz, *At the Center of the Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyla/Pope John Paul II* (Washington: Catholic University of America Press, 1993), and Jaroslav Kupczak, O.P., *Destined for Liberty: The Human Person in the Philosophy of Karol Wojtyla/John Paul II* (Washington: Catholic University of America Press, 2000).

The challenges to authentic Christian humanism today are of at least two kinds, though the first arises from within the Christian theological tradition itself and is represented by the lingering influence of nominalist patterns of thought in moral theology and in the anthropology that it implies. A second kind of challenge has sources largely external to the Christian tradition, and is represented by the variety of secular humanisms and anti-humanisms which advance alternative accounts of the meaning (or lack of it) in human existence. Another important kind of challenge arises from the distinctive religious visions of the human espoused by Buddhism, Hinduism and Islam, but I shall not be considering it here. The two kinds of challenge I do want to consider can be seen to be convergent in their final outcomes, and I want to suggest that the theology of the *imago Dei* of St Thomas Aquinas can be of particular assistance in facing them.

We have seen that the christocentric anthropology of Pope John Paul II and the Second Vatican Council highlights the intrinsic link between what human beings are as such and what they can hope to become. Implicit in this anthropology is the conviction that human fulfillment and religious consummation are themselves intimately connected. The holiness (or religious consummation) that is Christ's gift in the Holy Spirit constitutes the perfection of the image of God (integral human fulfillment). Created in the image of God, human persons are meant to grow into the image of Christ. As they become increasingly conformed to the perfect man, Jesus Christ, the fullness of their humanity is realized. There is thus a finality built into human nature as such and, although its realization is possible only with the assistance of divine grace, this realization is in a real sense continuous with the tendencies and even aspirations essential to human nature as such. The cultivation and fulfillment of the human person through seeking the good in a graced moral life enables one to enjoy the Good that is beyond life.

It is precisely this identification of human fulfillment with religious perfection that is, in different ways, severed or negated by the lingering nominalism of some Catholic moral theology and by the competing secular humanisms and anti-humanisms of Western modernity. The result in both cases is a spiritual crisis in which the goods of human life are disengaged from the desire for transcendence. Nominalism divorces human moral fulfillment from the possibility of the enjoyment of a transcendent good, while secular humanisms and anti-humanisms declare the desire for this transcendence to be itself irrelevant and even injurious to integral human fulfillment. Let us consider these challenges in turn.

The features of nominalist thought that are crucial to my argument here will be familiar to students of the history of late medieval philosophy and theology.[7] Nominalist thinkers famously sought to preserve the divine freedom by stressing the unlimited possibilities available to the absolute power of God (the *potentia absoluta*) which cannot be regarded as in any way constrained by the existing order of things in creation and redemption established by the divine *potentia ordinata*. To a certain extent under the influence of Scotus, who had already made Aquinas the target of his criticism,[8] nominalists explicitly denied that which Aquinas had affirmed, namely, the existence of a rationally ordered universe reflecting the divine wisdom and accessible to human experience and knowledge. Whereas for Aquinas there is a congruence between the knowable divine law inscribed in human nature (natural law) and human aspirations for fulfillment, on the one hand, and the enjoyment of supernatural beatitude, on the other, for nominalism God is completely unconstrained in enjoining moral laws. The moral law imposes obligations which reflect neither the rational character of God's activity nor the inbuilt finalities of human nature. Moreover, since absolutely free, God's decision to save or damn particular individuals could not be in any way dependent on their fulfillment, or lack of it, of these obligations. Rather than being the intrinsic principle of the moral life, as in Aquinas, beatitude becomes an external reward whose enjoyment may or may not reflect the moral character of a particular human life. Since moral law is the expression of the divine will and thus ceases to depend upon the ontological constitution of human nature, moral theology is detached from theological anthropology and from any exemplary christology. Yielding its place in theological anthropology and moral theology, christocentrism in the form of intense devotion to Christ became a persistent feature of the

[7] For details, see Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 3 (New York: Doubleday, 1963), pp. 43-122, and Paul Vincent Spade, ed., *The Cambridge Companion to Ockham* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), especially the essays by Peter King, Marilyn McCord Adams, A.S. McGrade, and Alfred J. Freddoso.

[8] See Thomas Williams, 'How Scotus Separates Morality from Happiness', *American Philosophical Quarterly* 69 (1995), pp. 425-45. See also Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 2, pp. 476-551, and Thomas Williams, ed., *The Cambridge Companion to Scotus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), especially the essays by James Ross and Todd Bates, William E. Mann, Hans Möhle, Thomas Miller and Bonnie Kent. For the contrast between Scotus and Aquinas, and the links between nominalism and Scotus on these issues, see especially Anthony Levi, *Renaissance and Reformation: The Intellectual Genesis* (New Haven: Yale University Press, 2002), pp. 30-67.

spirituality of the *devotio moderna*, which was itself a religious strategy designed to bypass the troublesome philosophical and theological perplexities of nominalist *via moderna*. In an important recent book, Anthony Levi has argued that nominalist theology gave rise to an 'intolerable spiritual tension, deriving from the separation of moral achievement from religious fulfillment', principally because individuals 'could not know what unalterable fate God had decreed for them without reference to the exercise of autonomously self-determining powers during life'.[9]

With the divorce of moral achievement from religious perfection, religious practices and observances served to allay this tension independently of the moral state of the individual.

Father Servais Pinckaers has convincingly demonstrated that certain fundamental presuppositions of nominalist theology are embedded in the casusitic moral theology of the manuals in use from the seventeenth century to the eve of the Second Vatican Council.[10] Among these, perhaps the most important for our theme are the centrality accorded to obligation in the moral life and the eclipse of beatitude as an intrinsic principle of moral action. In this tradition of moral theology, the categories of the obliged and the forbidden are prior to the categories of good and evil in actions. Actions are bad or wrong because they are forbidden, rather than vice versa. Actions that are bad or wrong merit punishment, while those that are good or right merit reward. But there is no intrinsic connection between these actions as such and the punishment or reward they merit. Since nominalist philosophical theology does not survive in the casuist worldview, the predestinating deity has vanished. God is now understood to confer reward or punishment in view of an individual's success or failure in meeting moral obligations. Under the influence of nominalism, casuist moral theology has no need for an account of how moral agents become good by seeking the good. It is significant, as Father Pinckaers has pointed out, that the treatise on beatitude disappeared from manualist moral theology while the treatise on the virtues was consigned to the realm of spiritual theology.

[9] Levi, p. 64.

[10] Servais Pinckaers, O.P., 'La nature de la moralité: morale casuistique at morale thomiste', in *Somme theologique: Les actes humains*, vol. 2, trans. S. Pinckaers (Paris: Desclée & Cie, 1966), pp. 215-76. See also his *The Sources of Christian Ethics* (Washington: Catholic University of America Press, 1995), pp. 327-53. For a helpful summary of Pinckaers's argument, see Romanus Cessario, O.P., *Introduction to Moral Theology* (Washington: Catholic University of America Press, 2001), pp. 229-42.

Although I cannot pursue the point here, the prevalence of this kind of moral theology gave rise to the intolerable tensions experienced by many Catholics in the face of the moral teaching of *Humanae Vitae* – and eventually the entirety of Christian teaching about human sexuality – which seemed to impose an outdated moral obligation whose connection with the human good was either denied or dismissed or, more commonly, simply not apparent. The proportionalist and consequentialist moral theories devised with a view to allaying these tensions failed to question, and indeed often presupposed, the very edifice of casuistic moral theology that had made these tensions almost inevitable.

The fundamental difficulty here – echoing Levi, one might speak of an 'intolerable spiritual tension' – is that many people can no longer discern an intrinsic link between the moral law and their good, and, furthermore, no longer view religious achievement (the reward of happiness) as intrinsically connected with moral or human fulfillment. Religious practices – often in the form of eclectic spiritualities – are now often seen as unconnected from moral obligations, whose specific content is in any case exiguous. Morality, even when faithfully observed, is viewed as disengaged from, and indeed is often regarded as in conflict with, basic human aspirations for a good and happy life. In addition, a good and happy life here is not seen as continuous with the life of beatitude as such. Heaven is inevitable in any case, while hell is unthinkable and purgatory unintelligible.

In accounting for the revolution that came with modernity and saw the emergence of secular humanism and, more recently, of neo-Nietzschean anti-humanisms, one can certainly point to the spiritual mentality fostered by casuist moral theology as among the likely contributing factors. Certainly, Charles Taylor is right in seeing affective and spiritual factors as crucial in fostering this revolution and maintaining the West in what he terms a 'post-revolutionary' climate.[11] It is not simply the loss of belief in God and in other central Christian dogmas that contributed to this revolution, but possibly, in the terms of the argument of this paper, the long-term insupportability of the edifice of casuist moral theology with its divorce of human and moral fulfillment from religious perfection. Be that as it may, according to Taylor, secular humanisms and post-modern anti-humanisms agree in affirming a good to human life without the need to invoke any

[11] Charles Taylor, 'Iris Murdoch and Moral Philosophy', in Maria Antonaccio and Michael Schweiker, eds., *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 3-28.

good beyond life. What distinguishes them is the anti-humanist insistence that a comprehensive affirmation of human life must embrace (and even celebrate) suffering and death. But both secular humanism and post-modern anti-humanism simply deny that religious aspirations have any relevance for human and moral fulfillment. The desire for transcendence is a kind of human and moral dead end. 'Immortal longings', to use Fergus Kerr's felicitous phrase, may not be good for one's moral health or, indeed, for one's humanity.[12] For Taylor, the 'horizon of assumptions' that 'shapes the pervasive outlook toward religion in our culture' includes the view that for us 'life, flourishing, driving back the frontiers of death and suffering, are of supreme value' and that what prevented people from seeing this sooner and more widely was 'precisely a sense, inculcated by religion, that there were higher goals', a good beyond life. In the post-revolutionary climate, 'to speak of aiming beyond life is to appear to undermine the supreme concern with life in our humanitarian, "civilized", world'.[13]

One can readily see, in the terms of Taylor's persuasive analysis of the rejection or marginalization of religion in Western modernity, that in order to seek the good of human life, one must give up pursuing a good beyond life or, at least, one must define the good beyond life in non-religious terms. Religious perfection is seen not only as irrelevant to human fulfillment but as an actual obstacle to it. We can also readily see, if we recall the fundamental features of the christocentric anthropology of Pope John Paul II and the Second Vatican Council, how radical a challenge is posed both by moral theology in the nominalist-casuist vein and in its current variants, and by the secular humanisms and anti-humanisms of Western modernity.

According to the christocentric anthropology sketched earlier, there is an intrinsic link between what human beings are as such and what they can hope to become. There is a link, not a contradiction, between human fulfillment and religious consummation. Holiness (religious consummation) is the perfection of the created image of God (human fulfillment). The legacy of nominalism in casuistry and in the moral theories that sought to correct it is such as to make it very difficult to grasp the terms of an authentic Christian humanism even when they are forcefully presented. (Consider, in this connection, the cool reception still accorded to *Veritatis Splendor* in some quarters). Without a moral theology that is thoroughly integrated

[12] Fergus Kerr, O.P., *Immortal Longings* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997).

[13] Taylor, p. 23.

with anthropology and christology, it will be difficult to withstand the variety of secular humanisms and anti-humanisms of Western modernity. Indeed, in the climate of contemporary culture, there is a powerful temptation for some religious people, including Catholics, tacitly to accept the 'horizon of assumptions' of Western modernity and to promote precisely (and sometimes chiefly) those aspects of their faith that can be seen as contributing to the good of human life. The documents of the Second Vatican Council have themselves sometimes been subjected to readings employing this strategy with an eye to well-meaning programs of renewal that, without denying the good beyond life, do not always leave much room for it in practice. It may well be that the divorce between human/moral fulfillment and religious perfection, embedded in prevailing forms of Catholic moral reflection, makes it difficult for Catholics influenced by them to respond to the challenges posed by non-religious or anti-religious humanisms for which the presumption of this divorce is axiomatic.

I am convinced that a recovery of Aquinas's theology of the *imago Dei* can and has already begun to make a significant contribution to the Catholic response to these challenges. Here I can only sketch briefly the possibilities as I see them in the time left to me. That Aquinas's theology affords such resources may not be obvious to everyone. Certainly, many will readily admit that, in linking anthropology, christology and eschatology in its theology of the *imago Dei*, *Gaudium et Spes* had recovered important strands in the patristic doctrine of the *imago Dei*. Perhaps less widely known is how thoroughly christological and eschatological is the theology of the *imago Dei* advanced in the writings of St Thomas Aquinas. One of the more refreshing aspects of recent scholarship on Aquinas is the emergence of a broad appreciation of this central element of his theology.[14]

[14] For an orientation to the literature on this topic, see Jean-Pierre Torrell, O.P., *St Thomas Aquinas: Vol. II: Spiritual Master*, translated by Robert Royal (Washington: Catholic University of America Press, 2003). See also: Emile Bailleux, 'A l'image du Fils premier-né', *Revue Thomiste* 76 (1976), pp. 181-207; Romanus Cessario, O.P., *Christian Faith and the Theological Life* (Washington: Catholic University of America Press, 1996), pp. 38-48; Michael A. Dauphinais, 'Loving the Lord Your God: The *Imago Dei* in St Thomas Aquinas', *The Thomist* 63 (1999), pp. 241-67; Ignatius Eschamnn, O.P., 'St Thomas Aquinas, the Summary of Theology I-II: The Ethics of the Image of God', in Edward A. Synan, ed., *The Ethics of St Thomas Aquinas: Two Courses* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1997), pp. 159-231; L.-B. Gillon, O.P., *Cristo e la Teologia Morale* (Roma: Edizioni Romane Mame, 1961); Thomas Hibbs, '*Imitatio Christi* and the Foundation of Aquinas's Ethics', *Communio* 18 (1991), pp. 556-73, and *Virtue's Splendor: Wisdom, Prudence and the Human Good* (New York: Fordham University Press, 2001); Fergus Kerr, O.P., *After Aquinas: Versions*

A crucial feature of this more comprehensive appraisal of Aquinas's theology of the *imago Dei* has involved the recognition that his explicit consideration of the matter as part of the theology of creation in question 93 of the Prima Pars cannot be treated in isolation but must be located within the broader context of the overall argument of the *Summa Theologiae*.[15] It is well known that the structure of this argument is framed in terms of Aquinas's distinctive appropriation of the *exitus-reditus* scheme. This structure has immense significance for his theology of the *imago Dei*: the human being created in the image of God is by the very fact of his human nature and from the very first moment of his existence directed toward God as his ultimate end.[16] Contrary to a widespread misrepresentation of his thought

of Thomism (Oxford: Blackwell, 2002); Matthew Levering, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002), pp. 83-107; D. Juvenal Merriell, *To the Image of the Trinity: A Study in the Development of Aquinas's Teaching* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990); Luc-Thomas Somme, *Fils adoptifs di Dieu par Jésus Christ* (Paris: Vrins, 1997); Battista Mondin, 'Il bene morale come perfezione della persona', in Pontifical Academy of St Thomas, *Atti della III Sessione Plenaria 2002*, pp. 127-37.

[15] See G. Lafont, *Structures et méthode dans le Somme théologique de saint Thomas d'Aquin* (Paris: 1961), and, more recently, Servais Pinckaers, 'Le thème de l'image de Dieu en l'homme et l'anthropologie', P. Bühler, ed., *Humain à l'image de Dieu* (Geneva: 1989), pp. 147-63. See also Thomas S. Hibbs, 'The Hierarchy of Moral Discourses in Aquinas', *American Catholic Philosophical Quarterly* 64 (1990), pp. 199-214; and A.N. Williams, 'Mystical Theology Redux: The Pattern of Aquinas' *Summa Theologiae*', *Modern Theology* 13 (1997) pp. 53-74, and 'Deification in the *Summa Theologiae*: A Structural Interpretation of the Prima Pars', *The Thomist* 61 (1997), pp. 219-55.

[16] In this paper, I have not dealt with the controversy that has surrounded the 'nature and grace' of theological anthropology which originated in the work of Henri de Lubac and has been sharpened lately in the writings of David Schindler and others in the 'communio' school. It will be evident to the careful reader that, with Aquinas and many other Thomists, I both hold for the description of a natural end for human nature *and* deny a double order of nature and grace extrinsically related to one another. A teleological understanding of human nature is crucial to maintaining the link between religious perfection and integral human fulfillment. For a perspective on this controversy touching on the issues raised in this paper, see Romanus Cessario, O.P., 'On Bad Actions, Good Intentions and Loving God: Three Much Misunderstood Issues about the Happy Life that St Thomas Aquinas Clarifies for Us', *Logos* 1 (1997), pp. 100-22. On the broader issues, see the comprehensive treatment of Schindler's position in Tracey Rowland, *Culture and the Thomist Tradition* (London: Routledge, 2003). For a splendid survey of the twentieth century controversy, see Lawrence Feingold, *The Natural Desire to See God* (Rome: Apollinare Studi, 2000). See also: Benedict Ashley, O.P., 'What is the End of the Human Person? The Vision of God and Integral Human Fulfillment', in Luke Gormally, ed., *Moral Truth and Moral Tradition* (Dublin: Four Courts Press, 1994), pp. 68-96; Steven A. Long, 'On the Possibility of a Purely Natural End for Man', *The Thomist* 64 (2000), pp. 211-37; Peter A. Pagan-Aguiar, 'St Thomas Aquinas and Human Finality: Paradox or *Mysterium Fidei*?' *The Thomist* 64 (2000), pp. 374-99.

(which while losing much its currency remains entrenched in certain quarters), for Aquinas the theology of the *imago Dei* constitutes not a static and thus a historical conception of human nature, but rather a fundamentally dynamic and active one.[17]

This is already explicit in question 93. The dynamism is that of the *exitus-reditus*, a movement rooted in the divine purposes in creation and redemption, and inscribed in the created order by the very finalities of human nature. In addition, Aquinas's account of the *imago Dei* explicitly asserts that it is primarily in acts of knowing and loving God through faith, hope and charity that the imaging of God is realized.[18] According to Father Romanus Cessario, "Aquinas contends that we should look for the image of God, not primarily in the intellectual capacities of the soul, but in the very acts of those operative capacities or habits".[19]

Looking beyond question 93, to the Secunda and Tertia Pars, we can see that the theology of the *imago Dei* within the overall argument of the *Summa Theologiae* secures the intrinsic link between moral theology, anthropology and christology, and thus the connection between human/moral fulfillment and religious perfection, or beatitude. For one thing, we find that the entirety of the Secunda Pars – Aquinas's expansive treatise on the moral life – unfolds as an explication of what it means for man to made in the image of God. Here the dynamic character of the *imago Dei* is clear: human beings must be active in the grace-enabled actualization of the image of God within them. Coming from God, they are active participants in the movement of their return to him. What draws them is their pursuit of the good of human life which is continually revealed as the Good beyond life. No one demonstrates better than Aquinas the continuity between the inbuilt desire for the good and the enjoyment of the Good beyond all limited goods which is beatitude. Hence the capital importance of the meditation on the nature of beatitude which begins Aquinas's treatise on moral theology: only the supernatural beatitude of communion actualizes the movement of the human person towards his or her fulfillment.

In the Tertia Pars, Aquinas arrives at the culmination of the theology of the *imago Dei* when he shows how Christ, the perfect image of the Father, is the principle and pattern of the restoration and the perfection

[17] See Ian A. McFarland, 'When Time is of the Essence: Aquinas and the *Imago Dei*', *New Blackfriars* 82 (2001), pp. 208-23.

[18] *Summa Theologiae*, Ia., 93, 4.

[19] Cessario, *Christian Faith and the Theological Life*, p. 43.

of the image of God in us.[20] All the mysteries of Christ's life, but especially his passion, death and resurrection, bring about the work of transformation in us by which the image of God, damaged by original sin and by our own personal sins, can be restored and perfected. Configured and transfigured in the *imago Christi* by the power of the Holy Spirit, we return to the Father, and come to enjoy to the communion of trinitarian life which is the essence of beatitude.

In the terms of the argument of this paper, and contrary to both nominalist moral theology and to the secular humanisms and anti-humanisms of Western modernity, Aquinas can be construed as advancing a theology of the *imago Dei* that shows how in the gracious plan of divine providence religious perfection is central to human and moral fulfillment. The human person is created in the image of God in order to grow into the image of Christ. This truth about man is the foundation of the authentic Christian humanism central to the teaching of Vatican Council II and John Paul II.

[20] In addition to the works by Torrell, Gillon, Hibbs, Levering, Somme, and Williams cited in footnote 14 above, see also Jean-Pierre Torrell, O.P., 'Le Christ dans la "spiritualité" de saint Thomas', in Kent Emery and Joseph P. Wawrykow, eds., *Christ among the Medieval Dominicans* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1998), pp. 197-219, and J.A. Di Noia, O.P., '*Veritatis Splendor*: Moral Life as Transfigured Life', in J.A. Di Noia, O.P. and Romanus Cessario, O.P., eds., *Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology* (Princeton: Scepter, 1999), pp. 1-10.

HUMANISM

LEO J. ELDERS

In the first section of his paper Dr L. Elders traces the use of the term *humanism* and the historical movements it engendered: besides its original meaning of *studia humanitatis,* that is of the Greek and Latin languages and classical literature, it signified the organised attempt to recreate the cultural climate of antiquity believed to possess an ultimate value. Used in a less specific sense the term denotes the attitude of a well-educated person who distinguishes himself by the wide scope of his mind, his courteous behaviour, who respects and upholds human rights and moves with ease in the higher circles of society. While at first the term also comprised Christian values, in the wake of certain trends of the Age of the Enlightenment references to religious truth and virtue came to be excluded from its concept. Some even went so far as to argue that submission to God kills true humanism. So we witness the rise of Marxist humanism and the existentialist humanism of Jean-Paul Sartre and others. Heidegger's position is somewhat ambiguous. Finally there is the International and Humanist Union which sees humanism as the emancipation from ideologies and religious dogma and insists on man's task to give meaning to his life. Common to these different types of humanism is the conviction that man is a basic values and the centre of reference for whatever one undertakes and desires. The exclusion of any religious dimension raises the question of what makes up humanism, which is examined in the second part of the paper.

A basic element of any humanism is the heritage of the Greek and Roman culture which in many ways has shaped European education, law, scientific work and art. The paper dwells on the different aspects of the lasting contribution of classical antiquity to the acknowledgement of universal human values. The latter are related to a new awareness of one's individuality, personal freedom, rights and duties, by which one no longer lives totally submerged in a community, and objectifies one's personal experiences. For some 2000 years the European elite have been educated by the same masters and have been influenced by this classical *paideia*.

A further component of humanism is rationality. While acknowledging fully the poetical, religious and moral dimensions of human life, humanism stresses the role of reason. There is in the first place the assumption of the reasonableness of the universe and the certitude that we must organize our life in accordance with the criteria of reason. Whatever is contained under the order of right reason is in keeping with the order established by God. As St Thomas Aquinas says, the good of man consists in a life in accordance with right reason. Humanism excludes the irrational.

The heritage of Christianity is also an essential element of Western humanism. The humanism of Petrarca, Erasmus and others is not just that of cultivated persons in the Roman Empire, it was molded by the Christian tradition. Behind the humanists of the 14th, 15th and 16th centuries stand the great spiritual authors, theologians and artists of the Middle Ages, beginning with St Augustine, St Isidore, Boethius, St Benedict, Bede, Alcuin, Abbot Suger, to the great doctors and builders of the 12th and 13th centuries. Christianity proposed the ideals which made it possible for man to develop his human, cultural and spiritual life. Its finest contribution is its teaching of man's transcendent vocation and love for one's neighbour.

Optimism also appears to be an element of true humanism. The humanist assumes that there is order in the universe, that the good is far more widespread than evil and that man disposes of the faculties he needs to conduct a human life and of the astonishing capacity to go beyond the limits of his being describing the intelligible treasures of worlds in his mind. Related to this is the conviction of man's unique dignity.

This dignity implies human rights. These rights are derived from the natural law and based on man's nature. They are universal and apply to all human beings. They do not change, although awareness of some of them may grow or be neglected. The international order of law is universally valid, and can never be cancelled by the teachings of a religious reformer.

Since by his very nature man is a social being humanism has a social dimension, and considers family and community life essential for the physical, spiritual and artistic development of man. However, while acknowledging man's subordination to the common good, it nevertheless affirms that the human person transcends the political society which has no authority whatever over his spiritual and religious life. Foremost social values stressed by humanism are the virtues of justice and friendship among the citizens of a country and good neighbourly relations between the states.

Concluding his paper Dr Elders indicates that the ultimate foundation of true humanism is man's nature as created after the image of God.

1. Humanism: Its Roots and Development

The first to use the term humanism was the German author F.J. Niethammer (1808) who was inspired by an expression of Cicero, i.e. *studia humanitatis*. Niethammer meant the formation of young students in Greek, Latin and classical literature. Somewhat later the term came to denote the work of those scholars who from 1300 to 1600 renovated the study of Greek, Latin and the liberal arts. Their movement was marked by a growing interest in nature. Some of the best known humanists are Petrarch, Marsilio Ficino, Rudolph Agricola, Erasmus and Budé. They were considered models of well-educated persons. The humanists often opposed scholasticism as it was practiced and taught at the universities of their time. In a culture where literary studies held the place of honour humanists could boast of

having facilitated access to the original texts by their study of manuscripts and the use of philological methods, so that they claimed to have rediscovered the authentic meaning of classical literature. For them the *homo humanus* is the Roman citizen who distinguishes himself by the practice of the traditional Roman virtues and has – to a certain point – made his own Greek *paideia*. Humanists aimed at restoring the (idealized) culture of the ancients. But their movement carried the seeds of decay in itself: the humanist was so much absorbed in his study of antiquity that he created a distance between the past and the present. Moreover many humanists advocated anthropocentrism and so contributed to a process which would cut Western culture loose from its biblical and Christian roots.[1]

In relation to this first meaning, 'humanism' came to be used also for a movement which originated in the first part of the 20th century and which insisted on the need to make the young generation study the classical languages instead of training them exclusively in the sciences. Those who advocated education in the humanities were convinced that Greek culture provided the fundamental categories of thought, literary expression and the arts. This movement idealized antiquity and perhaps did not offer a satisfactory answer as to how to educate the young in our time.

Broadly speaking, 'humanism', as the term is used now, signifies the courteous attitude of well-educated persons, who distinguish themselves by their pleasant conduct, spirited conversation and the use of style in their work. The humanist promotes the culture of the mind, is well-versed in the different sciences and arts and possesses those virtues which are highly regarded in interhuman contacts, such as respect of others, courtesy, kindness. For humanists cultivating the mind is more important than the possession of political power or great wealth. This ideal of humanism guaranteed some measure of unity to a Europe which because of the Protestant Reformation had lost the spiritual cohesion the Catholic Church had provided.[2]

However, at the centre of European society, some authors who subscribed to the rationalism of the Enlightenment rejected the Christian faith and sometimes also its moral teachings. As in the age of the Enlightenment the religious dimension of man's life became shallower, the idea of humanism changed, which was now understood as meaning the total autonomy of man. Some went so far as to exclude transcendence, or even argued that religion and submission to God kill any true humanism. Man came to be

[1] See Francisco Rico, *Le rêve de l'humanisme. De Pétrarque à Érasme*, Paris 2003.
[2] Cf. Christopher Dawson, *Understanding Europe*, London/New York s.a., p. 207.

considered the only master of his life, whereas submission to God was seen as an alienation. As Feuerbach said, theology must become anthropology, since God is nothing but man's essence projected before his own mind, – a projection loaded with frustrations and desires.[3] Nietzsche pursued this line of thinking and wanted us to create ourselves our values and to wipe out the religious past. He was aware of the upheaval this would bring about, since our past with its preponderant Christian contribution to European culture, the sciences and the arts, would no longer make sense. In this view the physical universe becomes empty space, for it no longer reflects the wisdom and love of God.[4] This nihilism, Nietzsche said, would pave the road for a new humanism and a new morality which places man beyond good and evil and allows the most powerful to impose their will.

In the 20th century this theory was taken over by certain existentialists as Jean-Paul Sartre in his manifesto *L'existentialisme est un humanisme*. Sartre claims that existentialism is a humanism. It defines man by his existence, by what he does and by what he has made himself. Man is a project, i.e. pure subjectivity. There is no human nature, no universally valid ethics to guide him in his choices. Man is nothing but a series of actions.[5] He has no other legislator but himself and must refuse any openness toward a God, but be always engaged in a battle against established, oppressive powers. Sartre vindicates total freedom for individuals and believes that, if God exists, man's subjectivity is destroyed, or, in the words of Maurice Merleau-Ponty, that man becomes totally superfluous, since he cannot do anything which is not already present in God.[6] It is hard to see how this sort of view can coexist with some of the values which were hitherto believed to be components of humanism, since an entire section of our spiritual life is cut out. Man loses all transcendence, and the material world loses its unity, truth and goodness. The new morality which comes with it recommends doing anything one likes as long as it does not hurt others.

In his *Brief über den Humanismus*, Heidegger presents a survey of the history of humanism, which, he says, originated when man became free to live in a humane way (*Menschlichkeit*). However, he adds, humanism differs according the view one has of human nature and man's freedom. Heidegger adds that all forms of humanism assume that man is a rational

[3] *Das Wesen des Christentums* (edition Leipzig 1909, p. 37).
[4] *Die fröhliche Wissenschaft* I, 125 (Schlechta II, p. 127).
[5] *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1966, p. 108 ff.
[6] *Sens et non-sens*, p. 309.

animal, which he takes to mean that man is a being who expresses his thought in language. He wants to go beyond those views which base themselves on an immutable essence of man and so he sees humanism as being rooted in the subjectivity of man's personal existence.[7]

Turning now to a different model of humanism, i.e. that of Marxism, we notice that Marx attempted to render the condition of working people more humane. He thought that one could bring this about by inserting human individuals in the process of dialectical evolution. Man is alienated from himself since he is deprived of the product of his work. Religion results from this alienation. By rejecting religion man will become himself again and transform society. But Marxism is one of the worse mutilations of humanism one can imagine, although it cannot be denied that certain of its representatives fought the egoism of capitalistic society and struggled to improve the lives of the workers. Official Marxism professed belief in an ideal future, whereas the Frankfurter Schule argued that in order to preserve humanism in our personal life, we must incessantly criticize social structures, all of which are oppressive. This criticism rejects Christian culture, its ideals in respect of man's religious and moral life. Not only Marxism, but also national-socialism attacked the Christian vision and refused to acknowledge the rights of the human person.

Finally there is a brand of humanism, proposed by the 'Prague International and Humanist Union' and other, similar groups which define humanism as a democratic, non-deist and moral position. While affirming that human beings must themselves give meaning and form to their life, it proclaims the need for a liberation from all ecclesiastic or ideological dogmas. Free thought is essential to the ideal of humanism. Those who sympathize with what the French call *la laïcité* seem to share these views in their refusal to ascribe any role to religion in public and sometimes even in private life. Some believe that real humanism is not possible if it is not anti-religious.[8] In this way the vocation of humanism would be to liberate man from religious dogmas.

The above-mentioned types of humanism have in common that they make man the supreme value and the centre of reference, but there are considerable differences between them. This raises the question of the compo-

[7] "Über den Humanismus. Brief an Jean Beaufret", published in *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, pp. 53-119.

[8] See F. Elders (ed.), *Humanism. Toward the Third Millennium II*, Amsterdam-Brussels 1999.

nents or ingredients of authentic humanism. We must examine whether this refusal of religion can go together with true humanism.

2. What Humanism Consists of

2.1. *Greek-Roman paideia or its equivalent*

As our historic overview has shown, the origins of humanism must be placed in the Greek and Roman world. Many Greek philosophers held the opinion that there are truths and rules of conduct which are the same for all. Leaving behind a relativism which says that each country should stay with its own culture, mainstream Greek philosophy taught the spirituality of the human soul and the basic unity of mankind. So the models and categories could be developed which are at the basis of thought, the sciences and the arts.[9] In the field of letters the classicism of Greek and Latin literature has been acknowledged ever since the Hellenistic period. The Greeks developed the main literary genera by which our best authors have been inspired.[10] Thucydides succeeded in founding scientific historiography and in his sovereign clarity and impartiality he remains the ideal of later historians. He laid bare the factors which constantly recur in the march through time of political societies: greed and abuse of power, politics of violence, preoccupation with security, the role of fortune, the distinction between the main causes of events and secondary factors.[11]

Hippocrates and his School have established forever not the science of medicine but what should be the attitude of physicians with regard to their patients and nature. Contemporary scientists agree in praising the marvels of Greek mathematics which reached its apogee with Ptolemy and Archimedes but have much less appreciation of Greek natural science, the development of which was retarded by a merely speculative attitude with

[9] Cf. J.H. Newman, *The Idea of a University*, ed. New York 1947, p. 97: 'While we are men, we cannot help to a great extent being Aristotelians, for the great Master does but analyse the thoughts, feelings, views and opinions of the human kind. He has told us the meaning of our own words and ideas, before we were born. In many subject matters, to think correctly is to think like Aristotle'.

[10] Cf. G. Murray, *The Classical Tradition in Art and Poetry*, Cambridge MA, 1927, and G. Highet, *The Classical Tradition*, Oxford 1949.

[11] See Jacqueline de Romilly, 'L'utilité de l'histoire selon Thucydide', in *Histoire et historiens dans l'antiquité*, Vandœuvres 1956, p. 64.

respect to nature and the absence of experiences.[12] Nevertheless the Greeks have established the possibility of a scientific study of the world and of scientific objectivity.[13] If progress in the sciences is to be measured by the questions which are raised rather than by the often provisional answers given, we may not have left the Greeks so far behind us as we are wont to think. They bequeathed the scientific spirit to us, so that as soon as a different attitude toward nature began to impose itself – i.e. the will to submit the forces of nature to man – Europe experienced a magnificent development of the sciences.[14]

Also in the field of the social, political and economic sciences Greece and Rome elaborated many of the principles which govern our societies.[15] Justice in Athens was the basis of that of the Roman Empire. In Athens value was attached to the principle of personal freedom: its citizens could freely dispose of their possessions and even slaves were given guarantees to protect them against abuse. In the field of law the confederations of Greek city states laid down the principles of national and international law.[16] The Roman Empire was considered the realization of the Hellenistic idea of the unity of the civilized world. The emperor Marcus Aurelius even speaks of the same law, the same rights and the same liberty for all, and of a government which considers individual freedom most important.[17] Aristotle had mentioned natural rights (φυσικόν δίκαιον) which have everywhere the same force.[18]

However, it is through its educational system that Greek culture has most profoundly marked life in the West. The Hellenistic school was in its entirety accepted by the Christians and conquered the entire world.[19] The Fathers of the Church even used the word *paideia* to describe the gradual realization of God's plan with regard to mankind.[20] One should add to this their adoption of the term φιλανθρωπία, which initially signified the friendliness of the

[12] Cf. S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, London 1956, p. 222.

[13] L. Elders, *Aristotle's Cosmology*, Assen 1965, Introduction VII.

[14] L. Edelstein, 'Recent Interpretations of Greek Science', in *Journal of the History of Ideas*, 1952, pp. 573-604, p. 584.

[15] T. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London 1959, Introductory: 'But the mere fact that political thought does play and has played in European history a very large part in the causation of political action is due to the Greeks'.

[16] M. Kaiser, *Das römische Privatrecht*, München 1954, pp. 1-4.

[17] *Meditations*, I, 14: τιμώσας παντων μάλιστα την ελευθερίαν των αρχομένων.

[18] *Nicomachean Ethics* 1134^{b}19.

[19] H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1958, p. 421.

[20] W. Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963.

gods to man, but later denoted a complex of human virtues such as justice, respect for others, love, hospitality, etc. The emperor Julian the Apostate even read in the word a characteristic trait of the Romans and the Greek. It also means clemency, helpfulness and friendliness.[21] Cicero wrote that those in government must imitate the gods in their philanthropy.[22] According to Flavius Josephus philanthropy is best shown in a kind attitude to others.[23]

The qualities of the Greek and Roman civilization mentioned thus far concern above all man's spiritual life. They are connected with a unique awareness of the human person who distinguishes himself from his ethnic group and is conscious of his freedom, his liberty, his rights and his personal responsibility.[24] What we are interested in here is the classical culture as one of the elements of humanism. Also in other cultures man transcended his natural life, but stopped short at the awareness of his moral duties or returned to his own self to discover a subjective absolute merging with the cosmos. But in the Hellenistic world man freed himself from being immersed totally in nature and objectivized what his personal experience taught him, both that of the past and of the present. He began to look for natural, non mythological causes of events and provided rational explanations.

2.2. *Christianity's contribution to Western humanism*

During almost 2000 years, with a partial interruption between 600 and 1000, the European elite was trained by the same masters and exposed to the cumulative influence of classical culture. The rejoinder of Christianity with the classical tradition had a profound influence on the formation of the European mind. Already in the 12th century a remarkable renaissance of classical studies took place. The training in the Latin classical authors was considered the best preparation for the study of theology, law and medicine.[25] According to the medieval doctors and in particular St Thomas Aquinas, man is the most perfect creature of the physical universe. Man with his immaterial mind is the goal toward which cos-

[21] Cf. *Epistulæ* (ed. Bidez and Cumont, Paris 1922), 89b; 289 b.

[22] *De natura deorum*, II, 131.

[23] *Antiquitates*, 12, 124; *De bello iud.* 2, 399.

[24] Bruno Snell, 'Das Bewusstsein von eigenen Entscheidungen im frühen Griechentum', *Philologus* 85 (1930), pp. 141-158.

[25] Cf. St Thomas, *S.Th.*, I-II, 4, 1; II-II, 16, 2: 'Requiritur ad scientiam sicut præambulum vel præparatorium ad ipsam'.

mic process is directed,[26] a position not far removed from the 'anthropic views' of certain modern physicists. All of nature collaborates to the genesis of man.[27] However Aquinas's humanism differs from other anthropocentric theories by its precise appraisal of the human being: man is neither his own essence nor his act of being.[28] Each instant he receives his being from God who is his last end. Man's calling to an intimate conversation with God during his stay on earth, and to full intimacy in afterlife is the core[29] of man's dignity. With his intellect and will man must take control of his life, as a pilot of his ship.[30]

In fact the view we have of human nature has a decisive influence on how we think about humanism. In a very significant text Aristotle opposes the opinion of certain poets who felt that man, being mortal, should limit his thinking to human things. He writes that, on the contrary, the human mind is something divine in comparison with the rest of man, so that life according to the mind is most noble and divine.[31] This yields the conclusion that a life devoted to contemplation is best. Man becomes really human – and on this point Aristotle rejoins the Platonic tradition – if he lives in accordance with what is best in him, i.e. his mind. Man's intellectual vocation is not only directed to the study of the world and the practice of the arts. As Jacques Maritain writes, the wisdom of the ancients understood that we cannot define humanism by excluding that man is ordained to what is above him and to the religious.[32]

In fact, one of Christianity's most important contributions to humanism is on the level of moral life, i.e. the doctrine that man is called to enter into a communion with God, that is, to a destiny beyond the limits of the physical world; the insistence on absolute values such as truth, human rights, the inviolability of life, the control by reason of emotions and passions, the duty toward the common good, kindness, compassion with those who suffer, active charity toward the destitute.

[26] *De spirit. creat.*, art. 2; *S.c.G.,* III, c. 22: 'Perfectissima formarum, id est anima, est finis omnium formarum naturalium'.

[27] *S.Th.,* I, 85, 3 ad 1; *S.c.G.,* III, c. 22; *Q. d. de potentia*, q. 5, a. 8.

[28] *Q. d. de potentia*, q. 7, a. 4: 'Homo nec est humanitas nec esse suum'.

[29] *S.c.G.*, IV, c. 54: 'Hanc igitur hominis dignitatem quod scilicet immediate Dei visione beatificandus sit ...'.

[30] *S.Th.,* I-II, 2, 5: 'Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suæ voluntati et rationi commissus'.

[31] *Nicomachean Ethics* 1177^{b}32.

[32] *Humanisme intégral*, 10.

Indeed, the heritage of the Christian faith has become an essential component of Western humanism. The humanism of Petrarch, Erasmus and others is not the same as that of cultivated persons in the Roman Empire. Theirs was a humanism moulded by the Christian tradition. Behind the humanists at the beginning of the modern age stand the great spiritual doctors of the Middle Ages, St Augustine, Bede, Alcuinus, John of Salisbury and so many others, as well as the tradition issuing from the apostolic era which stressed the ideal of χρηστότης, the goodness of the heart. Christianity cannot be reduced to a philosophy or a civilization, but it carries with it treasures of human wisdom and it offers man the ideals and goals which allow him to reach his flourishing. The central contribution of Christianity to humanism has been the introduction of a transcendent vocation – man's destination is God – and of a new elan of spirituality and charity. One may add that this is accompanied by a special development of moral thought as well as of social and political life. Basically all men are equal. Owing to the influence of Christianity there has also been an evolution to better forms of trade, to a development of the sciences, of law and the ideal of a democratic organization of political life.

In addition to the legal obligation to assist one's fellow men, decency has also its demands such as showing gratitude, being friendly and truthful. Furthermore there is the unique development of the arts under the inspiration of Christian ideas and ideals: architecture, poetry, song, music, painting, and the flowering of mysticism. All this has been accompanied by innumerable initiatives to alleviate suffering, to educate the young, to render our life more humane and to make progress in the sciences and technology.[33] Far from promoting a flight from the world Christianity insists on the social virtues. The virtues bring about the harmony of man's sensitive and intellectual nature and allow reason to impose its order. A general line of conduct stands out: i.e. man must live up to what is best in him.

However, when one insists on Christianity as an integral part of true humanism one collides with a position which radically excludes any religious dimension from humanism. In the light of the cultural history of the West this exclusion is against all sound judgment and cannot be defended rationally. The a priori exclusion of any religious doctrine seems itself a dogma. We also observe that man has a desire to live for ever, to possess the

[33] One may recall the role of abbeys and monasteries, of the ancient religious orders and later religious congregations in the development of the sciences, the arts, agriculture, the crafts, education, nursing the sick and social assistance.

best, to be loved and fully understood by others, to live in a never failing happiness. Denying these desires or considering them illusions maims man and reduces him – in the words of Sartre – to a useless passion. One also wonders which is the source of this virulent anti-Christian attitude. Is it the conviction that religion and humanism are incompatible? But the great Christian humanists of the past refute this view. Is it the illusion of total liberty which makes one refuse the Other who might threaten this freedom? However, that such a fear be reasonable one should first consider what our freedom really is and to what extent man can be autonomous. The freedom Sartre wants is meaningless and has no use except to rebel against the world and to live according to one's animal instincts. Or do some deny the religious dimension of man because of a grudge against established churches or certain forms of popular devotion? But what if the freedom of investigation, upheld by atheist humanists leads certain meditative minds to affirm the existence of God because of both philosophical and of historical reasons? Would they no longer be humanists?

It would seem that those who, while calling themselves humanists, cut out a dimension of human life, de-humanize man and destroy his foremost dignity, i.e. to have been made in the image of God. Mircea Eliade, a specialist of the science of comparative religion, observes that when one denies such an essential element of man's condition as is the sense of the sacred, there no longer is real humanism. C. Jung suggests that Western man is mistaken when he thinks that he no longer needs neither God nor religion.[34]

The same seems to apply to those authors who expect man's salvation to come from science and technology. Actually if one uses nothing but the principles of the positive sciences to judge all aspects of human life, one performs a reduction to the quantitative order and to low-level usefulness, depriving things of their value and de-personalizing man. As a result people will eventually experience an emptiness, of which they themselves are the cause.[35] Finally, those who promote this type of anti-religious humanism place religious dogma and ideology in the same basket despite the abyss which separates ideologies from the Christian faith. An ideology is a human product by means of which one tries to subject persons and things to one's ends, whereas the Christian faith looks beyond the world of men

[34] *Modern Man in Search of a Soul*, New York 1933, ch. 10 (The Spiritual Problem of Modern Man).

[35] G. Marcel, *Les hommes contre l'humain*, p. 70.

and introduces us to a higher sphere of reality, while respecting our intellectual, physical and moral integrity.[36]

2.3. *Life in accordance with reason.*

A further element of humanism is reasonableness in this sense that while attaching much value to the poetic, religious and moral dimensions of human life, authentic humanism distinguishes itself by the place of honour given to reason in the direction of the life of individuals and of society at large. This reasonableness is based on the insight that the world is full of rationality and that man must organize his life in agreement with the criteria of sound reason. The conviction that the universe is organized by reason lies at the root of the rise of the sciences and of man's dominion over physical nature. Plato considered the view of a world governed by the irrational an impious error[37] and Aristotle shared this conviction.[38] The order of nature is the work of a mind: all things and all processes have a rational explanation, since intelligent order is present everywhere.[39] Chance is found only in a minority of cases.[40] Chance cannot be the cause of the marvellous cosmic order we observe: thousands of letters thrown together in a heap, do not become the text of Homer's epic.[41]

The Christian authors took over this interpretation and argued that our reason makes our end known to us and judges what actions conforms to it. Whatever is comprised under the order of right reason, conform to the order established by God.[42] Consequently, Aquinas can say that 'the good of man consists in a life according to reason'.[43] On the other hand,

[36] Ch. Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture*, London 1950, p. 7.

[37] *Philebus* 28 D: 'Are all things and what we call the world, Protarchus, governed by an irrational power, by chance, by blind encounters, or shall we say, on the contrary, as did our predecessors, that a mind and some admirable wisdom have brought about order and govern things? ... A positive answer to the first question is nothing less than impious'.

[38] Fragm. 12 and fragm. 13 (Ross).

[39] See L. Elders, *Aristotle's Cosmology*, Assen 1966, p. 37.

[40] For the presence of the irrational, see E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1956.

[41] Cf. Cicero, *De natura deorum*, II, 93.

[42] *S.Th.,* I-II, 72, 4: 'Quæcumque continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei'.

[43] *Q. d. de veritate*, q. 3, a. 1: 'Bonum hominis est secundum rationem vivere'. Cf. II-II, 47, 6.

what is irrational in our conduct or in religion must be banished, since it may become a real threat for humanism. The passionate interest of certain of our contemporaries in oriental sects, Gnosticism, the New Age movement etc. may find its explanation in the needs and desires of the human heart which no longer disposes of an established religion to give them an acceptable form. But in surrendering himself to these sects man risks getting lost in the irrational, whereas reasonableness, historical criticism, the autonomy of the sciences and of research have citizenship in the Christian religion.[44] If the Church shows some tolerance with regard to religious phenomena and manifestations which at first sight baffle reason, it examines them, applies rules, canalizes rites and devotions, while trying to make them keep a certain dignity and an acceptable meaning. It respects the freedom of the individual and the free initiative of God. But quite often messages, alleged to come from the beyond, are rejected as disagreeing with reason and the doctrine of the faith. The Church maintains that human reason can know with certitude that God exists and has created the world. Man's vocation is, as Plato said, that of a celestial plant, whose home is heaven.[45] So prayer is reasonable as is true mysticism. It is also reasonable to accept the arguments which show the sublime meaning of the mysteries of the Christian faith,[46] the reasonable aspect of liturgy and morals.[47] Finally, in view of the miracles done by Jesus and the Apostles, whose historical reality is confirmed by an analysis of the life of Jesus and by the early history of the church as well as by the many Christian saints, it is reasonable to believe the gospel message as preached by the Apostles and the Church.[48]

[44] See J. Dougherty, *The Logic of Religion*, Washington D.C., 2002.

[45] *Timæus* 90 A.

[46] The fourth book of the *Summa contra gentiles* presents many such arguments.

[47] As a matter of fact, natural law ethics has been integrated in Christian moral doctrine. Cf. *S.Th.,* I-II, 100, 1: 'Cum moralia præcepta sint de his quæ pertinent ad bonos mores, hæc autem sunt quæ rationi conveniunt, omne autem rationis humanæ iudicium aliqualiter a naturali ratione derivatur, necesse est quod omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ, sed diversimodo'. St Thomas is convinced that man must be capable of judging his actions. Hence Christian moral life must be controlled by reason. The Fathers of the Church also stressed the harmony between sound moral doctrines of the ancients and the teachings of the Gospel.

[48] St Thomas Aquinas, *S.c.G.*, I, ch. 6.

2.4. *Humanism and optimism*

Another component of humanism is optimism. Humanists believe that it is possible for man to make his own what Cicero called *humanitas*. Man can develop his knowledge, acquire moral virtues and artistic skills. Humanists are also convinced that a peaceful and humane coexistence is possible between the different nations of the world. They assume that there is order in the world, that the good prevails and that man is equipped with whatever he needs to lead a good human life.[49] Nature does not fall short in what is necessary.[50] A further reason for this optimism is man's amazing intellectual vocation, i.e. his capacity to go beyond the limits of his being as an individual and to enrich himself writing down in his mind the intelligible contents of other creatures.[51]

Related to this optimism is the awareness of man's dignity. The origin of the terms 'man's dignity' probably goes back to Cicero who uses them to express the attitude congruous for a person of high social rank.[52] Cicero sees this dignity as belonging to human nature, so different from that of the animals. This dignity demands that one does not direct one's desires primarily to one's physical needs and comfort, but to the health of the mind and the body.[53] He distinguishes the dignity of women, who rely on their elegance, from that of men who must display seriousness and self control.[54] For St Augustine the term *dignitas* means the respect due to a person because of his honesty, culture and modesty.[55] Aquinas connects the terms 'human dignity' with man's ontological being, his immaterial soul and the grace and privileges God had given first men in paradise. Nowadays the terms are often understood as signifying man's difference from the animals; they remind us that we are called to a noble behaviour and must acquire the treasures of the sciences and the arts as well as live in a world governed by a universal order of objective law.

[49] This is the reason why he refuses to assume the existence of a common intellect outside man as Averroes did, *S.Th.*, I, 79, 4; 84, 6.

[50] I, 78, 4: 'Cum natura non deficit in necessariis ...'.

[51] *Q. d. de veritate*, q. 2, a. 2: '... ut in una re totius universi perfectio existat. Unde hæc est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire secundum Philosophum, ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius'.

[52] *Tusc. Disput.*, II, 31.

[53] *De officiis*, I, 106.

[54] *Op. cit.*, I, 130.

[55] *De diversis quæstionibus*, 31, 3.

2.5. *The acknowledgment of human rights*

One of the most important components of humanism is the acknowledgment of human rights as derived from the natural law and based on man's nature. They are universal and are applied to all men, since all possess the same human nature.[56] They impose themselves immediately on the mind as evident, since they are derived from the principles of natural law,[57] they do not change and cannot be wiped out totally from our mind.[58] Religion does not do away with or suppress what right reason has established, such as the natural rights.[59] One may recall here the opposite position of numerous Muslims who attribute priority to the Koran over human rights, a position which makes an international order of law impossible. One may hope, however, that in the course of time the awareness and recognition of certain human rights may further develop among the nations, especially if cultural exchanges increase

2.6. *Humanism and the political society*

By his very nature man is a social being. Family life and membership of a political society are necessary to provide for his needs and to enable him to attain his spiritual perfection. With his entire being man is part of a political society, but he is not totally subject to it. As a free person he has a personal end which stands above the rights society has over him. In fact, the state cannot claim any right over the spiritual and religious life of its citizens.[60] The basic rule for life in a human society is the practice of justice. The tasks of the members of a society differ, but as human persons all are equal. Life in civil society must be based on friendship among the citizens and mutual benevolence. We must partake in public life and perform our task for the common good.

[56] Cf. Aquinas, *In V Ethicorum*, lesson 12.

[57] *S.Th.*, I-II, 100, 1.

[58] *Q. d. de malo*, q. 2, a. 4 ad 13. Cf. Jesús García López, *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 1979, p. 66 ff.

[59] *S.Th.*, II-II, 10, 10: 'Ius autem divinum quod est ex gratia, non tollit ius humanum quod est ex naturali ratione'.

[60] Cf. *S.c.G.*, III, 112 & 113; *S.Th.*, I-II, 113, 9 ad 2.

Conclusion

Jacques Maritain tried to define a new humanism by rehabilitating man in his social, intellectual and religious dimensions,[61] a humanism which also comprises awareness of what the Gospel demands from us for a worthy life in the temporal society. Maritain is right, but we should add that at the basis of every humanism lies the fact that man has been made in the image of God. The text of *Genesis* on man made in the image of God expresses man's primary vocation, i.e. to seek union with God and to partake in triune divine life. If man is made in the image of God because of his intellectual nature, the reason is that the human mind is ordered to the vision of God. God's image in us is at the basis of our friendship with Him.[62] This image of God in us must develop both on the level of our natural life and in the life of grace, to reach its full flowering in the vision of God.[63] The humanism which appeared in the West was at first quite general, and was so to say a first stage. Christianity delved deeper and uncovered a spiritual depth in man and opened the way to participate in divine life,[64] a participation which manifests itself in the faith and heroic virtues of the saints. Christianity shows us the road to God, who before had been thought to be inaccessible, and offered a model of a life according to the image of God in us, an ideal which Plato had seen from afar when he exhorted his students to imitate divinity. Christian humanism results from the discovery of what man is, what he can and must be, according to all his capacities, while he chooses Jesus Christ, God become man, as his model.[65]

[61] *Humanisme intégral*, p. 81.

[62] *S.c.G.*, I, ch. 2. Cf. *S.Th.*, I-II, 27, 3 (likeness is a cause of friendship).

[63] See L. Elders, 'La teología de santo Tomás de Aquino de la imagen de Dios', in *Colección de ensayos en honor del Profesor Don José Luís Illanes*, Pamplona 2003.

[64] *S.c.G.*, IV, ch. 54: 'Hanc igitur hominis dignitatem, quod scilicet immediate Dei visione beatificandus sit ...'.

[65] Peter Wust, *Goethe als Symbol des abendländischen Geistesschicksals*, Regensberg/Münster 1961.

L'UMANESIMO FILOSOFICO DI S. TOMMASO E IL RINNOVAMENTO DELLA METAFISICA

BATTISTA MONDIN, S.X.

On the present occasion I shall deal with three basic aspects of St Thomas's humanism: 1) humanism in its historical meaning; 2) humanism in its anthropological meaning; 3) humanism in its metaphysical meaning.

From the historical point of view, St Thomas may be called a humanist and a forerunner of the humanists both because he has a highly positive concept of man, much more positive than many of his contemporaries, and because with his new evaluation of Aristotle he substantially contributed to the return of Europe to the Greek culture.

From the anthropological point of view, St Thomas elaborates a new anthropology which is truly humanistic, in the sense that he presents an integral view of man, endowed with body and soul, intellect and will, *dominus sui* and *compos sui*. St Thomas's humanism is a personalistic humanism: the greatness of man derives from the fact that he is a person, which is the highest perfection in nature.

From the metaphysical point of view, St Thomas's humanism may be called a metaphysical humanism, since his metaphysics is certainly a metaphysics of being, but at the same time is a metaphysics of man: it is an ascent of man to the First Being, God.

Questa relazione si propone di illustrare tre aspetti fondamentali dell'umanesimo di S. Tommaso: il primo riguarda l'umanesimo inteso in senso *storico*; il secondo riguarda l'umanesimo inteso in senso *antropologico*; il terzo riguarda l'umanesimo inteso in senso *metafisico*.

1. L'umanesimo in senso storico

Per "umanesimo" storicamente si intende quel vasto movimento spirituale che ha inizio in Italia nel secolo XV (con Ficino, Pico della Mirandola, Valla, Machiavelli ecc.) e che nel secolo successivo si espande a tutto il continente europeo. Due sono le caratteristiche principali dell'umanesimo: una concezione altamente positiva dell'uomo e il ritorno alla classicità greco-

romana intesa come modello di una cultura che aveva avuto questo alto concetto dell'uomo. L'umanesimo consiste essenzialmente nello sforzo di sollevare la dignità dello spirito umano e di rimetterlo in valore richiamandosi all'antichità classica greca e romana. Ciò che definisce l'umanesimo è innanzitutto la rivalutazione della grecità: in primo luogo della grecità letteraria, ossia della lingua e dello stile greco, ma allo stesso tempo, della visione greca dell'uomo: e sotto l'impero della teologia. L'umanesimo concepisce l'uomo come microcosmo, come *copula mundi* posto al centro dell'universo, "plasmatore e fondatore di se stesso".[1]

S. Tommaso può dirsi umanista e precursore degli umanisti sia perché ha un concetto altamente positivo dell'uomo, decisamente molto più positivo di quello dei suoi contemporanei sia perché promosse il ritorno alla cultura greca con una sostanziale rivalutazione di Aristotele.

S. Tommaso è universalmente noto come il *Doctor communis*, come il teologo ufficiale della Chiesa cattolica; meno nota è la sua figura di grandissimo filosofo, creatore di una nuova metafisica, e ancora meno conosciuta la sua posizione di autorevolissimo commentatore di Aristotele. Eppure la sua importanza come commentatore di Aristotele è talmente grande che già per questo fatto egli si assicurerebbe un posto di prim'ordine nella storia della filosofia. Si trattava in effetti di una sfida decisiva: quella di contrapporre ai commenti di Averroè allora di moda in tutte le università, commenti decisamente troppo letterali che rendevano Aristotele incompatibile con la fede cristiana, un commento più moderato che si attenesse più allo spirito che alla lettera. S. Tommaso raccolse il guanto della sfida e nel breve arco di sei anni (1267-1273) commentò alla lettera quasi l'intero Corpus aristotelico. Si tratta di un lavoro davvero colossale, che soltanto un genio come S. Tommaso che aveva una profonda padronanza del vasto campo della filosofia ed una grande familiarità con gli scritti aristotelici poteva effettuare. I suoi commenti letterali si caratterizzano per una straordinaria chiarezza e lucidità, per una singolare fedeltà al testo aristotelico, e per un ordine davvero impressionante. Il testo viene trattato con un rispetto assoluto, come se si trattasse di una redazione praticamente infallibile.

La nuova esegesi di Aristotele, proposta da S. Tommaso, raccolse consensi unanimi in tutti i tempi. Alberto Magno riconobbe che l'esegesi letterale di S. Tommaso era molto migliore delle sue parafrasi. In poco tempo i commenti dell'Angelico presero il posto di quelli di Averroè e, tra i latini, egli si guadagnò il titolo di *commentator noster*. Anche i commentatori

[1] Pico della Mirandola.

moderni della Metafisica di Aristotele (Jaeger, Ross, Reale) riconoscono valide le linee interpretative dell'Aquinate, il quale sopperiva con il suo genio speculativo e con la sua conoscenza globale del pensiero di Aristotele alla sua ignoranza della lingua originale in cui erano stati scritti i testi.

2. L'umanesimo in senso antropologico

L'umanesimo di S. Tommaso acquista le sue piene dimensioni nella visione che egli ha dell'uomo. Quello del Dottore Angelico non è un uomo dimezzato ma un uomo integro e completo, dotato di anima e corpo, di intelletto e volontà, sovrano di se stesso, *dominus sui* e *compos sui*. L'Angelico concepisce l'uomo come uno spirito incarnato: egli è il più piccolo nella gerarchia degli spiriti, perché è in grado di svolgere le attività dello spirito, intendere e volere, solamente grazie al corpo. San Tommaso ha un concetto altamente positivo della corporeità. Il corpo non è la prigione dell'anima, ma è la materia di cui l'anima è la forma, è la potenza di cui l'anima è l'atto, è la carne a cui l'anima comunica la vita. In virtù del corpo, l'uomo possiede ed esercita la sessualità, occupa un posto nello spazio e nel tempo, svolge tutte le attività culturali ed artistiche, confeziona i suoi vestiti, costruisce case, ponti, castelli, cattedrali, scrive libri, usa il computer, naviga in internet ecc.

Contro la tendenza della cultura medievale che, sotto l'influsso del manachesimo vedeva nel corpo un nemico dell'anima, S. Tommaso considera il corpo così necessario all'anima, che questa da sola, ancorché in grado di sussistere per conto proprio, non è persona. Su questo si fonda la tesi tomista dell'unione sostanziale tra anima e corpo. L'anima e il corpo non sono due sostanze complete, unite in modo accidentale come, seguendo Agostino, affermavano quasi tutti i contemporanei di S. Tommaso, ma due sostanze incomplete (come la materia e la forma), unite tra loro così profondamente tanto da formare un'unica sostanza. L'unione sostanziale è dovuta all'unicità dell'*ACTUS essendi*, che è atto primieramente dell'anima e che è comunicato al corpo dall'anima stessa. Nella dottrina tomistica sull'uomo e sui rapporti tra anima e corpo c'è moltissimo Aristotele, ma ci sono anche due importanti novità: una riguarda l'intelletto agente e l'altra riguarda l'anima.

Contro Averroè e molti altri commentatori di Aristotele che vedevano nell'intelletto una sostanza separata che trasmetteva le idee alle singole anime, San Tommaso sostiene che l'intelletto, facendo parte dell'essenza della natura umana, è necessariamente una facoltà personale che ogni uomo possiede ed esercita per conto proprio.

Riguardo all'anima, Aristotele non era riuscito a chiarire se essa sia mortale oppure immortale, se cioè, in quanto forma del corpo essa sia necessariamente legata alle sorti del corpo. San Tommaso elimina questa incertezza, assegnando all'anima un proprio atto d'essere: si tratta di un atto d'essere che la rende partecipe del mondo dello spirito (come voleva Platone) e che la mette al riparo dalla morte, rendendola immortale.

Quello di San Tommaso è un umanesimo personalistico e non socialistico. Infatti tutta la grandezza dell'uomo gli deriva dal fatto d'essere persona, non dalla sua appartenenza a questa o a quell'altra società. La persona, secondo l'Angelico, è quanto di più perfetto esiste nell'universo: "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet substantia in natura rationali".[2] Non l'astratta ragione o la natura umana in generale, ma la ragione e la natura possedute da un essere in concreto, sussistente grazie ad un proprio *actus essendi*, fa la dignità irriducibile della persona umana, che possiede "has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem".[3] Così San Tommaso può legittimamente sostenere che "il modo di esistere che comporta la persona è il più degno di tutti, essendo ciò che esiste per sé".[4]

3. Umanesimo in senso metafisico

Ci chiediamo anzitutto: si può parlare di umanesimo in senso metafisico? Che rapporto c'è tra l'umanesimo e la metafisica? Non è forse l'umanesimo una concezione così esclusivamente centrata sull'uomo da escludere qualsiasi metafisica? Anche se è vero che storicamente l'umanesimo è sfociato nella morte della metafisica, di fatto, considerato in se stesso, un umanesimo autentico è essenzialmente solidale con la metafisica.

Infatti l'uomo è un animale metafisico: in tutto ciò che fa, pensa, agisce, desidera egli si autotrascende continuamente, va oltre se stesso, si spinge verso l'infinito. La trascendenza fa parte dell'essenza stessa dell'uomo.

Quindi la metafisica è umanistica non solo perché è la più alta, la più speculativa delle sue operazioni, ma anche perché è un procedimento con cui partendo dal mondo e dall'uomo, questi comincia la seconda navigazione e raggiunge il principio primo del proprio essere.

[2] *S.Th.*, I, 28, 3.
[3] *Ivi*, I, 29, 4.
[4] *De potentia*, 9, 4.

Ora ci domandiamo: la filosofia di S. Tommaso possiede anche una caratura metafisica e di che metafisica si tratta?

Abbiamo visto che S. Tommaso è un grandissimo teologo ed un grandissimo esegeta sia della S. Scrittura sia di Aristotele. Ora intendiamo dimostrare che egli è anche un grandissimo filosofo e più precisamente un grandissimo metafisico.

Com'è noto fino agli anni quaranta del secolo XX a S. Tommaso non si riconosceva nessuna originalità in sede metafisica. In campo filosofico il suo unico merito sarebbe stato quello di avere sostituito nell'approfondimento dei dogmi la metafisica di Platone con la metafisica di Aristotele. Poi per merito soprattutto di Fabro, Gilson e Maritain si scoprì che S. Tommaso è l'autore di una metafisica originalissima, fondata sull'essere inteso come atto (*esse ut actus*) e non semplicemente come fattualità o semplice presenza.

Nella mia ultima opera: *La metafisica di S. Tommaso e i suoi interpreti* (ESD, Bologna 2002), nelle prime duecento pagine illustro le venti principali interpretazioni che sono state date nel secolo XX della metafisica di S. Tommaso; poi nelle successive trecento pagine offro la mia ricostruzione rigorosa e sistematica dell'intera metafisica dell'essere.

In che cosa consiste l'originalità della mia interpretazione rispetto alle precedenti interpretazioni della metafisica dell'essere?

Sta nella rigorizzazione della struttura dell'impianto tutto intero della metafisica di S. Tommaso.

Non mi limito ad affermare l'assoluta originalità del concetto fondativo della metafisica, l'*actus essendi*, facendo vedere la profonda diversità del concetto tomistico rispetto ai concetti di Parmenide, Aristotele, Avicenna, Suarez e Heidegger, e ad identificare l'*actus essendi* preso in tutta la sua pienezza con Dio come hanno fatto Fabro, Gilson e De Raeymaeker, ma mostro l'estrema fecondità che il concetto intensivo dell'essere ha per tutta la metafisica.

Anzitutto il concetto intensivo rinnova i principi stessi della metafisica: i principi di identità, di non contraddizione e di causalità sono riletti da S. Tommaso in chiave ontologica: si tratta dell'identità dell'essere con se stesso, della non contraddizione dell'essere con se stesso, della efficienza o causalità dell'essere.

In secondo luogo il concetto intensivo dell'essere rinnova sostanzialmente la seconda navigazione. Il passaggio dal contingente all'assoluto, dal finito all'infinito, dal temporale all'eterno, dal molteplice all'uno non è compiuto da S. Tommaso attraverso le classiche cinque vie, che non sono vie inventate da S. Tommaso ma riprese da Platone, Aristotele e Avicenna ma partendo dalla composizione reale di essenza e atto d'essere negli enti,

oppure dalla partecipazione dell'ente all'essere oppure dalla gradazione della perfezione dell'essere negli enti. La metafisica consiste essenzialmente nella seconda navigazione e S. Tommaso compie coerentemente questa navigazione, questo passaggio radicale da questo mondo all'altro mondo percorrendo le tre vie ontologiche di cui si è detto.

In terzo luogo la metafisica dell'essere rinnova radicalmente il quadro dell'essenza e degli attributi di Dio, rileggendolo alla luce della perfezione dell'essere una perfezione che dà un senso nuovo all'essenza, all'unità, alla bontà, alla verità, alla bellezza, all'infinità, alla potenza ecc. di Dio.

Anche la metafisica discendente viene rinnovata: la creazione e la conservazione sono intese come comunicazione e come partecipazione dell'essere agli enti.

Viene pure rinnovata l'interpretazione del linguaggio metafisico che non viene più inteso attraverso l'analogia di proporzionalità bensì attraverso l'analogia di attribuzione intrinseca ossia come somiglianza partecipativa *secundum prius et posterius*.

Questa in sintesi l'originalità della mia interpretazione della metafisica dell'essere di S. Tommaso.

Passiamo ora a vedere maggiormente in dettaglio la struttura della metafisica tommasiana.

I punti essenziali della nuova metafisica dell'essere sono cinque:

1. l'intuizione della perfezione assoluta dell'essere;
2. la distinzione ontologica tra gli enti e l'essere;
3. la distinzione reale tra essenza e atto dell'essere negli enti;
4. la risoluzione degli enti nell'essere sussistente;
5. la descrizione di Dio come Esse ipsum subsistens, come causa suprema e ultima d'ogni ente.

3.1. *L'intuizione della perfezione assoluta dell'essere*

Maritain osserva che alla base d'ogni metafisica c'è una intuizione geniale: un'intuizione potente, grandiosa, globale della realtà: una intuizione radiosa che fa vedere tutte le cose sotto una luce singolare fortemente esplicativa. Così per Parmenide è l'intuizione dell'essere, per Platone delle idee, per Aristotele dell'atto e potenza, per Plotino dell'uno, per Cartesio dell'infinito, per Spinoza della sostanza, per Leibniz della monade, per Kant dei giudizi sintetici a priori ecc.

Per S. Tommaso l'intuizione filosofica fondamentale è quella dell'essere, inteso in senso forte, intensivo. Che questo sia un concetto nuovo, esclu-

sivo di S. Tommaso, risulta dal linguaggio nuovo, inusitato, che egli adopera quando parla dell'essere. Ecco come egli canta la perfezione dell'essere che ha abbagliato la sua mente:

"Fra tutte le cose l'essere è la più perfetta".[5] "All'essere non si può mai aggiungere nulla che gli sia estraneo, poiché nulla gli è estraneo tranne il non-essere, il quale non può essere né forma né materia".[6] "L'essere è più nobile di tutte le cose che accompagnano l'essere. Perciò, in assoluto, è più nobile anche del conoscere, se pur fosse possibile concepire il conoscere senza l'essere. Quindi ciò che sta più in alto nell'ordine dell'essere sta più in alto anche in qualsiasi altro ordine".[7] "Ciò che in qualsiasi effetto è maggiormente perfetto è l'essere; qualsiasi natura o forma acquista perfezione per il fatto che è dotata dell'atto dell'essere".[8] "L'essere è il fine ultimo d'ogni azione".[9] "L'essere è l'atto dell'ente … come il brillare è l'atto di ciò che brilla".[10] "L'essere è l'attualità di ogni atto e quindi la perfezione di ogni perfezione".[11] "La nobiltà d'ogni cosa dipende dal suo essere".[12]

Pertanto, per S. Tommaso, la metafisica è indagine intorno all'essere dell'ente o, che è lo stesso, indagine intorno all'ente in quanto essere. Ma dell'essere concepito in modo del tutto singolare, concepito cioè *intensivamente* o in senso forte, come fonte da cui irradia e in cui si consuma ogni realtà e ogni perfezione, e non dall'essere inteso come idea astratta, genericissima, che esprime il minimo di perfezione cioè l'*esse commune*.

3.2. *La distinzione ontologica tra ente ed essere*

Ente ed essere non sono la stessa cosa.

Preso come termine chiave della metafisica dell'essere, *ente* dice la totalità di una cosa, non una sua parte (l'essenza, la materia, la forma ecc.). Tuttavia, come suggerisce l'origine stessa del termine (*ens* trae origine da *esse*), *ente* connota in modo particolare il suo rapporto con l'essere: "ente è

[5] *De potentia*, 7, 2 ad 9; "Attraverso l'essere l'ente sussiste nella specie", *De veritate*, 21 a. 1 in c.

[6] *Ibid.*

[7] *In I Sent.*, d. 17, 1, 2 ad 3.

[8] *S.c.G.*, III, 56.

[9] *Subst. sep.*, 7, 16.

[10] *Ibid.* 16.

[11] *De pot.*, 7, 2 ad 9.

[12] *S.c.G.*, I, 56.

ciò che ha l'essere" (*quod habet esse*),[13] o, più precisamente, "è ciò che partecipa all'essere" (*quod participat esse*).[14] E poiché l'essere si caratterizza sempre come atto, l'ente può essere definito anche come "essere in atto" (*ens dicit aliquid proprie esse in actu*).[15]

L'ente è ciò che ha l'essere: ha quindi un rapporto essenziale con l'essere; senza l'essere l'ente non è nulla: è l'epifania dell'essere; ma l'ente non si identifica con l'essere; esso si distingue ontologicamente dall'essere. Solo l'essere si identifica con se stesso, ed è allo stesso tempo il sole che irradia la sua luce sugli enti.

> L'atto primo è l'essere sussistente per conto proprio. Perciò ad ogni cosa riceve l'ultimo completamente mediante la partecipazione all'essere. Quindi l'essere è il completamento d'ogni forma. Infatti la forma arriva alla completezza solo quando ha l'essere.[16]

L'essere è veramente l'attualità d'ogni forma o natura, l'atto primo e ultimo d'ogni ente. È l'atto ultimo perché l'essere attua l'ente che esso presuppone logicamente costituito nella sua concreta singolarità (la quale abbraccia sia i principi sostanziali che accidentali); quindi nell'ordine formale, esso viene per ultimo e col suo sopravvenire pone in atto tutto quanto entra nella costituzione dell'ente e che prima del suo avvento era ancora rinchiuso nel regno del non essere. L'essere è inoltre atto primo, perché l'ente acquista attualità proprio grazie all'essere. L'essere sta quindi al fondo della realtà dell'ente e la sostiene in tutti i suoi momenti, modalità e forme.

L'essere è veramente la perfezione assoluta, la radice d'ogni altra perfezione, infatti spetta all'essere non soltanto di costituire gli enti nell'ordine degli essenti, ma anche di dar loro tutto ciò che hanno come realtà esistenti. L'essere è quindi ciò che c'è di realmente più perfetto, anzi è il fondamento ed il completamento di tutte le perfezioni, le quali si rivelano così come partecipazioni all'essere, come sue facciate.

Nella linea ontologica l'essere è anche il supremo valore: è l'essere che conferisce realtà ad ogni altro valore. L'eccellenza dell'essere risulta proprio da questo fatto che mentre nessun'altra perfezione e nessun altro valore sono concepibili come effettivi, cioè reali, senza che partecipino all'essere, l'essere invece è concepibile anche senza che partecipi ad altre perfezioni: è concepibile a se stante, come sussistente.

13 *I Sent.*, 37, q. 1, a. 1 sol.
14 *S.Th.*, I, 4, 2 ad 3.
15 *S.Th.*, I, 5, 1.
16 *Quodl.* XII, 5, 1.

Infine, l'essere, come afferma S. Tommaso, è ciò che nell'ente è maggiormente intimo e profondo:

> Nell'ente l'elemento più intimo è l'essere; dopo l'essere (rispetto all'intimità) viene la forma, grazie alla cui mediazione l'ente possiede l'essere, infine viene la materia, che costituendo il fondamento della cosa, si trova tuttavia più distante dall'essere della cosa di qualsiasi altro elemento.[17]

Nella trama costitutiva dell'ente, nel suo sviluppo e nel suo completamento tutto procede dall'essere: l'ente si forma grazie all'essere, si muove nell'essere e fa ritorno all'essere.

3.3. *La distinzione reale tra l'essenza e l'atto dell'essere negli enti*

La seconda intuizione fondamentale che contrassegna la metafisica di S. Tommaso riguarda la distinzione reale tra l'essenza e l'atto d'essere. Secondo il Dottore Angelico tra essenza ed essere non c'è soltanto una distinzione logica: essenza e essere non sono soltanto due punti di vista diversi riguardo all'ente, ma sono due elementi realmente distinti, che uniti danno origine all'ente.

Che gli enti siano composti di due o più elementi è una verità riconosciuta da quasi tutti i filosofi. Ma per chi non ha un concetto intensivo dell'essere, la composizione riguarda sempre l'essenza: essa è sempre costituita di un elemento materiale e di un elemento formale. Così tutti gli scolastici all'infuori di S. Tommaso affermano che l'essenza degli angeli è costituita dalla forma individuale e da una materia sottilissima.

S. Tommaso invece vede nell'essenza pura ed immateriale degli angeli la ragione ultima della delimitazione del loro essere. Le essenze, spiega S. Tommaso, sono come dei recipienti e contengono tanto di essere quanto ne comporta la loro capacità; viceversa l'essere si trova negli enti secondo la misura della loro capacità. L'essere, scrive S. Tommaso,

> che in se stesso è infinito può essere partecipato da infiniti enti e in infiniti modi. Se dunque l'essere di qualche ente è finito, bisogna che esso sia limitato da qualche altra cosa, che sia in una certa guisa presente nell'ente come suo principio.[18]

Tale è il ruolo dell'essenza. D'altronde le cose non si possono distinguere le une dalle altre in ragione dell'essere che è comune a tutte. Perciò,

17 *De natura accidentis*, c. 1.
18 *S.c.G.*, I, 43.

> se differiscono realmente tra loro bisogna o che l'essere stesso sia specificato da alcune differenze aggiunte, in maniera che cose diverse abbiano un essere specificamente diverso, oppure che le cose differiscano, perché lo stesso essere compete a nature specificamente diverse. Il primo caso è impossibile, perché all'essere non si può fare aggiunta in quel modo con cui si aggiunge la differenza specifica al genere. Bisognerà allora ammettere che le cose differiscono a cagione delle loro diverse nature, per le quali si acquista l'essere in modi diversi.[19]

Essenza e atto d'essere sono realmente distinti perché si comportano come atto e potenza: l'essenza è la potenza e l'essere è l'atto. Ma osserva S. Tommaso, altro è il comportamento dell'atto e della potenza nel caso della materia e della forma e altro il comportamento nel caso dell'essenza e dell'essere.

> Infatti negli esseri composti di materia e forma, si dice che la forma sia principio dell'essere perché è il complemento della sostanza, il cui atto è l'essere stesso … Perciò negli enti composti di materia e forma, sia la materia sia la forma non si possono dire né essenza né essere … Invece nelle sostanze intellettuali o separate, che non sono composte di materia e forma, ma la stessa forma è in esse sostanza sussistente, la forma *è ciò che esiste*; mentre l'essere è sia atto sia ciò per cui la forma esiste. Per questo motivo vi è in esse la sola composizione di atto e potenza, composizione che risulta dall'essenza e dall'essere, e da alcuni viene detta anche da ciò che è ed essere.[20]

La distinzione reale tra essenza e atto dell'essere negli enti è una intuizione che corre parallela all'intuizione originaria dell'essere intensivo. Chi non possiede questa non possiede neppure quella.

Ed è comunque una intuizione che nella metafisica dell'essere riveste somma importanza, perché è ciò che garantisce il passaggio dagli enti finiti all'Essere sussistente, ossia la seconda navigazione.

3.4. *La risoluzione degli enti nell'Essere sussistente*

La distinzione e la composizione reale è la ragione ultima della contingenza dell'ente. L'ente è contingente perché ha l'essere, perché partecipa

19 *Ivi* I, 26.
20 *S.c.G.*, II, 54.

all'essere. L'essere non è di sua proprietà, l'ente non ha nessun diritto di essere: può avere l'essere ma può anche perderlo.

La contingenza solleva la questione dell'origine dell'ente e impone la ricerca del suo ultimo fondamento.

S. Tommaso traccia tre vie per *risolvere* il problema dell'origine degli enti: sono tre direttissime che conducono l'ente alla sua radice ultima, l'Essere stesso: sono le vie della partecipazione, della composizione reale e dei gradi della perfezione dell'essere negli enti.

a) *La via della partecipazione* – Assumendo come punto di partenza la *partecipazione* S. Tommaso realizza l'ascesa così:

> Tutto ciò che è qualcosa per partecipazione rimanda ad un altro che sia la stessa cosa per essenza come a suo principio supremo. Per esempio, tutte le cose calde per partecipazione si riducono al fuoco il quale è caldo per essenza. Ora, dato che tutte le cose che sono partecipano all'essere e sono enti per partecipazione, occorre che in cima a tutte le cose ci sia qualcosa che sia essere in virtù della sua stessa essenza, ossia che la sua essenza sia l'essere stesso. Questa cosa è Dio, il quale è causa sufficientissima, degnissima e perfettissima di tutte le cose: da Lui tutte le cose che esistono partecipano all'essere.[21]

b) *La via della composizione* – Muovendo dal fenomeno della composizione dell'ente, il quale è sempre costituito da due elementi distinti, l'essenza e l'atto d'essere, S. Tommaso imposta la risoluzione così:

> È necessario che ogni cosa in cui l'essere è diverso dalla sua essenza, abbia l'essere da un altro. E poiché tutto ciò che è in virtù di un altro esige come causa prima ciò che è per sé, vi dev'essere qualche cosa che sia causa dell'essere in tutte le altre, appunto perché *essa è soltanto essere*; diversamente si andrebbe all'infinito nelle cause, avendo ogni cosa, che non è solo essere, una causa, come s'è visto. È dunque evidente che l'intelligenza è forma ed essere e che ha l'essere dal primo ente che è solo l'essere, e questo ente è la causa prima, e cioè Dio.[22]

c) *La via dei gradi della perfezione dell'essere* – Assumendo, infine, come fenomeno di partenza la gradualità della perfezione dell'essere negli enti, S. Tommaso opera la scalata all'essere stesso nel modo seguente:

> L'essere è presente in tutte le cose, in alcune, in modo più perfetto,

21 *In Evang. Joan.*, Prol., n. 5.
22 *De ente et essentia*, IV, n. 27.

> in altre in modo meno perfetto; però non è mai presente in modo così perfetto da identificarsi con la loro essenza, altrimenti l'essere farebbe parte della definizione dell'essenza di ogni cosa, il che è evidentemente falso, giacché l'essenza di qualsiasi cosa è concepibile anche prescindendo dall'essere. Pertanto occorre concludere che le cose ricevono l'essere da altri e (regredendo nella serie delle cause) necessita che si arrivi a qualche cosa la cui essenza sia costituita dall'essere stesso, altrimenti si dovrebbe andare indietro all'infinito. E ciò è colui che dà l'essere ad ogni cosa, cioè Dio.[23]

La risoluzione degli enti nell'Essere stesso è una dimostrazione dell'esistenza di Dio. Infatti l'*Esse ipsum subsistens* a cui si giunge per le vie della partecipazione, della composizione e della gradazione non è altri che Dio, il quale, dice S. Tommaso, è causa sufficientissima, degnissima e perfettissima d'ogni cosa.

A proposito di questa singolare prova dell'esistenza di Dio dobbiamo fare alcune osservazioni.

Notiamo anzitutto che questa prova è stata disattesa da tutti gli studiosi di S. Tommaso, non solo dagli antichi commentatori ma anche dai tomisti del secolo XX, persino da coloro che hanno scoperto l'originalità assoluta della sua metafisica dell'essere. Non ne fanno parola né Gilson, né Fabro, né Maritain.

Riguardo all'esistenza di Dio tutti gli studiosi concentrano la loro attenzione sulle famosissime Cinque Vie. Ora è noto che nessuna di queste vie è di S. Tommaso. Nella *Summa theologiae* egli si accontenta di elencare alcune delle vie più tradizionali e più note. Di fatto le prime due vie risalgono ad Aristotele, la terza a Maimonide ed Avicenna, la quarta e la quinta sono di stampo platonico. Elenchi più o meno simili a quello di S. Tommaso si trovano anche in Maimonide, in Alberto Magno, in Bonaventura e in altri autori del secolo XIII.[24]

Ma S. Tommaso è anche l'autore di una propria via, la via dell'essere: senza questa via, non avremmo nessuna metafisica dell'essere ma soltanto della fenomenologia degli enti.

Sarebbe inoltre sorprendente che possedendo una nuova intuizione dell'essere, idea potentissima, fulgidissima e fecondissima, l'Angelico non avesse trovato in essa la scala per risalire a Dio.

23 *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1.

24 Cf. F. Van Steenberghen, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Louvain 1980.

La grandezza di un filosofo dipende dalla grandezza della sua intuizione di partenza, che è la finestra attraverso la quale egli guarda alla realtà; ed è proprio da quella finestra che egli vede Dio.

In tutte le metafisiche il discorso sull'esistenza di Dio viene logicamente e coerentemente raccordato con l'idea centrale che ha conquistato la mente di un pensatore. Così, per es., se l'idea centrale è il divenire, come per Aristotele, allora l'esistenza di Dio viene argomentata a partire dal divenire; se l'idea centrale è la verità, come in Agostino, allora l'esistenza di Dio viene argomentata a partire dalla verità; se l'idea centrale è la sostanza, come in Spinoza, allora l'esistenza di Dio viene argomentata a partire dalla sostanza; se l'idea centrale è l'infinità come in Cartesio allora l'esistenza di Dio viene argomentata a partire della infinità ecc. S. Tommaso, che è stato folgorato dall'idea dell'essere, fa altrettanto: è in rapporto alla perfezione dell'essere, plesso di tutte le perfezioni e fondamento di ogni realtà che egli propone il *suo argomento* dell'esistenza di Dio. Ed è chiaramente un argomento di tipo ontologico, anzi a ben guardare, è l'unico argomento a cui si addice letteralmente questa denominazione, in quanto il suo discorso è tutto centrato sull'essere e conduce a Dio mediante un accurato esame dei rapporti degli enti con l'essere.

Diversamente dalla prova ontologica di S. Anselmo che è una prova *a priori*, che ricava l'esistenza di Dio direttamente dalla definizione della sua essenza, la prova tomistica è *a posteriori*: dall'esame del rapporto degli enti con l'essere, che è un rapporto di partecipazione, di composizione e di gradualità. Così la partecipazione, la composizione e la gradazione si configurano come tre modalità dell'ascesa di Dio percorrendo la via dell'essere. Movendo dal concetto di essere-perfezione assoluta e inglobante, e dall'esperienza della partecipazione, della composizione e gradualità della perfezione dell'essere negli enti, S. Tommaso elabora la sua prova "ontologica" dell'esistenza di Dio, visto come *Esse ipsum subsistens*.

3.5. *La descrizione di Dio come* Esse ipsum subsistens

Raggiunto Dio attraverso la via ontologica S. Tommaso cerca di descrivere la sua natura, e lo fa guardando a Dio attraverso la finestra dell'essere. Questa prospettiva gli consente di definire meglio gli attributi di Dio e le sue operazioni.

Individuata nell'essere stesso l'essenza di Dio, S. Tommaso si trova nelle mani un criterio validissimo per distinguere quali attributi appartengono a Dio necessariamente e quali no. È un criterio di una mirabile semplicità. In

poche parole si tratta di questo: poiché Dio è l'*Esse ipsum subsistens*, Gli si possono attribuire soltanto le perfezioni che appartengono all'essere in quanto essere sussistente, ossia quelle perfezioni alle quali l'essere non può mai rinunciare, anche quando è svincolato dalle condizioni della materialità, della mutevolezza, della temporalità ecc. È evidente infatti che certe perfezioni che riscontriamo negli enti, non si fondano sull'essere stesso, ma esclusivamente sulla loro essenza. Per es., l'odore, il colore, il movimento sono tutte perfezioni che si realizzano in enti che sono essenzialmente dotati di materia e di estensione. Queste perfezioni che S. Tommaso chiama "perfezioni miste", non possono essere attribuite a Dio, poiché non si fondano sull'essere stesso. Invece, perfezioni semplici quali la bontà, la conoscenza, la vita, la libertà, la bellezza e molte altre ancora, non richiedono condizioni particolari per esistere, ma risultano dall'essere stesso. Per questo esse possono far parte di una determinata essenza, ma senza esaurirsi in essa perché la loro fonte è l'essere. Sono queste le perfezioni che costituiscono gli attributi divini.

Riassumendo, il criterio di S. Tommaso per stabilire gli attributi di Dio è il seguente: si prende una perfezione, la si confronta con l'essere; si controlla se si fonda sull'essere stesso o se invece ottiene l'essere solo quando si incarna in una determinata essenza. Nel primo caso ci si trova di fronte ad un attributo di Dio, nel secondo no.

I principali attributi che S. Tommaso ottiene con questo criterio sono i seguenti: semplicità, infinità, perfezione, immutabilità, eternità, onnipresenza, unicità, verità, bontà, bellezza. Citiamo, come esempio di questa lettura ontologica degli attributi divini quanto egli scrive a proposito dell'attributo della semplicità. Ecco il testo:

> Colui che conferisce l'essere a tutti gli altri, per quanto concerne l'essere stesso non può dipendere da nessun altro; infatti chi per esistere dipende da un altro, deve ricevere l'essere da lui, e non può certamente essere colui che dà l'essere a tutti gli altri. Ma Dio è colui che conferisce l'essere a tutti; quindi il suo essere non dipende da altri. Ma l'essere d'ogni composto dipende dai suoi componenti: togliendo i componenti viene meno il composto sia come idea sia come cosa. Quindi Dio non è composto. Inoltre, colui che è il principio primo dell'essere lo possiede in modo eccellentissimo, perché ogni cosa è presente in maniera più eccellente nella causa che nel causato. Ma il modo più eccellente di possedere l'essere è quello per cui una cosa è identica all'essere. Quindi Dio è l'essere, mentre nessun composto è l'essere, perché il suo essere dipende dai compo-

> nenti e nessuno dei componenti è l'essere stesso. Dunque *Dio non è composto*. Ciò dev'essere ammesso assolutamente.[25]

Anche le divine operazioni sono interpretate da S. Tommaso come operazioni ontologiche. Così la creazione è definita come una chiamata all'essere dal nulla o come partecipazione e comunicazione della perfezione dell'essere alle creature. Così risulta che "il primo effetto prodotto da Dio nelle cose è l'essere stesso" perché tutti gli altri effetti lo presuppongono e su di esso si fondano.[26] Quanto poi al concorso divino e alla provvidenza sono le operazioni con cui Dio preserva le creature nell'essere.

Conclusione

Abbiamo così evidenziato i pilastri portanti del grandioso edificio metafisico costruito da S. Tommaso. La sua è una metafisica forte, attuazione piena di quella *sophia* divina già chiaramente delineata da Aristotele.[27]

Come giustamente afferma la *Fides et ratio* la metafisica dell'essere non è una metafisica astratta come le metafisiche delle essenze e delle idee ma una metafisica concreta ed esistenziale:

> la filosofia dell'essere nel quadro della tradizione metafisica cristiana, è una filosofia dinamica che vede la realtà nelle sue strutture ontologiche, causali e comunicative. Essa trova la sua forza e perennità nel fatto di fondarsi sull'atto stesso dell'essere, che permette l'apertura piena e globale verso tutta la realtà, oltrepassando ogni limite fino a raggiungere Colui che a tutto dona compimento (n. 97).

Di questa metafisica forte oggi c'è urgentissimo bisogno. La lunga stagione dell'agnosticismo metafisico e del pensiero debole è finita. La ragione non può più continuare a darsi alla latitanza. È giunto il momento di uscire dalla caverna e di rivedere i raggi luminosi della realtà dell'essere, raggi che scendono dall'*Esse ipsum subsistens*, Dio, che è anche sommo atto d'amore, perché in Dio essere e amore coincidono.

25 *In I Sent.*, 8, 4, 1.

26 *Comp. theol.* c. 68.

27 Di qui l'importanza perenne del tomismo. Come osserva Gilson "è vero che esso è stato formulato nel XIII secolo, ma le conclusioni filosofiche alle quali si perviene dipendono esclusivamente dai principi da cui si parte, non dall'epoca in cui si decide di partire da quei principi. I principi in sé non hanno una data; una volta che sono stati concepiti si trovano fuori dal tempo" (E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1962, p. 325).

I fondamenti filosofici e teologici
del pensiero di San Tommaso per l'umanesimo

Philosophical and Theological Foundations
for Christian Humanism

EL PENSAMIENTO DE STO. TOMÁS ANTE LOS NUEVOS DESAFÍOS DE LA FAMILIA Y LA VIDA

ALFONSO CARD. LÓPEZ TRUJILLO

Introducción

Hoy el más grave desafío es el de la humanización del hombre o su deshumanización. Es, por tanto, en el problema antropológico en el que debemos profundizar, sobre la proclamación del Evangelio de la familia y la vida, como "estupenda noticia". En el diálogo con una "cultura" que pretende tener una respuesta (que no tiene, en cambio capacidad de ofrecer), y que mina el camino y las posibilidades de aproximación y de búsqueda de la *verdad*, y concretamente de la verdad del hombre, de la familia y de la sacralidad e inviolabilidad de la vida humana. Se quiere imponer casi como un absoluto la "verdad científica", que no reconoce sus límites, y empobrece al hombre, y no acepta su "misterio", su verdadera dignidad, su vocación como respuesta al Señor que llama por amor para ser plenamente *imagen*: "praedestinavit fieri conformes imaginis Filii eius" (*Rm* 8, 29).

El hombre es vaciado de su dignidad, precisamente cuando, como contraste, "el fermento evangélico ha despertado y despierta en el corazón del hombre esta irrefrenable exigencia de la dignidad" (*GS* 26). Mientras la libertad humana, la democracia, los derechos humanos, son exaltados, Romano Guardini ha escrito sobre el hombre deshumanizado ("Unmensch"), páginas que impresionan fuertemente. Un hombre enfermo en el espíritu porque cuando el espíritu no busca y no se nutre de la verdad, se enferma.

Es en el ámbito de la familia y de la vida precisamente, diría que principalmente, donde este triste drama contemporáneo se revela más amenazante e invasor. Es en el corazón de la sociedad, del tejido social, donde el fenómeno del vacío de *humanum* se hace devastador como una tormenta. Es bien conocido como esto se traduce en leyes inicuas que emanan de los parlamentos que carecen de un espesor antropológico.

Quisiera aprovechar la oportunidad que se me concede para dar más bien un testimonio de cómo el oxígeno puro del pensamiento de Santo Tomás, empleado por nosotros en el difícil, complejo, diálogo con una "cultura invasora", con unos políticos y parlamentarios, frecuentemente *mal informados* y a menudo *mal formados*, a la vez protagonistas y víctimas del derrumbe de los valores humanos. Las leyes que se denominan con eufemismo "imperfectas", en realidad no son leyes porque no se adecuan al bien del hombre, integralmente, como es amado por Dios, como fue objeto de su diseño de amor, desde la mañana de la creación.

El hombre amado por Dios, como persona y no como objeto

El centro del problema antropológico es la *verdad* sobre el hombre. ¿Es posible el acceso a la verdad y en concreto al hombre, como criatura? El hombre con su dignidad, con una libertad limitada. El hombre que no es *superhombre*, un sol en torno del cual todo gira, norma y medida que se erige en absoluto, y que no debe responder ante nadie (en tal sentido irresponsable). El hombre esclavo, manipulable en su pequeñez y su miseria, que no es fruto del amor y no vive el drama de su propia libertad, de su vocación, en una dialéctica de amor, de respeto y de donación, en el diálogo con Dios en la familia humana. El hombre que se enorgullece de la ciencia, a la cual no reconoce límites ni referencias morales y que erige a ésta como un absoluto, siendo, a la vez, víctima de ella, porque en el altar de una ciencia y una "cultura" cerrada – no dinámica –, renuncia a los valores que pueden realmente realizarlo y, degradado, no se convierte en "dominus", sino en cambio, en objeto, en esclavo. Es el hombre un "misterio" que es descifrable en el encuentro de amor, cual vital interpelación con Dios y con sus hermanos. Todo hombre es un hermano y no un enemigo larvado, en la "entreprise de séduction" a la que se refiere J.P. Sartre, según el mito de la mirada de la medusa que todo lo cosifica.[1]

El drama y el problema más hondo en el campo de la familia y de la vida es la reducción del hombre a objeto, a cosa.

El hombre "cosificado", *objeto*, a pesar de que se exalta su libertad, una libertad no ligada a la verdad, la cual es asfixiada, aprisionada (*Rm*

[1] "En los últimos confines de Libia se extendían los dominios de la Medusa, la hija de Forcis, en eriales sembrados de rocas surgidas por la mirada de su dueña … ¿quién no murió si miró a la Medusa? … Ningún ser vivo podía mirarla y la mismas serpientes que eran su cabellera se deslizaban por su espalda para evitar su visión", Lucano, *Farsalia*, IX.

1, 19) y debe ser liberada para que la criatura humana adquiera su sentido; gravemente amenazado y víctima de la más grande masacre de la historia, cada año perpetrada en el crimen del aborto, que elimina al "nascituro", al ser más inocente por una sentencia y ejecución capital inducida y proferida en las leyes inicuas de los parlamentos, mientras se avanza en humanización, en "civiltà". Esto ocurre mientras se defiende el derecho fundamental a la vida humana (art. 3 de la Declaración universal de los derechos humanos), pero se reduce drásticamente su *"universalidad"* abriendo caprichosa y arbitrariamente "excepciones". El aborto "raro" de Clinton, alcanza probablemente 50 millones de *ejecutados*; el aborto "legal" que defendía vergonzosamente el "imperio" (ahora en oportuna y esperanzadora revisión con Bush), que justifica plenamente la denuncia del santo Padre en la encíclica *Evangelium vitae*, según la cual el *delito*, el crimen, se convierte en *derecho*. Se crean "nuevos derechos humanos" (el P. Abelardo Lobato tiene una penetrante colaboración al respecto en nuestro "Léxicon"),[2] que son violaciones de los *derechos fundamentales*. Representan una ofensa y una negación de los derechos humanos, de los derechos de la familia, de la dignidad del hombre y de la mujer. En nombre de una concepción mutilada del hombre es negada a la familia el ser un sujeto de derechos, privatizada, no es reconocido su espesor social, no se considera un bien que garantiza el tejido social, sin el cual la humanidad es privada de un futuro digno del hombre. Contra la concepción del hombre como objeto, como instrumento, en coherente aplicación del pensamiento de Santo Tomás, en el concepto de *persona* (fruto de la armonía de la *Fides et ratio*, forjado sobre todo a la luz de las clarificaciones cristológicas) encontramos una afirmación central en la *Gaudium et spes* que es clave en la enseñanza de Juan Pablo II en la proclamación del Evangelio de la Familia y de la Vida, y en su defensa contra la prepotencia de una nueva conspiración, una conjura de los poderosos que es una moderna ideología.

Fruto de la sabiduría humana, en el encuentro de fe y razón, la dignidad humana, fundada en su realidad de persona, reconoce un lugar de privilegio, que debe ser respetado como sagrado en razón de su origen, el amor de Dios, y nos abre a *nuevas perspectivas* "inaccesibles a la razón humana" (cf. *Gaudium et spes*, n. 24), en cuanto en su profundización nos

[2] Pontificio Consiglio per la Famiglia (a cura del). *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*. EDB, Bologna 2002.

remite a la Trinidad. Este proceso de reconocimiento de la dignidad humana es guiado por

> el Espíritu de Dios que con admirable providencia dirige el curso de los tiempos … El fermento evangélico suscita en el corazón del hombre esta irrefrenable sed de dignidad humana (*GS* 26).

Es sin duda un proceso que hay que traducir en toda la realidad: "contemporáneamente crece la conciencia de la *eminente* dignidad *de la persona humana*, superior a todas las cosas y cuyos derechos y deberes son universales e inviolables" (*GS* 26). "La persona humana, que por su naturaleza tiene absolutamente necesidad de una vida social, es y debe ser principio, sujeto y fin de todas las instituciones sociales" (*GS* 26).

Llama la atención el reconocimiento de Hegel, que tantas veces tiene el riesgo de ser olvidado, no teniendo en cuenta el "humus" en el cual surgieron los derechos humanos, en particular de los derechos del niño, de la mujer, de los más débiles, y de las raíces históricas y culturales. Dice Hegel:

> Pero que el hombre fuera libre en sí y por sí, en virtud de su propia sustancia, que hubiera nacido libre como hombre, no lo supieron ni Platón, ni Aristóteles, ni Cicerón, ni los juristas romanos, a pesar de que solamente en este concepto reside la fuente del derecho. Sólo en el principio cristiano el espíritu individual personal cobra esencialmente un valor infinito, absoluto: Dios quiere que se ayude a todos los hombres. En la religión cristiana se abre camino la doctrina según la cual todos los hombres son iguales ante Dios porque Cristo no ha llamado a la libertad cristiana … Estas afirmaciones hicieron que la libertad fuera independiente del nacimiento, de la condición social, de la educación, etc. … El sentimiento de este principio fermentó con los siglos, con los milenios, y dio lugar a la más gigantescas revoluciones.[3]

Para Santo Tomás la persona es lo más perfecto que hay en el universo: "persona significat quod est perfectissimum in tota natura".[4] En el prólogo de Tomás de Aquino a su comentario del tercer libro de las Sentencias de Pedro Lombardo, leemos:

> Estos ríos (que son las bondades naturales, como ser, vivir, entender y otras de este género, conferidas por Dios a sus criaturas) en los

[3] G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. 1, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 61. Cit. en A. López Trujillo, *Prólogo* en Pontificio Consiglio per la Famiglia (a cura del). *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*. *Op. cit.* p. 8.

[4] *Summa Theologica*, I, q. 29 a. 3. Cf. *De potentia*, 9, 4.

> otros seres se encuentran separados, mientras que en el hombre están reunidos de alguna forma formando un conjunto. Pues el hombre es como el horizonte y los confines de la naturaleza espiritual y corporal.

La persona humana no es "*cosa*", no es medio, no puede ser objeto de irrespeto, manipulación. El hombre es fin, y

> *es fin de sí mismo por antonomasia*.[5] La dignidad humana es *inviolable*: no puede ser arrebatada desde fuera. Puede ser únicamente lesionada por otro en la medida en que no es respetada. Quien no la respeta, no se apropia de la dignidad de otro, sino que pierde la propia.[6]

La dignidad humana no es fruto de un reconocimiento de las instancias políticas sino un derecho natural, porque como observa R. Spaemann,

> un derecho que puede ser anulado en cualquier momento por aquellos para los cuales ese derecho es fuente de obligaciones, no merece en absoluto el nombre de derecho. Los derechos humanos, entendidos en forma positivista, no son otra cosa que edictos de tolerancia revocables.[7]

Hay hoy una fuerte oposición al personalismo ontológico y aún cierto empirismo. Es conocida la argumentación de H.T. Engelhardt, quien dice que no todos seres humanos son personas, no son todos autoreflexivos, racionales o capaces de formarse un concepto de la posibilidad de culpar o alabar. Los fetos, las criaturas, los retrasados mentales profundos, los que se encuentran en coma profundo son ejemplos de seres humanos que no son personas. Estas entidades son (sólo) miembros de la especie humana.[8] Jamás semejante distinción entre "seres humanos" y "personas" ha resultado tan costosa y peligrosa: de este modo muchos seres humanos podrán ser ejecutados si se siguen estos planteamientos. El Papa Juan Pablo II antes, en su discurso a un grupo de trabajo de la Academia Pontificia de las Ciencias, había observado (aludiendo a la Instrucción *Donum vitae*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 2, 8):

> La persona humana no se define a partir de su acción presente o futura, ni del devenir que uno puede entrever en el genoma, sino a

[5] Cf. R. Spaemann, "Sobre el concepto de dignidad humana", en *El derecho a la vida*, EUNSA, Pamplona 1998, p. 91.

[6] Cf. R. Spaemann, "Sobre el concepto de dignidad humana", pp. 86-87.

[7] Cf. R. Spaemann, "Sobre el concepto de dignidad humana", pp. 82-83.

[8] H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Nueva York-Oxford 1968, p. 107 (trad. esp.: *Los fundamentos de la bioética*, Ed. Paidós Ibérica, Barcelona 1995).

> partir de las cualidades esenciales del ser, de la capacidades ligadas a su misma naturaleza (n. 6).

Se requiere una visión integral del hombre, 'una concepción que superando lo visible y lo sensible, reconozca el valor trascendente y tome en consideración lo que establece como espiritual'.[9]

Las definiciones de persona de Boecio y de Santo Tomás nos preservan de tales interpretaciones. Bien observa Robert Spaemann: "La personalidad es una constitución esencial, no una cualidad accidental y mucho menos un atributo que se adquiere poco a poco". V. Possenti observa que la posición de autores como Engelhardt no distinguen entre los caracteres esenciales de la persona y los no esenciales:

> Los caracteres y las funciones que pueden crecer, disminuir o faltar, son por eso mismo no-esenciales, ... lo cual no ocurre con las propiedades esenciales. En consecuencia, por el mismo hecho de que la conciencia o los estados psíquicos pueden tener grados, ellos no constituyen una dimensión esencial de la persona.[10]

Robert Spaemann observa: "La personalidad es una constitución esencial, no una cualidad accidental y mucho menos un atributo que se adquiera poco a poco".[11]

La dignidad de la persona humana es fuertemente afirmada en relación con la familia divina, con la llamada a la construcción de una familia humana. El texto al que hago referencia se encuentra en el número 24 de la *Gaudium et spes* que lleva por título "La índole comunitaria de la vocación humana en el plan de Dios" y comienza así: "Dios, que tiene cuidado paterno de todos, ha querido que todos los hombres formaran una sola familia y se trataran como hermanos". El texto *clave* dice así:

> Todos han sido creados a imagen y semejanza de Dios, quien hizo de uno todo el linaje humano y para poblar toda la haz de la tierra (*Ac* 17, 26), y todos son llamados a un solo e idéntico fin, esto es, Dios mismo. Por lo cual, el amor de Dios y del prójimo es el primero y el mayor mandamiento. La Sagrada Escritura nos enseña que el amor de Dios no puede separarse del amor del prójimo … Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno*, *como nosotros también somos uno* (*Io* 17, 21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón

[9] *Evangelium vitae*, n. 6.

[10] V. Possenti, *L'embrione è persona?*, citado por Massini, "El derecho de la vida en la sistemática de los derechos humanos", en *El derecho a la vida*, EUNSA, Pamplona 1998, p. 198.

[11] Cf. Massini, "El derecho de la vida en la sistemática de los derechos humanos", p. 197.

> humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, *única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás*. (*GS* 24)

El hombre es amado como persona, como fin por si mismo, único e irrepetible, imagen de Dios, como expresa el *Catecismo de la Iglesia Católica*, *amado* no como una cosa, sino como *alguien* (*not something, but someone*). Esto conlleva el deber de tratar como persona al embrión, al "nascituro" desde su concepción, o en el necesario reconocimiento del estatuto del embrión, como sujeto de derechos, y el respeto para no ser usado en las diferentes formas de manipulación, que amenazan su identidad, su integridad, sus derechos. Se convierte en instrumento, sustraído al ámbito humano de un amor de entrega plena y sustituido por toda clase de mediaciones técnicas (v.g. la fivet homóloga o heteróloga), que se presentan como alternativa a la procreación y hacen del hombre un *producto* técnico, hasta la incursión, crimen contra la familia y la humanidad, de la posible clonación (cf. Mi artículo sobre *Clonación: pérdida de la paternidad y negación de la familia*, en *L'Osservatore Romano*, 5 de septiembre de 2003).

Hoy, privados de la verdad del hombre, se formulan nuevas e inaceptables definiciones del aborto, refiriendo solamente a la etapa posterior a la implantación del embrión, o con la distinción entre embrión y pre-embrión, o en las formas caprichosas y arbitrarias (v.g. en los Estados Unidos) donde sólo se reconoce la dignidad de persona al niño que *ha nacido* (*born*), de tal manera que antes es sólo cosa. Lo cual permite el *Partial Birth Abortion*.

También, negada la ley natural, la naturaleza del hombre, su ser social; rechazado el diseño original de Dios sobre el matrimonio (cf. *Mt* 19, 3-6), se introducen nuevas alternativas al mismo: unión de dos personas, no de la donación de amor y de vida (*totius vitae*) de un hombre y una mujer.

La concepción tomista de *persona*, es una *defensa* contra la violación del derecho a la vida en todas sus formas; contra el criterio reductivo de *calidad de vida*; contra la cruel discriminación contra los más débiles y necesitados.

El hombre es criatura, a imagen y semejanza de Dios su creador; esta es la clave de la interpretación de la antropología cristiana. Comenta sobre este aspecto Santo Tomás: "Abierta la mano por la llave del amor, las criaturas vinieron a la luz".[12] Las creaturas salieron a la luz; este es el momen-

[12] Santo Tomás de Aquino, *Commento al II Libro delle Sentenze*, Prologo; cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 293: "aperta mano, clave amoris, creaturae prodierunt".

to de la creación. Abierta Su omnipotencia, con la llave del amor, el hombre sale de sus manos. Un bello texto de Santo Tomás sobre el hombre. Se trata de un reconocimiento de la grandeza divina, de aquello que es y de aquello que debe ser. Por amor el hombre es creado a imagen de Dios: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza" (*Gn* 1, 26). La creación tiene como clave un proyecto, una decisión, por así decirlo de amor.

En una publicación reciente del pensador español Javier Zubiri (1898-1983), podemos leer que la creación puede ser entendida como el fruto del amor de Dios que se infunde, que se da a sí mismo.[13] Hay en Dios una libertad para crear, una libertad que es el fundamento de este don efusivo, de este amor que se infunde, en cierto modo en las creaturas. La creación es una donación en libertad, sin constricción ni obligatoriedad. Dios crea al hombre del modo más libre, como comenta San Buenaventura, no para aumentar su gloria: "no para aumentar tu gloria, sino para manifestarla y trasmitirla".[14] Este bien, que es efusión de bondad, es un regalo fundamental de Dios.

Todo lo creado es fruto de su amor, y en particular el hombre, en el cual Dios se complace como una obra "muy buena" (*Gn* 1, 31), como realización maravillosa de la creación: el hombre es capaz de entrar en diálogo con El (Dios), se abre a la comunión con los demás. No es quizás al mismo tiempo, el ser humano una realidad y una vocación? La vocación del hombre es un peregrinar en el crecimiento del propio ser, abierto a todos y a todo.[15] Abierto sobre todo a Quien lo ha creado por amor y que es la razón de su configuración definitiva y de su destino. Esta es la grandeza del hombre que, como afirma el Catecismo de la Iglesia Católica, "está llamado a compartir, en el conocimiento y en el amor, la vida de Dios. Para esto ha sido creado y esta es la razón fundamental de su dignidad".[16]

A este fin es llamado y este fin es la culminación de su vocación de crecimiento en la unión con Dios, en su visión; y es aquí donde radica fundamentalmente su dignidad. Esta vocación de unión con Dios es la raíz de la dignidad humana, para este fin ha sido sacado de la nada, ha sido creado. Sería imposible comprender (en una antropología bíblica en la que se ubica el universo de nuestra fe y es, además camino de una sana filosofía) la grandeza del hombre sin tener presente la grandeza de Dios, de cuyas manos el hombre procede por amor. Si Dios es puesto "entre paréntesis", se pierde la

[13] Cf. X. Zubiri, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Alianza, Madrid, 1997.
[14] San Bonaventura, *Commento al II libro delle Sentenze*, 1, 2, 2, 1.
[15] "*Anima est quaedammodo omnia*". Aristóteles, *Metafísica*, I, 1.
[16] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 356.

posibilidad de acceder al conocimiento de qué es el hombre, y a la compresión de la vida como vocación de unión con los otros.

Hay un texto muy bello, diría impresionante, de Santa Catalina de Siena que comenta esta realidad fundamental del amor que está en la raíz de la creación del hombre por parte de Dios. Dice:

> ¿Cuál ha sido el motivo para darle semejante dignidad al hombre? Ciertamente no puede ser otra cosa que el amor inextinguible con el cual contemplaste en Ti mismo a Tu creatura y te dejaste capturar de amor por ella. Por amor la creaste, por amor le diste un ser capaz de gozar de tu Bien eterno.[17]

Ciertamente el amor inestimable con el que Dios ha mirado en sí mismo a su creatura, es el fundamento de la dignidad humana. El se mira, y mirándose, ve el proyecto de su creatura y "era muy bueno". Esto es en el plano divino de la creación una novedad: algo distinto a El, distinto por don, por efusión, por regalo por libertad. Por amor, Dios lo creó y por amor le ha dado un ser capaz de gozar de su bien eterno.

El hombre es imagen de Dios. Sabemos muy bien que esta es la llave del lenguaje bíblico del Génesis. Es una visión del templo, una visión en la cual el sacerdote, como un liturgo, se complace en su obra. Es también la gran imagen arquetípica del mismo hombre que será llevada a su plenitud en la riqueza del Nuevo Testamento, cuando Dios, después de haber hablado de muchas maneras, habla de forma distinta. Su palabra definitiva en Jesucristo, su Hijo e imagen perfecta del Padre.

El hombre hoy mira entristecido en su caída lo que hubiera debido ser, porque tiene una profunda aspiración hacia la plenitud. En la antropología del Nuevo Testamento esta aspiración y este tender al perfeccionamiento y a la unión con Dios, se muestra como una vocación. San Ignacio de Antioquia decía que el martirio, que esperaba y hacia el que caminaba con entusiasmo y ardor, cuando las bestias lo hubieran devorado y "molido como al trigo", sería realmente un hombre:[18] esta es la idea evangélica del hombre en plenitud.

La realidad del amor personal y directo hace que la vocación sea única e irrepetible; que la imagen llegue a ser esplendor, "doxa", grandeza en Dios, "gloria Dei vivens homo": el hombre que vive es la gloria de Dios, afirma San Ireneo. Se llega a la plenitud en la relación del hombre con Dios

[17] Santa Caterina da Siena, *Dialoghi*, 4, 13.
[18] Cf. San Ignacio de Antioquia, *Lettera ai Romani*.

cuando, prosigue San Ireneo, "vita autem hominis visio Dei".[19] La gloria de Dios es el hombre que vive, pero la vida en plenitud es la visión de Dios. En la realidad del amor, en cualquier situación en cualquier condición. Ninguno puede negar el amor a quien Dios ama. Por esto una persona que recibe, de manera tan personal y plena, la señal de ser imagen de Dios por el hecho de ser persona, reconoce que esto es un bien que debe ser recibido con alegría, agradecimiento también cuando está acompañado de limitaciones o sufrimiento.

La segunda parte de este texto de *Gaudium et spes* afirma que la criatura humana no podrá re-encontrarse sino por medio de su donación sincera. Esto, respecto de la familia, constituye una clave para la comprensión de la identidad del matrimonio como total donación recíproca entre los cónyuges. Ilumina todo el proceso de la familia como dinámica circulación de amor entre sus miembros.

Porque la donación de los cónyuges es total, por eso es fiel, exclusiva, hasta la muerte, y abierta a la vida. Convertir la donación total por un amor fragmentado, que no es amor, condicionado, limitado en el tiempo (con el matrimonio *"ad tempus"*) o con la plaga del divorcio; restringir y negar el amor total que de suyo se inscribe en la lógica de una procreación deseada, constituye una traición a la dinámica del amor. Esta reflexión, trabajada por la teología, aporta una adecuada complementación a la *Humanae vitae*. Es uno de los aportes fundamentales del Magisterio de Juan Pablo II. Es la fundamentación, de enorme valor humano que hace de la familia el recinto de un amor hecho ternura y responsabilidad; es el antídoto contra el egoísmo que no permite un amor maduro, oblativo, que es también búsqueda de la realización del otro y que se inscribe en la dinámica del amor Trinitario y hace posible descifrar el misterio del hombre en el Verbo Encarnado.

> En realidad solamente en el misterio del Verbo Encarnado encuentra verdadera luz el misterio del hombre ... Revelando el misterio del Padre y de su amor revela plenamente el hombre a sí mismo y le manifiesta su altísima vocación (cf. *Gaudium et spes*, n. 22).

El misterio del hombre es plenamente referido a Cristo, "Aquél que ha penetrado de manera única e irrepetible en el misterio del hombre y ha entrado en su corazón!" (*Redemptor hominis*, n. 8).

> El hombre que desea comprenderse a sí mismo en profundidad – y no sólo de acuerdo con criterios y medidas del propio ser de carác-

[19] San Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, 4, 20, 7.

> ter inmediato, parcial, a menudo superficial y además aparente – debe acercarse a Cristo con su debilidad y condición pecaminosa, con su vida y muerte. Debe, por así decirlo, entrar en sí mismo con todo su ser, 'apropiarse', asimilar toda la realidad de la encarnación y la Redención para volver a encontrarse a sí mismo. Si opera en él este profundo proceso, entonces produce frutos no sólo de adoración a Dios, sino también de profundo asombro de sí mismo ... (*Redemptor hominis*, n. 10).

Un amor oblativo es a la vez un amor exigente. Es el tema que desarrolla Juan Pablo II en el n. 14 de la Carta a las Familias, siguiendo la línea de la primera carta a los Corintios acerca del amor, "paciente", "benigno", "que todo lo soporta" (1 *Cor* 13, 4-7). Expresa el Santo Padre, citando la *Summa Theologica, I, q. 5, art. 4 ad 2*:

> Pero propiamente en esto está su belleza: en el hecho de ser exigente, porque de este modo constituye el verdadero bien del hombre y lo irradia también sobre otros. El bien en efecto, dice Santo Tomás, es por su naturaleza, difusivo.

Esto ilumina también el

> núcleo mismo de la verdad evangélica sobre la libertad. La persona se realiza mediante el ejercicio de la libertad en la verdad. La libertad no puede ser entendida como facultad de hacer cualquier cosa: significa el don de sí. Más aún, significa la interior disciplina del don.

Se opone pues, diametralmente al egoísmo, al individualismo, y se inscribe en una perspectiva de personalismo.

> El '*ethos*' del personalismo es altruístico: mueve la persona a hacerse don para los otros y a encontrar el gozo en el donarse. Es el gozo del cual habla Cristo (cf. *Juan* 15, 11; 16, 20-22)" (cf. *Gratissimam sane*, n. 14).

Nos hallamos pues en plena riqueza de una perspectiva antropológica que supera los peligros de un vaciarse del hombre.

> Si, afirma el Papa, el racionalismo moderno no soporta el misterio. No acepta el misterio del hombre, hombre y mujer, ni quiere reconocer que la plena verdad del hombre ha sido revelada en Jesucristo. No tolera, en particular, el grande misterio, anunciado en la carta a los Efesios, y lo combate en modo radical (*Gratissimam sane*, n. 19).

A imitación del Señor se supera la mutilación del hombre y se evita que, "así el hombre deje de vivir como persona y sujeto. No obstante las intenciones y declaraciones contrarias, él se vuelve exclusivamente un objeto"

(*Gratissimam sane*, n. 19). En el "*tradidit seipsum*", en la plena entrega del Señor, hallamos también nuestra propia realización, y con la gracia de Cristo, nuestra salvación.

La familia, útero espiritual:

Si la concepción de la persona en el pensamiento tomista nos preserva de la contaminación de una cultura que atenta contra la dignidad humana, y la dinámica de la entrega de sí mismo es fundamental para responder al diseño de Dios sobre el matrimonio, es esta comunión querida por Dios la que permite la realización del hombre y de la mujer. Muchos sociólogos sostienen que la única institución capaz de formar integralmente al hombre es la familia. En esta realidad se inscribe el denso texto de Santo Tomás que encontramos en *Quodlibeta*, *II, q. 4, art. 2 in corpore*. Se trata del tema *Utrum parvuli Iudeorum sint baptizandi invitis parentibus*. La respuesta es que no se deben bautizar... El texto al que quiero referirme es este:

> *Alia vero ratio est, quia repugnat iustitiae naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris; et primo quidem a parente non distinguitur secundum corpus, quamdiu in matris utero continetur; postmodum vero, postquam ex utero egreditur, antequam usum liberi arbitrii habeat, contentur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero*.

También se encuentra en un contexto semejante en texto de la *Summa Theologiae*, II, q. 2, art. 10 ad 12.

La noción de útero espiritual, que es la familia, corresponde a comprobaciones de la psicología infantil ampliamente aceptadas. Se ha dicho que el hombre nace prematuramente, en el sentido siguiente: nace de tal manera con la exigencia de ser en todo ayudado, que no encontrarían símil en otra clase de nacimiento en el reino animal. Esto es evidente en el "nascituro" que se encuentra en el vientre materno. Con todo el cuidado y ternura que los padres, especialmente la madre, deben brindarle. Esto supone naturalmente que deba ser tratado como persona y que la madre en el embarazo deba tener especiales cuidados. Se inicia allí un lenguaje no articulado, especialmente con la madre. La armonía y el goce de la espera representan ya una atmósfera preciosa para el niño, que va a nacer. Especialmente durante los primeros años el cariño y la ternura de los padres son decisivos en la conformación de la personalidad. El niño se abre a la realidad de las relaciones interpersonales en el encuentro con sus propios padres. Toma conciencia de su propio ser en el diálogo de amor con los suyos, e inicia un camino de educación, también de una cierta transmisión de la fe, en el con-

tacto privilegiado con la familia. Los valores humanos son radicados y cultivados a través del ejemplo de los padres. A la vez que se aprende el lenguaje humano se va descifrando, en cierta manera, su propia realidad y vocación. La unión estable, de plena armonía, es requisito indispensable. Bien se conoce el impacto desgarrador que sienten los hijos con los conflictos, con la separación, y con la ruptura del divorcio. Los hijos son víctima de la falta de armonía de los padres y pagan serios costos. Hoy abundan los estudios que muestran cómo actitudes violentas, un nivel desconocido de violencia, y una seria dificultad para el aprendizaje, son consecuencia de la situación de los hijos cuando carecen realmente de hogar, según la conocida frase del Santo Padre: "cuando son huérfanos con padres vivos". Es una grave perturbación la que se genera para el armónico desarrollo de la personalidad. En la Encíclica *Centesimus annus*, la familia santuario de la vida, representa ese ámbito sagrado que permite el crecimiento humano:

> En efecto, es sagrada: es el ámbito donde la vida, don de Dios, puede se acogida y protegida de manera adecuada contra los múltiples ataques a que está expuesta, y puede desarrollarse según las exigencias de un auténtico crecimiento humano. Contra la llamada cultura de la muerte, la familia constituye la sede de la cultura de la vida (n. 39).

El Doctor Angélico parece limitar el servicio de este útero espiritual hasta que los hijos gozan del libre albedrío. Hoy podría decirse que la protección que de esta situación se deriva va a consolidar la vida del infante como también del adolescente. En la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Niños el concepto de niñez se prolonga hasta los 18 años. Esto y otros muchos argumentos, podrían indicar que también la familia debe servir de ambiente propicio y protector durante la juventud. Sobre todo hoy cuando se tiene la tentación del síndrome de Peter Pan, que rechaza madurar y que anhela ser siempre un niño. O cuando, y son muy ilustrativos los libros del Prof. Toni Anatrella, la juventud asume un estilo de vida de una "adolescencia interminable". No se debe sólo a los problemas de índole económica, sino también a una inseguridad de los jóvenes, a unos temores que se vuelven evidentes, de asumir una responsabilidad y de contraer matrimonio. La edad media para casarse se ha elevado notablemente: oscila entre los 29 y 30 años, como edad media, por ejemplo en Italia.

La familia como "útero espiritual" debe hacer que los valores humanos y cristianos arraiguen en la personalidad de los hijos. No se puede renunciar a la tarea de la educación que hoy suele ser puesta en tela de juicio. Abundan los temores en los padres en relación con la superprotección respecto a los

hijos, y el temor de que al educar se invada su libertad. Tales temores deben ser convenientemente superados con un conocimiento de la edad evolutiva y con los ingredientes de una sana antropología. Esto tiene valor muy especial en lo relacionado con el deber que tienen los padres de asegurar también, en unión con la escuela y con la parroquia, una adecuada educación sexual, digna de este nombre. No se puede aceptar que los progenitores sean una especie de intrusos en la formación de los hijos, cayendo así en formas de individualismo que hacen imposible la educación. Desterrar a los padres de la educación de los hijos, y en concreto en todo el campo de la educación sexual, ha sido uno de los golpes más fuertes que tienen sus raíces en la Conferencia del Cairo, de Pekín, y en ciertos procedimientos hoy recomendados. Los llamados "derechos sexuales" y "derechos reproductivos", no pueden lanzar al ostracismo, a quienes son puestos por Dios como los primeros evangelizadores, formadores, y responsables de los mismos.

Conclusión

He hecho un recorrido rápido de los aportes que desde un pensamiento tomista enriquecen la antropología, la verdad del hombre, la realidad de su misterio, tanto en cuanto a la sacralidad de la vida humana, como también de los fundamentales derechos de la familia.

Para superar la deshumanización del hombre convertido en objeto, es clave profundizar en la "irrefrenable sed de dignidad humana" que la concepción de persona asegura, como también en toda la riqueza que representa la entrega de los esposos para su vocación de amor conyugal. Esto en referencia también no sólo a la niñez sino también a la adolescencia. Más que privilegiar unos textos de Santo Tomás, cuenta la armonía de un conjunto antropológico en el cual el hombre emerge al misterio de imagen de Dios, que ha de suscitar estupor, la admiración, en la familia, estupor originario que en la mañana de la creación empuja a Adán a exclamar delante de Eva: "Es carne de mi carne y hueso de mis huesos (*Gn* 2, 23)" (*Gratissimam sane*, n. 19). Es este conjunto de verdades lo que sustenta la tarea, la realización del hombre, el sentido de su libertad para responder a una vocación que ha de despuntar en la realidad del hombre en plenitud.

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

S.E. MONS. MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

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

El problema esencial del hombre es la pregunta por sí mismo: saber en qué debe creer, qué puede esperar, qué debe hacer; saber qué es el hombre, dice Kant, es el problema de la filosofía.[1] Así se podría decir que el padre del humanismo occidental es Heráclito cuando dice "he buscado de conocerme a mí mismo" o sea ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν,[2] retomado por Sócrates con

[1] *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, ed. Cassirer, Bd. VIII, p. 343 s.
[2] B 101.

el célebre γνῶθι σαυτόν, conócete a ti mismo o sé ti mismo, que la reciente Encíclica *Fides et ratio* comenta diciendo:

> La exhortación *Conócete a ti mismo* estaba esculpida sobre el dintel del templo de Delfos, para testimoniar una verdad fundamental que debe ser asumida como la regla mínima por todo hombre deseoso de distinguirse, en medio de toda la creación, calificándose como "hombre" precisamente en cuanto "conocedor de sí mismo".[3]

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

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

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

[3] *Fides et Ratio*, § 1.
[4] *De Anima*, II, 5, 417 b 6 s.
[5] *S.Th.*, III, 1, 2.

A estas preguntas ha respondido la revelación cristiana con la realidad de la gracia (χάρις) que se injerta en el hombre en cuanto *capax Dei* por cuanto creado a su imagen y semejanza (*Gn* 1, 26). San Pedro anuncia la gracia como θείας κοινωνοὶ φύσεως,[6] San Pablo como καινὴ κτίσις,[7] Santiago como inicio de la nueva creación del Verbo,[8] San Juan como γέννησις ἐκ τοῦ θεοῦ[9] por lo cual se ve "qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y que lo seamos realmente".[10] El significado obvio de estos textos es que el hombre ha sido rescatado, con la redención de Cristo, de su miseria, y elevado a participar de la naturaleza divina y por ello de la vida misma de Dios. Luego Dios no sólo concede al hombre el perdón y la liberación, sino que lo invita a participar de las misteriosas comunicaciones divinas que lo preparan al ágape con la sociedad de los santos en Dios en la gloria de la eternidad.[11]

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

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

[7] "Nueva creatura" (2 *Cor* 5, 17).

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

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

[10] 1 *Jn* 3, 1.

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

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

La gracia en Tomás

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

No hay duda de que la reflexión teológica más completa y equilibrada, más especulativa y más existencial, es la de Tomás de Aquino, en la cual confluyen las dos direcciones, griega y latina, como entre otras cosas lo muestra su celebre principio: "*gratia non tollit naturam sed perficit*".[15] Más aún, el Angélico para explicar la gracia recoge los hitos sobresalientes que el hombre ha elaborado en su esfuerzo por dar una respuesta a la pregunta sobre sí mismo y sobre Dios: el ser de Parmenides, la participación de Platón, la forma y el acto de Aristóteles. En efecto, desde su nueva interpretación del ser (*esse*) como acto de ser (*actus essendi*) Santo Tomás rescata el salto originario del pensamiento griego del descubrimiento del ser, que la moderna interpretación indica como su máximo esplendor, para entroncarlo con la expresión temática "Yo soy el que soy",[16] nombre propio de Dios, que significa el corazón de la revelación veterotestamentaria.

Desde esta nueva significación del ser Santo Tomás explica la creación del ser humano *a imagen de Dios* (*Gn* 1, 26 s) como el don de un ser necesario (*post-creationem*) – por cuanto el hombre al ser creado con un alma espiritual que es su forma substancial adherida al propio acto de ser como la redondez al circulo es intrínsecamente incorruptible – que hace del ser humano tan afín (συγγενής) con el Ser por Esencia que lo hace pertenecer a

[13] *Annuntiat*., III; MG 28, 913 B.
[14] *In Ephes*., 6, hom. 24, 5; MG, 62, 174.
[15] *S.Th.*, I, 1, 8 ad 2.
[16] *Ex*., 3, 4.

la especie divina aunque por participación.[17] El hombre así a pesar del obstáculo positivo del pecado – original y actual – es siempre *capax Dei* pues lo absoluto de su libertad es tal porque se funda en lo absoluto de su ser.[18]

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

La gracia capital de Cristo

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

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

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

[19] *Ibid*., I, 44, 1 y ad 1.

[20] *Salmo*, 81, 6.

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

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

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

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

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

> Quia vero illud quod fit ignitum, per ignem hoc oportet fieri, quia

[21] *De Ver.*, 29, 5.
[22] *S.Th.*, III, 7, 11.
[23] *Ibid.*, III, 7, 11 ad 3.
[24] *Ibid.*, III, 22, 1 ad 3.

> nihil consequitur participationem alicuius, nisi per id quod est per naturam suam tale: ideo adoptionem filiorum oportet fieri per filium naturalem.[25]

La gracia como principio formal

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

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

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

La gracia como participación de la naturaleza divina

Sin embargo, la síntesis definitiva madura gracias a una progresiva profundización tanto en importantes obras de inspiración platónica – como el *Liber de Causis* y particularmente el *corpus areopagiticum* – cuan-

[25] *In Eph*., 1, 5, lec. 1.
[26] *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3, Mand. II, p. 674. Cf. *De Verit*., q. 27, a. 2 c.
[27] *De Verit.*, q. 27, a. 1 ad 3, Turín 3, 1964, *Q.D.*, I, p. 512 b.

to en el pensamiento aristotélico. El comentario de Santo Tomás al *De Div. Nom*. del Pseudo-Dionisio, escrito alrededor de 1261, es de importancia capital en la asimilación, por parte del Angélico, de la doctrina de la participación. Se trata de explicar el arduo tema dionisiano de la *deificación*. Santo Tomás comprende de inmediato la relevancia y la extrema profundidad de la θέωσις de Dionisio, y la transfiere al tema de la gracia con la categoría platónica (dionisiana) de la *participación*. Cuando Dionisio dice αὐτὴν τὴν τῶν δίκαίων δωρεῖται θέωσιν[28] comenta audazmente el Angélico:

> Ulterius autem effectum divinae virtutis ostendit in his quae pertinent ad gratiam; et dicit quod divina virtus dat *ipsam deificationem*, idest participationem Deitatis, quae est per gratiam; et ne aliquis credat quod hanc participationem aliquis sua virtute possit acquirere, subdit quod Deus praebet *virtutem ad hoc* ut aliqua praedicto modo deificentur.[29]

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

La gracia como nueva creación

Es en este punto de su análisis especulativo cuando Santo Tomás no tiene dificultades en analogar el momento de la creación natural con el de la recreación sobrenatural, fundándose en la misma *ratio propria creationis* como posición del ser fuera de la inmanencia por esencia pero en pertenencia y semejanza intrínseca de participación, con el intervalo metafísico de la nada. Así, asumiendo toda la riqueza de la idea paulina de nueva creación en Cristo (ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις),[30] que la moderna exégesis bíblica

[28] *De Div. Nom.*, c. VIII, § 5, M. G. III, 904 C.
[29] *In De Div. Nom.*, c. VIII, lec. 2, ed. cit., n. 761, p. 286 b.
[30] *Ad Cor.*, II, C. V, v. 17. Cf. *Ad Galatas*, C. VI, v. 15.

ha devuelto sin duda a la luz y que en cambio queda sofocada en una concepción esencialista del orden sobrenatural,[31] el Angélico habla de una doble creación, en sentido análogo pero preciso, cuyo término adecuado es el *esse*, tanto de la naturaleza como de la gracia, como participación intrínseca de suprema afinidad con el Ser divino por esencia. En efecto, dice Santo Tomás al comentar el citado pasaje de San Pablo:

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

Así, el emerger del *esse gratiae* por encima del *esse naturae* no es dado según el común significado del surgir en pertenencia intrínseca al *Esse per essentiam* como fundación total del acto participado en el acto por esencia, sino en la intensificación resolutiva de pertenencia al *Esse per essentiam* que sitúa el *esse gratiae* por encima del *esse naturae* en cuanto es reductivamente divino y trinitario.[33] De la misma manera, si la pertenencia del *esse naturae* al *esse per essentiam* exige la presencia *per illapsum* (por esencia, potencia y presencia) de Dios en la creatura espiritual, la pertenencia intensiva del *esse gratiae* exige la presencia *per inhabitationem* de toda la Trinidad en el alma del justo.[34]

La refusión de la gracia de Cristo por parte del justo

Pero es al final de la parábola especulativa de Santo Tomás cuando se formula una armónica integración, la que mejor parece convenir a esta síntesis de trascendencia e inmanencia. Se trata de la afirmación del Angélico según la cual las creaturas espirituales, en cuanto recreadas *in esse gratiae*, pueden ser *principio activo particular* de la derivación predicamental del *esse gratiae Christi*. No ciertamente según la infinita universalidad de la humanidad de Cristo, sino según una plenitud particular acorde con la propia medida del *esse gratiae Christi*. Es por ello que el Angélico, en una de sus

[31] P. Benoit, *prefacio* a B. Rey, *Créés dans le Christ Jesus*, Paris, 1966, p. 11.
[32] *In Ep. II ad Cor.*, c. V, v. 17, lec. 4, ed. cit., t. I, n. 192, p. 483 b.
[33] *In De Div. Nom.*, c. XI, lec. 4, ed. cit., n. 938, p. 347.
[34] *S.Th.*, I, q. 43, a. 3.

últimas obras, introduce el tema totalmente original de la gracia *quantum ad refusionem* con el propósito de señalar la máxima causalidad segunda de la Virgen en la derivación predicamental de todas las gracias para todos los hombres. Pero por añadidura, Santo Tomás manifiesta explícitamente también la causalidad segunda particular de cada santo, o sea justo, en la derivación predicamental del *esse gratiae*. Efectivamente, afirma el Angélico:

> Magnum *enim est in* quolibet sancto, *quando* habet tantum de gratia *quod*[35] *sufficit ad salutem multorum*; *sed quando* haberet tantum *quod sufficeret ad salutem omnium hominum* de mundo, *hoc* esset *maximum*: et hoc est in Christo, et in Beata Virgine.[36]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Luego de este trabajo sobre sí mismo y como consecuencia, está el trabajo de "redundar" en los otros seres humanos, que no pongan obstáculo, la gracia según la medida del propio amor a Jesucristo y de la participación a su gracia capital, con el testimonio de la propia vida y con la sana doctrina. Pero ello compromete toda la praxis o actividad de la propia vida sea práctica que teorética, especialmente en el trabajo de enseñar según el mandato de Cristo "euntes docete",[44] que Santo Tomás explica justamente como la actividad más alta "sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari".[45] Se trata en este punto de un flujo y reflujo de gracia como las olas del mar

[39] *Rm* 7, 24 s. Cf. 1 *Cor* 15, 57.
[40] 1 *Ti* 4, 14.
[41] 1 *Cor* 15, 10.
[42] "Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem" (*Sermo*, 169, 11, 13; ML 38, 923).
[43] *De Caritate*, q. un. 1 ad 13.
[44] *Mat* 28, 19. Cf. *Mc* 16, 15 s.
[45] *S.Th.*, II-II, 188, 6.

entre los amigos del Señor, como el que se puede experimentar entre el maestro y el discípulo, entre los padres y los hijos. Por ello Juan Pablo II afirma en una de sus más proféticas enseñanzas:

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

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

[46] *Laborem exercens*, § 27, fin.
[47] 1 *Cor* 15, 10.

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

ALBERT ZIMMERMANN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Comment, se demandait Nietzsche, les hommes modernes peuvent-ils être sauvés de cette menace de nihilisme? Une échappatoire de la conception nihiliste du monde est proposée par Zarathustra avec l'annonce de l'éternel retour du même. Il ouvre les yeux des hommes en leur faisant voir que le nihilisme est faux. Le monde mérite autre chose qu'un "non". Il est foncièrement arraché à sa propre négation. Sa durée est éternelle. Voici la nouvelle conception du monde décrite par Nietzsche:

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

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

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

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

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

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

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

Dans la question 104, Thomas suit un cheminement de pensée qui se rapproche de la philosophie expérimentale de Nietzsche. Le chrétien doit comprendre ce que signifie le gouvernement divin sur le monde; il doit donc commencer par se demander s'il est nécessaire que le monde soit maintenu dans l'existence par le créateur. C'est le thème des deux premiers articles: "Utrum creaturæ indigeant ut a Deo conserventur" et "Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet". Une fois qu'il a été établi que l'existence des créatures dépend radicalement du créateur, une question est inévitable pour le chrétien: celle de savoir si Dieu pourrait livrer quelque chose au néant: "Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere?". Il doit comprendre, que la subsistance de la création ne va pas de soi. Le non-être d'une créature est pensable. Pourtant l'idée de la possibilité du non-être du monde n'est pas le dernier mot. Le chrétien qui réfléchit veut savoir si effectivement quelque chose retournera au néant "Utrum aliquid in nihilum redigatur?" A la fin de la réflexion une évidence s'impose: "Simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur".

2. L'articulation de la question de Thomas pour ce qui concerne les deux derniers articles doit maintenant être examinée de plus près. Il a été exposé que la création du monde en laquelle un chrétien croit, n'est pas comprise adéquatement, si elle est envisagée comme un événement unique, survenu une fois pour toutes et qui se termine avec l'avènement des choses. Tout au contraire, les choses ont besoin d'un permanent influx créateur; elles doivent être maintenues dans l'existence. Il n'y a pas un seul instant,

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

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

un seul moment, pendant lequel le lien de l'étant créé avec la source de l'être serait interrompu.[9] Thomas explicite cela par un exemple auquel il recourt souvent. Le créé se rapporte au créateur comme un médium illuminé se rapporte au soleil. Le médium illumine, parce qu'il a part à la lumière dont la source est le soleil. Il ne fera pourtant jamais partie du soleil. Ainsi chaque créature a part à l'être, qui vient de Dieu. Jamais cependant le créé ne sera une partie de la source de l'être.

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

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

De l'avis de Thomas, comprendre ainsi la création est non seulement faux, mais encore contraire à l'enseignement de la foi. En effet, la création des choses n'est pas un acte comparable à un processus de la nature. Du créateur, elle n'est pas un acte nécessaire, mais libre. C'est librement que l'être des choses créées est voulu par le créateur. Tout ce qui existe est produit par la liberté du créateur. Il en résulte que le maintien des choses dépend aussi de la volonté du créateur. Il les conserve, il leur accorde leur être.[11]

De la sorte, on ne peut éluder la question de savoir si la puissance (*potentia*) du libre créateur pourrait aller jusqu'à faire tomber dans le néant quelque chose de créé. Or, comme Thomas l'explique souvent, on ne peut parler adéquatement d'une limite de la libre puissance créatrice, que si l'on applique celle-ci à quelque chose qui de soi est contradictoire. Dieu ne peut

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

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

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

pas réaliser quelque chose, dont la description, la définition, nécessite le recours à une contradiction. C'est ce qu'on lit, pour nous limiter ici à un unique passage, dans le *De Pot.*, 1, 7:

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

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

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

De même, que le créateur soit la cause de la création en raison de sa bonté, cela ne réduit pas sa toute-puissance à pouvoir livrer quelque chose au néant. Il peut sembler à première vue que cela contredise la perfection

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

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

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

du créateur. C'est toutefois une illusion, car la bonté ou la perfection du créateur ne dépendent pas du créé.[15]

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

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

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

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

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

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

La première constatation fournie par le regard sur les choses est celle du comportement qui leur est propre; pour le dire d'un mot, il s'agit de ce qu'on nomme le "processus naturel" (*naturalis cursus rerum*). Ensuite, à côté de ce comportement ordonné et régulier, nous observons des processus qui sortent de l'ordre naturel. Par le moyen de telles manifestations où

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

s'exerce sa grâce, le créateur accorde aux croyants de reconnaître clairement que sa puissance et sa bonté sont au service de la conservation et du maintien de l'être des choses.

Cependant l'ordre naturel des choses exprime aussi une donnée essentielle des intentions du créateur à leur propos. Le comportement naturel des choses se manifeste au travers de leurs propriétés naturelles. Or les natures des choses, donc cela même que sont les choses essentiellement, montrent bien que rien ne retournera au néant.[16] Cela est facilement perceptible avec les réalités immatérielles; car une réalité immatérielle n'a de soi aucune possibilité de ne pas exister. Pour elles vaut cette affirmation: "in eis non est potentia ad non esse". En vertu de leur propriété naturelle, elles sont indestructibles. C'est ainsi qu'elles sont voulues par le créateur; aussi ne disparaîtront-elles pas non plus.

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

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

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

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

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

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

Voici maintenant une deuxième remarque: la manière dont Thomas procède en cette question, me paraît extrêmement importante. Le chrétien qui réfléchit à la relation du monde avec son créateur et prend comme norme de ses raisonnements le principe de contradiction, doit admettre qu'un être créé peut être pensé comme non-étant. Il doit par conséquent admettre que le créateur a le pouvoir de faire retourner au néant quelque chose qui est créé.

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

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

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

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

Troisième remarque encore: Dans ses réflexions, Thomas est conduit par une vision du monde, marquée par l'esprit du temps qui fut le sien. Il parle de substances immatérielles, il a présente à l'esprit la théorie des moteurs des

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

mouvements perpétuels des sphères, il s'appuie sur l'ancienne doctrine de la matière comme principe de génération et de corruption dans la nature.

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

De même, appliquée au domaine de la nature matérielle en devenir incessant, la notion d'indestructibilité est, comme chacun sait, une notion reçue. Il en va de même de l'idée de conservation dans les sciences positives modernes. Il n'existe aucune science de la nature qui ne reconnaisse le principe de base du maintien de l'énergie, quelle que soit la forme de sa manifestation. Il est donc admis que le monde a pour caractéristique une stabilité foncière, que quelque chose survit toujours à tout ce qui peut arriver, que rien ne disparaît jamais complètement dans le néant.

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

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

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

[20] Cf. note 3.

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

METAPHYSICAL FOUNDATIONS FOR CHRISTIAN HUMANISM IN THOMAS AQUINAS

JOHN F. WIPPEL

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

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

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

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

In order to appreciate this point, I would like to emphasize the positive value Aquinas places upon created being in general, and therefore upon nature and, given this, upon human nature. Up until this point we will be considering being and human nature as they exist in themselves, or from what one might refer to as the objective side. But, in dealing with human nature, one should take into account not only the considerable dignity Thomas accords to human nature viewed in itself, but also the confidence he

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

has in the capacities of human reason and, therefore, in philosophical reason. At this point we will turn to view human nature from what one may call the subjective side. Thomas has considerable confidence in the power of natural or philosophical reason to arrive at knowledge of truth, notwithstanding his recognition of important limitations that apply to its capacities when it comes to knowledge of God and divine things. From the philosophical side these limitations follow from Thomas's recognition that human beings are composed of matter as well as of spirit, and that our knowledge begins with sense perception. From the Christian side they also follow from his belief in the effects of original sin, although I will not concentrate on this here.

I

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

But the goodness of any entity (its ontological goodness) is ultimately grounded in its being. As Thomas develops this in *S.Th.*, I, q. 5, 1, the mean-

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

[3] Leon. 22.1.5:155-159.

[4] Leon. 22.3.593-94.

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

Important for our purposes here is the fact that Thomas grounds the ontological goodness of any entity in its being (*ens*), and the actuality of any being in its *esse* or act of being. Also helpful for us in appreciating the value of being (*ens*) is Aquinas's metaphysics of participation. When he speaks of finite things or beings or created natures as participating in *esse*, at times he means that they participate in what he calls *esse commune* or the act of being viewed in general. On other occasions he speaks of their participating in subsisting *esse* (*esse subsistens*) or, in other words, in the divine *esse*, that is, by likeness or similitude. Indeed, on some occasions he even refers to their participating in their own *esse* (*esse suum*), but I will pass over this third usage here.[7] Now it seems to me that if one wishes to follow the philo-

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

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

[7] While this distinction between the first two ways of participating in esse is not always explicitly made by interpreters of Aquinas's metaphysics of participation, it seems to me to be crucial. For some texts see *In De Hebdomadibus*, *lect*. 2 (Leon. 50.272:234-251), where Aquinas refers to Platonic forms (if they could exist) and to Aristotelian separate

sophical order, in the order of discovery our awareness of participation in *esse commune* comes before our recognition of things as participating in self-subsisting *esse*, i.e., in God. Indeed, recognition of participation in *esse subsistens* as real rather than as merely putative presupposes a successful demonstration of God's existence as the cause of *esse* insofar as the latter is realized in anything other than God. Hence, in the order of nature or of ontological priority as distinguished from the order of discovery, participation in *esse subsistens* comes first. Indeed, it is because created things participate in *esse subsistens* that they also participate in *esse commune*. This priority in the order of nature, however, does not imply priority in the order of discovery. On the contrary, as already noted, in the order of discovery our awareness of things as participating in *esse commune* comes before our awareness of them as participating in *esse subsistens*.

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

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

[8] On participation in God as in an exemplar cause see, for instance, *In De divinis nominibus*, c. 5, n. 631: 'et ipse est *principium* effectivum *et causa* finalis *omnis saeculi et temporis et* cuiiuslibet quocumque modo *existentis*; et iterum *omnia Ipso participant*, sicut

We may join with these reflections Aquinas's view that every agent, including God himself, produces something that is in some way like itself (*omne agens agit sibi simile*), notwithstanding the great diversity that obtains between God and anything else. From this it follows that insofar as a created being participates in and imitates self-subsisting *esse*, every such being must have ontological value in itself.[9] Indeed, in a text from *Quodlibet* 2, q. 2, a. 1, Thomas nicely brings out this connection. There he reasons that being (*ens*) is predicated of God alone essentially since the divine *esse* is subsisting *esse* and absolute. But being is predicated of any creature by participation, since no creature is identical with its *esse* but only has *esse* (the act of being). In like fashion, while God is said to be good essentially because he is goodness itself, creatures are said to be good by participation because they have goodness.[10] Hence, we may conclude, in 'having' or participating in goodness, they are in some way like their cause.

It is important to stress the element of imitation when we speak of creatures as participating in God or in *esse subsistens*, lest one adopt a crude theory of participation whereby parts or pieces of God would be communicated to creatures and thereby one would fall into a kind of pantheism. Thomas is very careful to ward off this danger. Thus in *Quodlibet*, 12, q. 4, a. 1, he refers to the fact that something which is in potency is actualized by participating in a higher act. And it is realized in act fully (*maxime fit actu*) by reason of the fact that it participates by likeness (*per similitudinem*) in the first

prima forma exemplari ...'. For discussion see Wippel, *The Metaphysical Thought*, pp. 114-16, and 124-31 (on certain major differences between C. Fabro and L.-B Geiger in their seminal works on participation in Aquinas).

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

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

and pure act which, he adds, is *esse subsistens per se*. And he often adds similar qualifications when he refers in other texts to participation of this kind.[11] Moreover, in *S.Th.*, I, q. 4, a. 3 Thomas points out that if created effects are in some way like their (divine) cause, they do not participate in a likeness that is specifically or generically the same as their cause, but only according to the kind of analogy that is based on the fact that *esse* is common to all things. And so, things that derive from God, insofar as they are beings, are assimilated to God as to the first and universal principle of all *esse*.[12]

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

Next, as we turn to Aquinas's appreciation of the value of human nature and of human beings, we may consider this from two sides, one more objective, and the other more subjective. From the objective side, Aquinas views human nature as a part of created being, and therefore, like all the rest of creation, as of great value ontologically speaking insofar as it, too, is ontologically good and it, too, participates in *esse* in the two ways distinguished above. Every human being, and therefore, human nature as it is instantiated in every human being, participates in *esse commune* or in the act of being viewed universally and thereby shares in, participates in, the perfection given by its particular act of being. Moreover, in order for it to

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

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

do this, every human being also participates by way of similitude in *esse subsistens*, i.e., in the divine being as in its efficient and exemplar cause. Consequently, in some way it, too, is like its uncreated cause and, to that degree, imitates and reflects the perfection of God himself.

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

So far I have been concentrating on the way created beings, including human beings, enjoy value in themselves insofar as they are viewed objectively and, I would add, statically, that is, as sharing in the goodness of being and as participating both in *esse commune* and in *esse subsistens*. For Aquinas these conclusions up to but not including the image of the Trinity in the soul can be established on philosophical grounds. Some of them, namely, participation in self-subsisting *esse* and the resulting claim that,

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

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

viewed as effects, created beings must in some way be like their uncreated cause, do presuppose a successful demonstration of the existence of God as the uncaused cause of all other entities. Moreover, it should be recalled here that after offering rational arguments to prove that God exists in his two great *Summae*, Aquinas goes on to show that God is all perfect, and only subsequently does he prove that he is perfectly good.[15] This enables him to strengthen his case for the goodness of all creation by viewing created things, as it were, from the side of their perfectly good cause who produces effects which participate in and imitate the divine goodness. While limitations of time will not permit me to review these arguments here, I would like to emphasize the point that the arguments he offers in these texts for God's perfection and then for God's goodness are philosophical.

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

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

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

> *dominion over all beings that are on earth and to submit himself to God. We must dominate and subordinate inferior creatures to ourselves and ourselves to God, to obey and serve him*. It is thus that we come to the enjoyment of God.[16]

As Torrell reminds us in the same general context:

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

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

[16] For the Latin text see *In Symbolum Apostolorum*, in *Opuscula theologica*, vol. 2 (Marietti edition), n. 886. For the English translation see *Saint Thomas Aquinas. Vol. 2: Spiritual Master*, tr. Robert Royal, p. 236, with the text in parentheses ('after the angels') supplied by myself.

[17] Torrell, p. 235.

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

defend the point that the entire effects are also to be attributed to created agents as to their proper albeit second causes.[19]

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

II

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

On the one hand, he maintains that human reason, i.e., philosophical reason, can prove that God exists, that God is one, and other truths of this kind, and indeed, that it has successfully done so. For instance, this is explicitly stated in a text to which reference has already been made (*In De Trin.*, q. 2, a. 3),[21] and it is also to be found elsewhere. This should come as no surprise to students of Aquinas's metaphysics. Thus in q. 5, a. 4 of this

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

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

[21] See n. 20 above.

same Commentary on the *De Trinitate*, Thomas writes that if every science considers some subject-genus, it must consider the principles of that genus. Farther on he remarks that because divine things are the principles of all (other) beings and are also complete natures in themselves, they can be treated in two sciences. But divine things are not immediately evident to us and so we cannot arrive at knowledge of them through the light of natural reason except insofar as we are led to them through their effects. In this way, continues Thomas, the philosophers arrived at knowledge of divine things, as is clear from *Romans* 1:20. Therefore divine things are studied by the philosophers only insofar as they are the principles of all things, and in that discipline which has as its subject being insofar as it is being (*ens in quantum est ens*). Thomas distinguishes this kind of divine science, metaphysics, from another divine science that studies divine things as complete natures in themselves and which is based on revelation. This kind of divine science – sacred theology – has God himself as its subject.[22]

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

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

causes and principles one seeks. The causes themselves are not the subject of the science. Rather knowledge of the causes is the end or goal (*finis*) at which the science's inquiry aims.[23]

Confirming, as it were, this philosophical call for the metaphysician to strive to arrive at knowledge of God as the end and goal of his science is Thomas's appeal to scripture for additional support. Mention was made above of his reference to *Romans* 1:20 in q. 5, a. 4 of his Commentary on the *De Trinitate*. There he writes that by the light of natural reason we cannot arrive at knowledge of divine things (God) except insofar as we are led to them through their effects. He adds that the philosophers did arrive at knowledge of them in this way, as is clear from *Romans* 1:20: 'The invisible things of God are viewed by the intellect through those things which have been made'. Thomas's citation of this text here and elsewhere in this Commentary[24] is not surprising in light of his earlier discussion in this same writing at q. 2, a. 3 of the harmony that should obtain between faith and reason and between faith and philosophy. There he is attempting to show that it is permissible to use philosophical arguments and authorities in the science of faith (*scientia fidei*). He recalls that the gifts of grace are added to nature not so as to destroy it, but so as to perfect it. Hence the light of faith does not destroy the light of natural reason, which is also given to us by God.

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

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

[24] See n. 26 below.

Thomas then explicitly applies his defense of harmony between faith and reason to the relationship between faith and philosophy. Just as theology (*sacra doctrina*) is based on the light of faith, so is philosophy based on the natural light of reason. And so harmony should also obtain between faith and philosophy. As he puts it, it is impossible for those things which pertain to philosophy to be contrary to those which pertain to faith, but the former (those that pertain to philosophy) fall short of the latter (those that pertain to faith) and contain certain likenesses to them and certain preambles to them, just as nature is a preamble for grace. Here Thomas is presupposing, of course, that philosophical reason has been correctly exercised, but he realizes that this does not always happen. Therefore, he continues, if something is found in the sayings of the philosophers that is opposed to faith, this is not really philosophy, but an abuse of philosophy following from a deficiency on the side of reason. And so it is possible by using the principles of philosophy to refute an error of this kind, either by showing that it is in fact impossible, or else by showing that it has not been demonstrated.

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

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

In addition to q. 5, a. 4 of his Commentary on the *De Trinitate*, on still other occasions Thomas cites *Romans* 1:20 for confirmation of his view that philosophical argumentation can prove such truths about God.[26] Well known is his quotation of this text in an abbreviated version in *S.Th.*, I, q. 2, a. 2, *Sed contra*, where he cites it in support of the claim that God's existence

[25] Cited in n. 20.

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

can be demonstrated. In the corpus of this article he concludes that it can be demonstrated that God is through effects that are known to us. And in his reply there to the first objection he comments that the fact that God is and other things of this kind which can be known about God by natural reason, as is said in *Romans*, are not articles of faith but preambles to such articles. For faith presupposes natural knowledge just as grace presupposes nature and perfection presupposes what can be perfected (*perfectibile*).[27]

But what is perhaps Thomas's most interesting development of the implications of this text is to be found in his *Commentary on the Letter to the Romans*. There Thomas is commenting on the full Latin text: *invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas*. ('The invisible things of God are known by the creature of the world, being understood through those things which have been made, his sempiternal power also, and his divinity'). But it is also helpful to read his commentary on the immediately preceding v. 19: *Ita quod notum est Dei manifestum est illis; Deus enim illis manifestavit*. While time will not permit me to present fully his analysis of these two verses, I highly recommend it. Suffice it to say here that Thomas finds in these texts confirmation of many essential features of his views on natural knowledge of God. He takes Paul as saying that the Gentiles did arrive at true knowledge of God up to a point by using the light of natural reason, even though knowledge of what God is – quidditative knowledge – remained unavailable to them [and to us] in this life. This is because our knowledge in this life begins with things that are connatural to us, namely, sensible creatures, and these are not proportioned to represent the divine essence. Thereby Thomas remains true to his long held view that in this life we cannot reach quidditative knowledge of God.[28]

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

[28] See *Super Epistolam ad Romanos Lectura, in Super Epistolas s. Pauli Lectura, vol. 1* (Marietti, 1953), n. 114. For my own dicussion of his views on quidditative knowledge of God and for additional bibliography see my *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, pp. 502-43. In brief, while throughout his career Thomas denies any quidditative knowledge of God to us in this life, I argue there that in *De pot.*, q. 7, a. 5 and in *S.Th.*, I, q. 13, a. 2 he does admit that certain names (of pure perfections) which have positive content can be predicated of God *substantialiter*, even though they fall short of representing him and can signify him only in accord with the way the human intellect knows him (see pp. 523-29, 537-43). And, of course, they can only be applied to God analogically. For discussion of this see pp. 543-72.

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

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

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

As for other names and perfections, Aquinas offers a series of philosophical arguments to establish them in different works and contexts. However, so far as I am aware, he does not give us in any one passage a complete list of all the divine attributes that human reason can discover apart from his arguing for them individually. Hence he often leaves it to us to determine whether the argumentation he offers for particular attributes

[29] Ed. cit., n. 115.

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

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

On the other hand, Aquinas is also aware of the limitations of human reason, especially when it comes to our knowledge of divine things. Almost everyone is familiar with his discussion in *S.c.G.*, I, c. 4, concerning the appropriateness for God to have revealed his existence to human beings even though, as he contends, human reason can, at least in principle, prove this

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

conclusion in demonstrative fashion as the philosophers have done.[32] The picture Aquinas paints here is not overly optimistic. Unless God had chosen to reveal to us the truth concerning himself which rational inquiry can reach, a series of unhappy consequences (*inconventia*) would have followed for the human race: (1) few human beings would ever in fact have arrived at knowledge of God; (2) those who did so would achieve such knowledge only after a long period of time had passed; (3) falsity would often be intermingled with human reason's investigations on account of our intellect's weakness in forming judgments, and because of a commingling of phantasms. And so doubt would remain among many even concerning those things which had been most truly demonstrated. And at times a false conclusion would also be mixed in with the many truths that had been demonstrated.

In addition to these more practical reasons, there remains Thomas's conviction that all of our knowledge begins with sense experience. This means that our natural knowledge of God and of divine things can only be indirect, based on reasoning from sensible things that are evident to us to God, their unseen cause. Because of the lack of proportion between any sensible object and purely spiritual beings, one must use the way of negation as well as the way of causality in order to purify any notions we might apply to God of anything that involves materiality, imperfection, and limitation. Hence quidditative knowledge of God in this life is not possible. Finally, only by using the way of transcendence, are we in position to apply names of what we may call pure perfections to God in positive fashion, not univocally, to be sure, but analogically. Hence Thomas also has strong theoretical reasons for what I have called his 'measured optimism' when it comes to reason's capacities with respect to natural knowledge of divine things.

III

In conclusion, as regards foundations in Aquinas's metaphysics for a Christian humanism, I would first recall the great respect he has for created being, including human being when such being is considered objectively. This is based on his defense of the convertibility of being and ontological

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

goodness, on his metaphysics of participation in *esse* in the two major ways I have singled out above, and on his view that as effects every such being imitates in some way the perfection of its divine cause. This final point applies not only to such beings, and especially to human beings, when they are considered statically, as it were, but also when they are considered dynamically, as sources of action or operation. In this way also they imitate God.

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

Le sfide della cultura odierna
all'umanesimo cristiano

The Challenges of Contemporary Culture
and the Projection of Christian Humanism

IL CONCETTO DI "BENE COMUNE" DI FRONTE ALLA SFIDA DEL TERZO MILLENNIO

ENRICO BERTI

The crisis of the modern nation state

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

The Thomasian concept of 'common good'

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

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

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

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

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

1. La crisi dello Stato nazionale moderno

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

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

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

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

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

[1] J. Bodin, *De la République*, libro I, c. 8.
[2] T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, parte I, XIX, 8.

Questo patto tuttavia, secondo Hobbes, proprio per la natura non politica dell'uomo, deve compiersi mediante la rinuncia, da parte dei singoli individui, a tutti i loro diritti e la cessione di questi ad un individuo solo, che è appunto il "sovrano" (principe o assemblea, è indifferente), il quale così assomma in sé la totalità del potere politico. In tal modo il sovrano viene ad essere una specie di sintesi dell'intera società politica, un mostro, come il Leviatano biblico, cioè un individuo formato dalle teste di tutti gli altri individui, il quale è una specie di Dio in terra. La società politica, cioè l'insieme di tutti gli individui, viene così a coincidere con lo Stato, cioè con il sovrano. Nel *Leviatano* Hobbes infatti scrive:

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

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

La stessa identificazione si ritrova in Kant, il quale afferma che la totalità degli individui riuniti sotto un sistema di leggi si chiama "Stato" (*Staat*), che questo è il prodotto di un contratto per mezzo del quale gli individui escono dallo "stato di natura" ed entrano nello "stato civile" (*in einen bür-*

[3] T. Hobbes, *Leviatano*, c. XVII.
[4] J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, § 87.
[5] J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, I, 6.

gerlichen Zustand), e che i membri della società politica, ovvero dello Stato, si chiamano "cittadini dello Stato" (*Staatsbürger*).[6] Kant, grazie all'uso della lingua tedesca, dispone di due termini diversi per indicare lo "stato" inteso come condizione (*Zustand*) dell'individuo che fa parte di una società politica e lo "Stato" inteso in senso moderno, cioè come l'istituzione sovrana (termini che noi possiamo distinguere solo usando per il secondo l'iniziale maiuscola), ma non esita a identificare la società politica con il secondo. Di questa identificazione è espressione anche la prima traduzione tedesca della *Politica* di Aristotele, dovuta a Johann Georg Schlosser (1798), il quale non esita a rendere il greco *polis* col tedesco *Staat*.

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

Abbiamo già visto che lo Stato moderno è una formazione storica particolare, destinata come tale a tramontare, come tutto ciò che appartiene alla storia. Esso infatti è già in declino, come risulta dalla crisi della sovranità, cioè dell'essenza stessa dello Stato moderno, dovuta alla perdita della sua condizione indispensabile, cioè l'autosufficienza. Lo Stato moderno, nel

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

suo tentativo di identificarsi con l'intera società politica, assorbendo in sé la totalità dell'iniziativa politica, ha dovuto assicurarsi l'autosufficienza, prerogativa propria per definizione della società politica, estendendosi, rispetto alla *polis* antica ed ai comuni medioevali, sino all'intero ambito della nazione, l'unico nel quale potesse esercitare in modo incontrastato la propria sovranità. Sono nati così, nel corso dell'età moderna, lo Stato francese, quello spagnolo, quello britannico e, ultimi, quello italiano e quello tedesco, cioè i moderni Stati nazionali europei. Le due ultime guerre mondiali, causate dagli Stati nazionali europei ma allargatesi sino a coinvolgere il mondo intero, nonché lo sviluppo planetario dell'economia che ne è seguito, hanno tolto agli Stati nazionali l'autosufficienza, sia nei rapporti esterni che in quelli interni. Nei rapporti esterni, cioè tra Stati, si è avviato infatti un processo di limitazione della sovranità degli Stati a favore di comunità politiche supernazionali o multinazionali. Nei rapporti interni ai singoli Stati questi hanno ugualmente dovuto accettare limitazioni della propria sovranità, riconoscendo forme sempre più ampie di autonomie regionali e locali. All'interno degli Stati, inoltre, è in atto un processo che sembra portare alla fine della contrapposizione fra società civile e Stato, nel senso che la società civile si fa sempre più società politica, recuperando dallo Stato quell'iniziativa politica della quale essa era stata originariamente privata.

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

Nasce così una nuova forma di Stato, lo "Stato poliarchico", a cui non si contrappone più alcuna società civile e che viene ad essere quella realtà che il pensiero politico antico e medievale indicava col nome di "società politica".[7] Anche N. Matteucci descrive il declino dello Stato moderno, cioè il processo "verso lo Stato post-moderno", in termini di perdita dell'autosufficienza e di venir meno di un principio unitario, giungendo a concludere che oggi,

> più che di Stato si potrebbe parlare di sistema: sistema non solo perché tutto è interdipendente e non ci sono veri spazi autonomi, ma anche perché non c'è più un reale potere sovrano, né un comune punto di riferimento ... L'unità – un tempo – politica e giuridica dello

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

> Stato è data ora soltanto da tutta questa serie di interdipendenze in un sistema sociale sempre più complesso.[8]

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

2. Il concetto tommasiano di "bene comune"

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

Siamo in presenza della nota dottrina aristotelica, che Tommaso si limita a ripetere con consenso, anche nell'aspetto per cui l'uomo è "parte" della società politica, il quale da un punto di vista cristiano può creare qualche difficoltà. Si noti tuttavia che la società a cui Tommaso fa qui riferimento non ha nulla a che fare con lo Stato nel senso moderno del termine, ma è

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

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

la *civitas*, traduzione letterale della *polis* aristotelica, che indica non l'agglomerato urbano, e nemmeno il territorio (città più campagna), bensì l'insieme dei cittadini, la *multitudo*.

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

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

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

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

[10] *Ibid.*, lectio II, 25-30.

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

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

> la più perfetta fra tutte le comunità umane; e, poiché le cose in uso dell'uomo sono ordinate all'uomo come al loro fine, il quale è più importante delle cose che sono in vista del fine, è necessario che questo intero (*hoc totum*) che è la *civitas* sia più importante di tutti gli interi che possono essere conosciuti e costituiti dalla ragione umana.[12]

Dopo di che, Tommaso introduce il concetto di bene comune dicendo:

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

Questo bene comune viene in seguito così illustrato:

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

[11] *Ibid.*, 31.

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

[13] *Ibid.*, I, lectio I, 11.

[14] *Ibid.*, 31.

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

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

Successivamente Tommaso si imbatte nello stesso problema quando deve spiegare l'affermazione di Aristotele che la città è anteriore per natura alla famiglia e al singolo uomo, in quanto essa è il tutto, e il tutto è anteriore alla parte. A questo proposito l'Aquinate ammette che il tutto è, sì, anteriore alla parte, sia per natura che per perfezione, ma aggiunge che ciò deve essere inteso solo relativamente alla materia, non anche relativamente alla specie (*sed hoc intelligendum est de parte materiae, non de parte speciei*).[16] Probabilmente ciò significa che, se la città è paragonata, come avviene in Aristotele, ad un tutto materiale, quale è ad esempio il corpo umano, allora è vero che il tutto è anteriore alla parte, cioè il corpo è anteriore a un suo membro, perché questo non può sopravvivere se è staccato dal corpo intero; se invece si guarda alla specie, per esempio alla specie umana, da cui è presa la nozione che serve a definire l'uomo, cioè la razionalità, allora non è più vero che il tutto precede la parte, perché la razionalità, che è parte dell'uomo inteso come specie, cioè è parte della sua definizione, precede il tutto, in quanto ne costituisce l'anima, cioè la forma. In ogni caso Tommaso

[15] *Ibid.*, 35.
[16] *Ibid.*, 38.

sembra qui ammettere che l'uomo, se inteso non come parte materiale della città, ma come specie, o meglio ancora come razionalità, non solo non è posteriore alla città, ma anzi la precede.

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

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

Da ciò Tommaso conclude che non spetta alla stessa scienza considerare le operazioni del singolo uomo, della famiglia e della città, ma ciò spetta a tre scienze diverse, che sono rispettivamente la monastica, l'economica e la politica.[17] Dunque, poiché la città è sì un intero di cui il singolo uomo è parte, ma è un intero che ha un'unità soltanto di ordine, non di composizione o di continuità, esistono operazioni della parte, cioè del singolo, che non sono operazioni dell'intero, cioè della città, e pertanto anche il fine del singolo uomo, al quale tendono tutte le sue operazioni, può essere diverso da quello della città. È evidente che qui Tommaso pensa alla contemplazione di Dio, fine ultimo dell'uomo.

Nello stesso senso parla anche un famoso passo della *Summa Theologiae*, continuamente citato da quanti cercano di risolvere il problema del rapporto tra il bene del singolo e il bene della città in Tommaso. Anche quest'opera, come i commenti ad Aristotele, afferma ripetutamente che la comunità

[17] *In Eth. Nic.* I, lectio I, 5.

politica è il tutto di cui il singolo uomo è solo una parte,[18] e che il bene del tutto è superiore a quello della parte.[19] Tuttavia in un punto Tommaso dice:

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

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

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

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

Del resto anche a proposito della società politica Tommaso introduce esplicitamente la distinzione tra due fini, come risulta con chiarezza dall'opuscolo *De regimine principum*, scritto contemporaneamente al commento

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

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

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

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

[22] *S.Th.*, I, q. 65, a. 2.

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

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

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

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

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

Per non essere frainteso, Tommaso precisa quali sono le cose che conducono alla beatitudine celeste, cioè non solo l'operare secondo virtù (*operatio secundum virtutem*), ma anche "una quantità sufficiente di beni corporali, il cui uso è necessario all'atto della virtù (*corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarium ad actus virtutis*)". In conclusione, dunque,

> tre cose sono necessarie ad istituire la buona vita della moltitudine: primo, che la moltituidine sia costituita nell'unità della pace; secondo, che la moltitudine, unita dal vincolo della pace, sia diretta ad agire bene; … terzo, che per l'industriosità di chi governa sia assicurata una quantità sufficiente di cose necessarie a vivere bene (*ut*

[25] S. Thomae Aquinatis, *De regimine principum*, Torino, Marietti, 1971, I, cc. 1, 2 e 8.
[26] *Ibid.*, c. 14.

per regentis industriam necessariourum ad bene vivendum adsit sufficiens copia).[27]

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

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

Ciò è confermato dal commento di Tommaso alla *Politica*, dove la *civitas* è considerata, con Aristotele, come "la più perfetta fra tutte le comunità umane", o "il più importante fra tutti gli interi che possono essere conosciuti e costituiti dalla ragione umana", e quindi il bene comune, o bene della *civitas*, è "quello che fra tutti i beni umani è il più importante". La stessa concezione infine è confermata dal *De regimine principum*, dove alla nozione antica di *civitas* si sostituisce quella medievale di *regnum*, comprendente più

[27] *Ibid.*, c. 15.

civitates, ma il fine del monarca, cioè il *bonum commune multitudinis*, consiste anzitutto nella pace, cioè in un bene che va oltre l'estensione del singolo regno. Il concetto di bene comune viene così esteso all'intera umanità, organizzata in una società politica di dimensioni mondiali.

3. La società politica mondiale nel pensiero di Jacques Maritain e del Concilio Vaticano II

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

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

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

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

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

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

> il diritto naturale ed inalienabile ad un potere supremo separato ed al di sopra dei sudditi. La rivoluzione francese ha trasferito il concetto di Stato dal re alla nazione, erroneamente identificata col corpo politico, facendo così dello Stato una persona ed un soggetto

[29] Ivi, c. 1, § 5.

> di diritto. In tal modo il concetto assolutistico di Stato fu accettato e sciaguratamente incorporato nella dottrina democratica.[30]

Il bene comune del corpo politico, prosegue Maritain,

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

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

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

Nei confronti di questa nuova società politica, formata di molte nazioni e quindi articolata pluralisticamente al suo interno, si deve sviluppare una

[30] Ivi, c. 1, § 6.
[31] Maritain, *op. cit.*, c. VII.

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

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

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

MORT DE L'HUMANISME?

GEORGES CARD. COTTIER

Que l'idée même d'humanisme soit devenue problématique, sinon suspecte, nous pouvons en recueillir divers indices. Mais ce qui aujourd'hui est manifesté au grand jour a des causes plus lointaines sur lesquelles nous devons réfléchir.

I

1.1. *La fin de l'homme*

L'humanisme était revendiqué par plusieurs courants du marxisme. L'existentialisme de Sartre se présentait, lui aussi, comme un humanisme.[1] Il est vrai que la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger (1946) soulevait des doutes. Mais c'est l'ouvrage de Michel Foucault, *Les mots et les choses*, (1966)[2] qui devait provoquer une sorte de séisme dans le monde culturel. Nous lisons, à la dernière page, cette phrase: "L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine" (p. 398). Le sous-titre de l'ouvrage en indique le dessein: *une archéologie des sciences humaines*. Foucault présente, en effet, une épistémologie des sciences humaines, commandée par une conception structuraliste du langage, celui-ci exerçant dans sa réflexion une fonction déterminante. L'ensemble des démonstrations qui nous sont proposées ont pour point de départ le *cogito* cartésien, dont on souligne les apories, car il renvoie à la présence d'un impensé qui en marque la limite.

[1] Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, Nagel, p. 141.

[2] Michel Foucault, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966, Gallimard, p. 400.

Foucault parle de pensée occidentale, suggérant par là que la pensée est un fait de culture et que toute culture, située dans l'espace et le temps, est particulière.

Historiquement l'affirmation du cogito est contemporaine de l'émergence et du développement des sciences empiriques qui prennent l'homme pour objet. La naissance de ces sciences signifie donc simultanément la naissance de l'homme comme objet de pensée. Mais la position de l'homme est ambiguë parce qu'il est à la fois objet pour un savoir et sujet qui connaît (cf. p. 323). Les sciences positives conduisent à découvrir sa finitude, – une finitude pensée, non plus à l'intérieur de la pensée de l'infini, mais à partir d'elle-même (cf. p. 327). Ainsi, pour l'analytique de la finitude, l'homme apparaît comme un "étrange doublet empirico-transcendantal":

> Car le seuil de notre modernité n'est pas situé au moment où on a voulu appliquer à l'étude de l'homme des méthodes objectives, mais bien le jour où s'est constitué un doublet empirico-transcendantal qu'on a appelé *l'homme* (cf. pp. 329-330).

La situation culturelle qui s'est ainsi créée avait été perçue par Kant quand, dans la *Logique*, il avait rapporté les trois questions critiques (que puis-je savoir? que dois-je faire? que m'est-il permis d'espérer?) à une quatrième: *Was ist der Mensch?* Cette question parcourt la pensée depuis le début du XIXème siècle, parce qu'elle opère, "en sous-main et par avance, la confusion de l'empirique et du transcendantal dont Kant avait pourtant montré le partage" (cf. p. 352).

En d'autres termes, la crise actuelle est celle de l'Anthropologie, qui, comme analytique de l'homme, avait "un rôle constituant dans la pensée moderne" (cf. p. 351). La tâche actuelle est donc celle du "déracinement de l'Anthropologie". Le premier effort en ce sens est représenté par l'expérience de Nietzsche qui "à travers une critique philologique, à travers une certaine forme de biologisme",

> a retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un et l'autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse du surhomme signifie d'abord et avant tout l'imminence de la mort de l'homme … De nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu (cf. p. 353).

Pour Foucault, l'aporie porte sur la coexistence de l'être du langage (tel qu'il en construit la théorie) et l'être de l'homme (essentiellement ramené à sa finitude). Or cette coexistence est impossible. "Leur incompatibilité a été un des traits fondamentaux de notre pensée" (p. 350, cf. pp. 346-351). C'est évidemment ces deux points qui doivent être discutés, comme doit l'être le

dualisme interne de l'anthropologie kantienne. Mais tel n'est pas mon propos. Je prends ici la pensée de Foucault comme témoin de la crise de l'homme, et, donc, de l'humanisme.

Pour lui, l'Anthropologie qui a commandé la pensée philosophique de Kant jusqu'à nous, "est en train de se dissocier sous nos yeux …". La conclusion du chapitre IX qui est déterminant pour notre thème a le ton d'un défi et d'une provocation:

> A tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence, à tous ceux qui ne veulent pas formaliser sans anthropologiser, à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité, à tous ceux en revanche qui reconduisent toutes connaissances aux vérités de l'homme lui-même, à tous ceux qui ne veulent pas mythologiser sans démystifier, qui ne veulent pas penser sans penser aussitôt que c'est l'homme qui pense, à toutes ces formes de réflexion gauches et gauchies, on ne peut qu'opposer un rire philosophique-c'est-à-dire, pour une certaine part, silencieux (cf. pp. 353-354).

Formaliser sans anthropologiser, penser sans penser que c'est l'homme qui pense: ces formules renvoient à un postulat, qui est celui de la formalisation et/ou de la pensée hypostasiées. On comprend pourquoi le langage comme tel devient ainsi le paradigme normatif.

Mais c'est aussi au rire philosophique, comme réponse adéquate à toute pensée encore attachée, d'une manière ou d'une autre, à l'homme qu'il faut prêter attention. Il traduit la volonté d'une rupture radicale.

1.2. *Le doute*

Un second indice de la crise est de nature existentielle; il est lié à l'expérience historique du XXème siècle et des années que nous vivons. Ceux à qui la cause de l'homme, de sa dignité et de ses droits tient à cœur se retrouvent dans la formulation de l'impératif pratique proposée par Kant.

> Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen.[3]

[3] E. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, trad. Victor Delbos, Paris, 1959, 2ème section, pp. 150-151.

Aujourd'hui, ce qui se présentait ainsi comme une évidence se trouve frappé de plein fouet par l'interrogation, qui est aussi un cri, qui sert de titre à l'ouvrage de Primo Levi: *Se questo è un uomo*. Cette simple phrase peut être entendue de diverses manières, pas nécessairement incompatibles entre elles. Elle exprime le sentiment de honte devant la perversité et la déchéance dont est capable l'humanité. La honte suppose encore la mémoire de la dignité. Elle exprime plus radicalement le doute sur l'identité de l'homme. Celui-ci s'identifie-t-il à ces excès dans le mal? Ou encore: où passent les frontières de l'humain, alors que nous connaissons des manifestations de l'antihumain et de l'inhumain, – inhumain de l'humiliation et de l'abjection subies, inhumain de la haine, du mépris et de la cruauté. Le vécu des camps d'extermination et des camps soviétiques a comme ouvert nos yeux à tant d'infamies perpétrées un peu partout dans le monde. La conviction humaniste est ébranlée par la rencontre des multiples visages du mal.

Dans la Préface de son récit, Primo Levi écrit:

> A plusieurs, individus ou peuples, il peut arriver de croire, plus ou moins consciemment, que "tout étranger est un ennemi". Généralement cette conviction gît au fond des âmes comme une infection latente; elle se manifeste seulement en actes irréguliers et non coordonnés, et elle n'est pas à l'origine d'un système de pensée. Mais quand cela arrive, quand le dogme inexprimé devient la prémisse majeure d'un syllogisme, alors, à la fin de la chaîne, c'est le Lager. C'est le produit d'une conception du monde portée à ses conséquences avec une rigoureuse cohérence: tant que la conception subsiste les conséquences nous menacent. L'histoire des camps de destruction devrait être comprise par tous comme un sinistre signal d'alarme.

La conception du monde à laquelle pense Primo Levi a elle-même des antécédents qu'il est opportun de mettre en lumière.[4]

[4] Voir par exemple Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, 1989, Le Seuil, p. 540.

II

2.1. *Humanisme athée?*

La contestation de l'unité du genre humain constitue une première menace contre l'humanisme. Cette menace est permanente; elle revêt même aujourd'hui, comme nous le verrons, de nouvelles formes. Mais la formule de Kant contient deux termes, sur lesquels il est nécessaire de réfléchir: il est question de l'humanité et de la personne. Ces deux termes sont indissociables. Le livre du Cardinal de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (1944) présente la pensée de plusieurs représentants d'un tel humanisme: Auguste Comte, Feuerbach, Nietzsche. Mais, malgré la revendication très forte d'un anthropocentrisme qui va jusqu'à l'affirmation d'athéisme, ces penseurs méritent-ils encore le qualificatif d'humanistes?

Le P. de Lubac utilise la formule "humanisme athée", il le fait légitiment parce que soit Comte soit, expressément, Feuerbach présentent leur pensée comme un humanisme. Cependant, la question doit être posée: avec ces auteurs, est-ce bien d'humanisme qu'il s'agit? À première vue, il faut répondre affirmativement, parce l'un et l'autre de ces penseurs, qui sont des contemporains mais entre lesquels il n'y a pas eu d'influence réciproque, mettent au centre de leur système l'homme et l'humanité. Il est aussi remarquable que l'un et l'autre se donnent comme des réformateurs et des promoteurs de la religion de l'homme et de l'humanité.

Mais à leur propos, se pose avec insistance la question, simple et fondamentale, formulée par Kant: *was ist der Mensch?*

2.2. *Auguste Comte*

L'idée d'unité est à la base de l'ensemble des considérations de Comte. La première porte sur l'unité de l'histoire humaine; celle-ci obéit au déterminisme, – mais à un déterminisme "modifiable": par ce concept contradictoire Comte entend affirmer le rôle réformateur du sociologue, capable d'indiquer les voies de l'avenir. La seconde porte sur l'unité hiérarchisée des sciences qui aboutissent à la plus parfaite d'entre elles, qui est la sociologie. La troisième est l'unité de la méthode, qui vaut pour tous les domaines de la pensée.

Comte observe la mutation, à ses yeux la plus importante et significative, qui s'opère dans la société de son temps: le passage à la société industrielle. La conséquence sera la substitution du gouvernement des savants et des entrepreneurs à celui des prêtres et des militaires. Ce changement

s'insert dans l'histoire du développement de la société humaine caractérisée par la loi des trois âges de l'intelligence, âge théologique, âge métaphysique, âge positif. A l'origine l'humanité attribuait à des êtres, fétiches, puis dieux jusqu'au monothéisme, la cause des événements, l'âge métaphysique leur a substitué des entités abstraites, l'âge positif, qui est l'âge de la science, abandonnant la vaine recherche des causes, se caractérise par l'observation des phénomènes et des lois qui s'en dégagent. La connaissance scientifique de la nature est seule valable, elle correspond à l'âge adulte de l'intelligence; sur elle repose la société de l'avenir. L'histoire tend ainsi à la réalisation de l'ordre essentiel des sociétés. Le sociologue est appelé à collaborer à son organisation. Le modèle industriel est exemplaire, il est universel, il constitue le but de l'histoire. Les âges antérieurs étaient donc des âges provisoires.

L'intelligence scientifique utilise la double méthode de l'analyse et de la synthèse. Cette dernière, qui a la priorité en biologie, est aussi prépondérante en sociologie; elle signifie le primat du tout sur l'élément; elle s'occupe donc du tout de l'histoire.

L'ordre essentiel des sociétés correspond à l'ordre qui caractérise la nature humaine. Le progrès de l'histoire consiste dans le devenir de l'intelligence, cela ne signifie pas que l'homme se réduise à l'intelligence. L'ordre de la nature humaine comprend l'activité, qui est animée par l'affection et contrôlée par l'intelligence. L'articulation de ces trois composantes va de pair avec l'exigence de moralité et de noblesse morale, qui est essentielle à la vie sociale et au consensus qu'elle suppose.

Le schématique rappel de ce qui précède était nécessaire pour l'examen de "l'humanisme" de Comte et de ses ambiguïtés.

"L'humanité est composée de plus de morts que de vivants", "Les morts gouvernent de plus en plus les vivants". Ces phrases célèbres expriment l'unité de l'humanité à travers le temps. Elles se comprennent pleinement quand, comme il se doit, elles sont mises en relation avec la conception comtienne de la religion.

La religion répond à une double nécessité, celle du *consensus*, de l'accord entre les parties de la société, et celle de la reconnaissance d'un principe d'unité par tous les individus. Cette religion s'adresse simultanément à l'intelligence, au sentiment et à l'action. La présentation que Comte en donne contient des puérilités et des bizarreries, mais c'est l'intention qui nous intéresse. En effet le père de la sociologie entend être fondateur de religion, car celle-ci, à ses yeux correspond à une exigence permanente de l'homme. Or la religion du passé n'est pas compatible avec l'esprit positif.

D'une part l'homme doit pouvoir aimer quelque chose qui le dépasse et, d'autre part, le pouvoir temporel, qui repose sur les capacités et sur la force a besoin d'être tempéré par le pouvoir spirituel et par le mérite moral.

La religion qui aujourd'hui peut satisfaire les besoins constants d'amour et d'unité est la religion de l'Humanité, que Comte appelle le Grand Être. Celui-ci n'est pas l'humanité telle qu'elle est, avec sa part de vulgarité et d'injustice, ni la totalité des hommes, mais ceux des hommes qui ont laissé une œuvre ou un exemple et ainsi survivent dans leurs descendants; ils constituent l'humanité et sont dignes de "l'immortalité subjective". Que l'humanité soit composée de plus de morts que de vivants n'est pas un constat statistique, mais l'affirmation que le Grand Être signifie ce que les hommes ont fait de meilleur ou ce qui, en certains hommes, a réalisé l'humanité essentielle. Auguste Comte écrit:

> Le culte des hommes vraiment supérieurs forme une partie essentielle du culte de l'humanité. Même pendant sa vie objective, chacun d'eux constitue une certaine personnification du Grand Être. Toutefois cette représentation exige qu'on écarte idéalement les graves imperfections qui altèrent souvent les meilleurs naturels.

Raymond Aron qui reçoit avec une certaine sympathie cet aspect de la pensée de Comte, commente: "La religion du Grand Être c'est ce qu'il y a de meilleur dans l'homme transfiguré en principe de l'unité de tous les hommes".

Dès lors qu'est niée la transcendance, il n'y a pas d'autre issue que de "penser les hommes unis par le culte de leur propre unité". Dépassant la particularité, la volonté se porte à réaliser et à aimer "ce qui vaut pour tous et par conséquent justifie l'unité non pas comme un fait, mais comme un objectif ou un idéal".[5]

Remarquons que dans cette perspective, on voit mal à partir de quel critère reconnaître ce qu'il y a de "meilleur dans l'homme". Mais si je me suis arrêté à Comte, c'est parce sa pensée illustre la contradiction qu'il y a à parler d'humanisme athée. Dans une philosophie de l'immanence comme la sienne, il devient impossible de préciser ce qu'est l'homme en réalité. Du moins dans l'intention, Comte ne propose pas une définition zoologique de l'espèce humaine. Mais le problème irrésolu, et sans doute incapable de recevoir de lui sa solution, est celui de la relation de l'individu humain et du

[5] Cf. Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 122-124. La citation de Comte se trouve à la p. 138.

tout de l'humanité. L'homme n'a pas d'autre horizon que l'horizon terrestre de la société temporelle par rapport à laquelle on ne voit pas quelle transcendance appartiendrait à l'individu. Quant à "l'immortalité subjective", elle ne signifie nullement une transcendance par rapport au temps, mais la survie dans la mémoire de la génération présente du souvenir d'individualités supérieures des générations précédentes.

Le culte du Grand Être est un culte rendu à soi-même. Mais qui est soi-même? Une sorte d'hypostase collective, une entité présente dans des individus privilégiés qui en sont la personnification, à condition qu'on les ait dépouillés de leurs imperfections singulières. Et l'écrasante majorité des autres individus? Quelle relation ont-ils au Grand Être?

Il ressort de ces questions et objections que suscite la pensée de Comte, que l'idée centrale, décisive, de l'humanisme, est l'idée, ici singulièrement absente, de personne. La phrase de Kant, citée plus haut: l'humanité dans ta personne et dans celle d'autrui, ne saurait être entendue comme si la personne était un réceptacle, une personnification de l'Humanité. L'individu humain en tant qu'humain est personne et la société humaine est une société de personnes.

2.3. *Feuerbach*

Auguste Comte est le fondateur de la religion de l'Humanité. Feuerbach se présente comme un réformateur. On ne peut confondre les deux démarches; une influence réciproque semble devoir être exclue. Feuerbach se situe dans le prolongement de la théologie et de la philosophie spéculative allemande qui en est comme la version sécularisée. L'accomplissement de la philosophie moderne est la philosophie de Hegel, qui elle-même exprime la "vérité" de la théologie. C'est pour cette raison que Feuerbach commence par la critique de Hegel. Mais à partir de celle-ci, son propos est de dévoiler la vraie essence du christianisme. Tel est d'ailleurs le titre de l'ouvrage qui a eu un grand retentissement. *L'essence du christianisme* (1841), en effet, se présente comme la vraie affirmation de l'humanisme: l'être absolu, le Dieu de l'homme, c'est l'être même de l'homme, *homo homini deus*.

De Hegel Feuerbach conserve néanmoins l'idée que l'histoire est dévoilement progressif de la vérité. D'où la première de ses *thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* (1842): "Le secret de la théologie est l'anthropologie, le secret de la philosophie spéculative est la théologie". Celle-ci se distingue de la "théologie commune", qui par peur et ignorance exilait

l'essence divine dans l'au-delà, en ce qu'elle la transporte dans l'en-deçà, c'est-à-dire la rend présente, la détermine et la réalise. Autrement dit, ce passage signifie la négation de la transcendance et le passage à l'immanence. Ce passage n'est pas, selon Feuerbach, le résultat d'un choix, il correspond à la nécessité logique du développement historique. *Les principes de la philosophie de l'avenir* le précisent: la tâche des temps modernes est la réalisation et l'humanisation de Dieu, c'est-à-dire la transformation et résolution de la théologie en anthropologie (cf. n. 1). C'est là l'aboutissement de la prise de conscience du christianisme par lui-même, dans laquelle le protestantisme a joué un rôle décisif. Le protestantisme, en effet, représente le mode religieux et pratique de cette humanisation. "Seul le Dieu qui est homme, le Dieu humain, c'est-à-dire le Christ est le Dieu du protestantisme". Ce dernier ne se préoccupe plus, comme le catholicisme, de ce qu'est Dieu en lui-même, mais seulement de ce qu'il est pour l'homme. C'est pourquoi il n'a plus de tendance spéculative ou contemplative, comme le catholicisme. En d'autres termes, il n'est plus théologie, il est essentiellement et uniquement christologie, "c'est-à-dire anthropologie religieuse" (cf. n. 2).

Le développement de l'histoire, telle que le conçoit Feuerbach, est comme l'extension dans le temps de la *communicatio idiomatum* luthérienne, dans sa radicalisation hégélienne.

Ainsi l'anthropologie, à travers la christologie comme anthropologie religieuse, restitue à la religion son propre objet, qui n'est pas Dieu mais l'homme lui-même, car dans la religion de la transcendance l'homme avait objectivé sa propre essence, se constituant lui-même objet de cet être objectivé, transformé en sujet et personne. L'homme se pense comme son propre objet, mais comme objet d'un objet, c'est-à-dire d'un être autre que lui. La religion de l'humanité est donc restitution à l'homme de sa propre subjectivité, aliénée par la transcendance.

Cette religion revendique pour soi le qualificatif d'humaniste. Bien plus, elle se veut le seul vrai humanisme, lequel a son fondement en lui-même, puisque l'homme y prend la place de Dieu. Mais il ne peut se soustraire à la question: *was ist der Mensch?* La réponse est que l'homme n'est pas l'individu, mais qu'il est un être générique, un *Gattungswesen*. Quand Feuerbach recourt au terme de personne, c'est uniquement pour désigner cette personnification fictive qu'est le Dieu de la transcendance.

2.4. La question se pose ici de nouveau comme pour Auguste Comte: qu'en est-il de l'individu humain par rapport à ce sujet immergé dans l'immanence de l'histoire qu'est le *Gattungswesen*?

Posons encore une fois la question: est-il possible de parler d'humanisme là où est niée à l'individu humain son identité de personne?

Il est significatif que Comte et Feuerbach parlent de religion. L'humanité ou le Grand Être de Comte ressemble singulièrement à ces entités abstraites qui caractérisent selon lui l'âge métaphysique, âge révolu. Quant au *Gattungswesen* de Feuerbach, il se présente comme une forme de la transcendance face à l'individu humain. C'est d'ailleurs la critique qu'adressera Max Stirner. Ce qui prouve que la transcendance ne peut être éliminée. Dans les deux cas, on substitue une idole à la vraie transcendance. Le drame de l'humanisme athée est dans cette contradiction. Aux figures frelatées de la transcendances s'oppose le Moi de Stirner, cet individu retombant sur lui-même et englouti par le nihilisme.

III

3.1. *L'esprit positiviste et la biologie humaine*

Durant la seconde moitié du XXème siècle, on s'est davantage occupé de Feuerbach que d'Auguste Comte. Je vois à cela deux raisons: la première est son influence reconnue sur Marx. La seconde, pour ce qui concerne les penseurs chrétiens, est l'origine théologique de sa pensée.

Mais, aujourd'hui, c'est la descendance d'Auguste Comte qui doit surtout retenir notre attention. Le positivisme part d'une réflexion sur l'épistémologie considérée dans ses incidences sur la structure de la société. Mais chez Comte, on glisse de l'épistémologie à une théorie de la nature de l'esprit humain. Ce glissement est significatif: le positivisme, comme doctrine épistémologique, est comme en quête d'un complément. D'où la proximité avec les conceptions matérialistes du monde ou avec le pragmatisme.

Aujourd'hui la mentalité positiviste est largement répandue, notamment chez les scientifiques et chez les techniciens. Si la raison est identifiée à la raison scientifique et à son prolongement technologique, toute régulation, y compris la régulation éthique, imposée à son exercice, se présente alors comme l'intrusion d'un facteur étranger, empêchant son développement immanent. La conception positiviste fait obstacle à la reconnaissance de la totalité des dimensions de la raison et partant de la distinction hiérarchisée des savoirs et de leur légitimité. Il y a, par exemple, une différence essentielle entre considérer le jugement éthique comme ressortissement à la raison pratique ou y voir l'expression d'un sentiment, qui sera néces-

sairement subjectif et dépourvu d'une valeur universelle. Il y a de même une différence essentielle entre concevoir l'anthropologie comme une science expérimentale et en reconnaître les nécessaires fondements métaphysiques.

En fait, l'étude de la conception de l'individu humain et de son évolution embryonnaire, entreprise dans la perspective positiviste, ne permet pas de marquer une différence essentielle entre cet individu et l'individu de n'importe quelle autre espèce animale. Dans un cas comme dans l'autre, nous avons affaire à une réalité animale, la distinction étant uniquement taxologique. On ne voit plus comment vérifier l'impératif kantien, dont nous avons reconnu la pertinence: considère l'individu comme fin, jamais comme pur moyen. Les manipulations génétiques, la production d'embryons surnuméraires utilisables pour l'expérimentation traitent certains individus comme des "moyens" que l'on peut sacrifier pour le bien-être d'autres individus ou pour l'amélioration de l'espèce.

Une des tâches majeures qui attendent aujourd'hui la philosophie est de montrer comment et pourquoi l'individu humain, qui est aussi membre d'une espèce, n'est pas par tout lui-même subordonné à cette espèce, mais, parce qu'il est une personne, qu'il a valeur pour lui-même et, à ce titre, transcende les exigences de l'espèce. La métaphysique de la personne doit aussi s'occuper de la société humaine, comme œuvre de raison, nullement réductible aux groupes animaux qui ne sont qualifiés de "sociétés" que dans un sens analogique. Nous avons vu que l'humanisme athée n'est pas un humanisme parce qu'il lui manque la conscience de la personne. Ce qui aujourd'hui menace l'homme et partant l'humanisme, c'est précisément sa réduction à la biologie et à la zoologie. C'est là une nouvelle idéologie, qui prend naissance non dans la tête d'un réformateur, mais dans la pratique des laboratoires.

3.2. *Positivisme juridique*

Un des points forts de la sauvegarde de l'humanisme de la personne (et il n'y a pas d'autre humanisme) est la conscience des droits de l'homme. Mais là encore, nous nous heurtons à la mentalité positiviste de nombreux juristes et de nombreux législateurs dans les parlements. L'affirmation contenue dans le traité de bioéthique d'Engelhardt:[6] tout individu de l'espèce humaine n'est pas une personne tend à s'imposer à un nombre croissant

[6] Voir *annexe*.

d'esprits. Ainsi pour Engelhardt, un embryon n'est pas une personne, un malade d'Alzheimer a cessé de l'être, la personne se définissant, non plus ontologiquement, mais par l'exercice de la conscience. Un auteur comme Peter Singer, disciple de Bentham, admet la possibilité de justifier pour des raisons utilitaristes même l'infanticide.[7]

Quand un parlement ouvre la voie à l'avortement ou à l'euthanasie, il introduit pratiquement dans le corps des droits de l'homme, qui sont des droits de la personne, un principe de mort et affaiblit pour autant la force de l'humanisme.

Tout se passe comme si l'affirmation des droits de l'homme, soumis pratiquement à de graves amputations, allait de pair avec l'obscurcissement de la question sur l'essence de l'homme. Ce paradoxe illustre l'impuissance du positivisme, qui constitue, pour l'humanisme, une menace à long terme.

Ce dont nous avons besoin, c'est d'une conscience anthropologique sans ambiguïtés. Il convient à ce propos de rappeler la remarque de *Fides et ratio*:

> … il ne faut pas considérer la métaphysique comme un substitut de l'anthropologie,[8] car c'est précisément la métaphysique qui permet de fonder le concept de la dignité de la personne humaine en raison de sa condition spirituelle. En particulier, c'est par excellence la personne même qui atteint l'être et, par conséquent, mène une réflexion métaphysique (n. 83).

Annexe

H.T. Engelhardt Jr. dans *The Foundations of Bioethics*, New York, 1986, propose une conception de la personne et de ses droits, dans laquelle beaucoup de nos contemporains, influencés d'une part par les philosophies de la conscience, de l'autre, par les philosophies phénoménistes, se retrouveront sans doute. Cette conception ignore par principe le *fondement ontologique* de la personne. C'est la raison pour laquelle elle conduit à des jugements arbitraires. Nous suivons ici la traduction italienne, *Manuale di bioetica*, Milan, 1991. Le chapitre VI, qui renvoie au chapitre IV, traite *de la fin et du commencement de la personne: mort, avortement, infanticide*. Le chapitre, en effet, commence par rappeler le concept de personne qui est une des clés de tout le traité (cf. p. 232).

[7] Cf. à ce sujet, Francesco Viola, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino, 2000, G. Giappichelli, p. 145.

[8] La version italienne dit: in alternativa all'antropologia. Plutôt que substitut, il serait préférable de lire: *terme alternatif*.

1. Les personnes ont une importance centrale dans la morale, puisque seules les personnes ont des problèmes et des obligations morales. Ce sont les personnes qui rendent pensable l'univers même de la morale.

A première vue, l'affirmation semble devoir entraîner l'adhésion de tous. Mais encore faut-il voir quelle définition est donnée aux mots. Ici commencent les perplexités.

2. Car, nous dit-on, pas tous les êtres humains sont des personnes, – entendons des personnes au sens strict d'agents moraux, la personne se distinguant par trois caractéristiques: l'autoconscience, la rationalité et le sens moral. Les entités ainsi caractérisées ont les droits et les devoirs du respect de soi. Il y a réciprocité du respect des personnes. La morale de l'autonomie est la morale des personnes (cf. p. 127).

Remarquons que pour l'auteur ces trois caractéristiques qui définissent la personne au sens strict ne s'entendent pas comme des *capacités de*, mais dans leur exercice actuel.

3. Le chapitre IV avait ainsi indiqué qu'il y a plusieurs sens au terme personne. Il semble vouloir dire par là que la personne au sens strict est la personne au sens propre, les autres sens étant des sens métaphoriques. Ce sens métaphorique est relatif, il peut varier d'une société à l'autre.

Il existe de la sorte des personne au sens large, par quoi on désigne des entités qui sont investies des droits des agents moraux (cf. pp. 141 et 170-173).

4. En conséquence, les petits enfants ne sont pas des personnes (au sens strict, le seul sens propre, comme nous l'avons vu), comme ne le sont pas non plus les individus en état avancé de sénilité ou les handicapés mentaux profonds, ou encore les individus qui ont subi de graves lésions cérébrales.

5. La médecine s'occupe des personnes au sens strict d'agents moraux, c'est-à-dire de patients capables de discuter de leurs problèmes et d'arriver à un accord sur le traitement à entreprendre.

Certes la médecine s'occupe aussi de beaucoup d'êtres humains auxquels sont attribués en partie des droits et des prérogatives de la personne. Les enfants et les individus en état de sénilité avancée sont considérés "sous bien des aspects comme s'ils étaient des personnes".

Faisons ici quelques remarques. L'auteur donne pour acquise sa définition de la personne, qui, si elle peut se réclamer de certains courants philosophiques, est taillée selon les besoins de la cause et n'est pas capable d'obtenir le *consensus*. Cette définition recouvre une redoutable menace. Elle signifie qu'il y a des êtres humains qui possèdent des droits et d'autres à qui une partie de ces droits est octroyée. Mais qui décide de la frontière entre la personne "au sens strict" et la personne "au sens large", qui en réalité

sont considérées comme appartenant à deux espèces distinctes? Le médecin, l'État, les critères de gestion économique, des comités d'éthique? Que devient, dans ce contexte, la légitimité de la psychiatrie? Selon les deux catégories, la signification de la mort n'est pas la même. La porte est ouverte ainsi à l'avortement et au fait de mettre fin à une vie.

Dans la logique de ce qui précède, l'auteur écrit:

> Le début de la vie humaine biologique n'est pas suivi immédiatement par le début de la vie d'une personne. Au contraire, dans l'ontogenèse humaine, il se passe des mois de vie biologique avant que l'on ait l'évidence de la vie d'un esprit (*mente*), et il se passe des années avant que soit donnée la preuve de la vie d'une personne. En conséquence, le statut moral des zygotes, embryons, fœtus et même des enfants, est problématique (cf. p. 248).

Cet exemple montre, s'il en était besoin, la nécessité urgente d'une vraie métaphysique de la personne.

CHRISTIAN HUMANISM AND THE CHALLENGES OF CONTEMPORARY CULTURE IN THE POST-COMMUNIST LANDS

PIOTR JAROSZYNSKI

After 1989, the post-communist countries opened to the West. What began to arrive from the West? Where atheism had formerly ruled, sects began to report in. Where once there had been the living Church, an intense process of secularization began. Liberalism and post-modernism provided ideological support for this invasion. Liberalism supported moral permissiveness and anti-clericalism. Post-modernism represented the destruction of realistic knowledge and of the tradition of western culture. This situation opened up new fields of work for Christian humanism. Christian humanism as the expression of a full human culture that includes faith and reason, art and morality, is a strong and intelligent barrier against the flood of evil and falsehood. This humanism must be integral. It cannot be reduced to a matter of faith alone or tradition alone. This humanism must be morally right. It must be intelligent, and this would be impossible without realistic philosophy. Finally, it must be present in the living Church, which is something more than a bureaucracy or museum.

Ladies and Gentlemen,

It is a great honor for me to speak before such as an esteemed group of people. We have come to this congress in Rome from many lands and different continents. We share a concern for the future of Christianity and the future of philosophy in the world. Christian humanism faces many challenges. One challenge is the situation of culture in the post-communist lands.

The phenomenon of post-communism is most difficult to define. It describes the countries of the Soviet bloc in which the official ideology was communism, but this communism had different faces, from very aggressive to relatively moderate. Communism was especially opposed to religion and private property. The situation of Christianity in communist countries varied widely. For example, there was complete atheism in the Soviet Union and East Germany, while in Poland the Church had unquestioned social

and even political power. In the Soviet Union from 1918 to 1939, 130 bishops and 200,000 clergy were murdered, 300,000 clergy were imprisoned, and 40,000 places of worship were destroyed. In Poland after the introduction of communism at the end of the Second World War, there were initially harsh persecutions and show-trials. About 1,000 priests were imprisoned, and about 80 were murdered. Even the Primate of Poland, Stefan Wyszynski, was imprisoned. Yet the Church successfully defended herself. There was an increase in vocations.

The faithful participated en masse in religious services, and they built new churches. Some bishops even built several hundreds of Churches in their dioceses, in one case even 300. Although the state authorities opposed this construction, the people were greatly committed to this work. Finally, at a time when communism seemed to be firmly entrenched, Poland gave the world a Pope. Private ownership of land was liquidated in all the communist countries except Poland. There were some collective farms in Poland, but most of the land was in the hands of small private farmers.

With the end of the Cold War and the fall of the Soviet Bloc, many countries regained their independence. Some of these countries, such as Lithuania, Latvia, and Estonia had been republics of the Soviet Union, and, as such, integral parts of the Soviet Union. Others, such as Poland, Bulgaria, and Romania, were satellite nations. These states exchanged the communist system for the capitalist system, and socialism for liberalism. The word 'post-communism' describes a strange system and a strange situation but does not explain this state of affairs. The main beneficiaries of these changes were the communists. They took no responsibility for the evil they had inflicted on these societies for so many decades. They eagerly divided state property among themselves. This property is no longer state property, but much of it has become the property of communists. Post-communism is the appropriation of state property by communists. They took land, factories, the media (including television), and schools.

Have the communists abandoned their ideological aims? Is not neo-Marxism, whose ideas have a superficial agreement with liberalism at the level of ideas, sometimes a component of post-communism?

When the Soviet Union fell these societies opened to the west. What began to arrive from the west? Where atheism once ruled, sects arrived. Where there was a living Church, a process of intense secularization began. Liberalism and postmodernism supported this invasion at the ideological level. Liberalism proclaimed moral permissiveness and anticlericalism. Postmodernism marked the destruction of realistic cognition and the tra-

dition of western culture. Societies left morally and intellectually weak by communism began to totter. They were not prepared to meet these new threats. The new threats were effective not because of their own strength but because the victim was weak. We should remember that for many years people living in the communist countries had imagined the west as the long-awaited savior. Meanwhile the west as it really invaded the media, the schools, and the Church was regarded with suspicion. At times people could have the impression that the west had the same aims as communism, only the means were different since they were more 'democratic'. The west did not differ from the east in the matters of abortion, euthanasia, anti-clericalism, and demoralization. People could see more and more clearly that Christian humanism must fight in both the east and the west for the authentic rights of man. What is the phenomenon of Christian humanism?

There are three kinds of humanism. Although the word 'humanism' comes from the Latin *humanus*, it is a modern term. Humanism is the direction of civilization toward man as the center of all the domains of culture. There have been several currents in the history of humanism, and one of these has been Christian humanism. Christian humanism arrived relatively late on the scene. It arose as distinct from Renaissance humanism, which was a return to paganism in western culture, and as opposed to socialist humanism, which is a form of atheism.

In the ideological war with Christianity that was still being waged during the Protestant Reformation, the opponents of Christianity presented a picture of the Middle Ages as a theocentric culture that neglected human matters to focus upon scholastic speculations that were abstracted from reality, as opposed to a humanism that focused upon man. This Renaissance humanism was not atheistic. It did not deify man, but it did invoke the entire pantheon of pagan, Greek, Roman, and eastern gods. The deification of man first occurred in nineteenth-century socialism in which man and God were presented as mutually exclusive alternatives. Society must choose either man or God. The concept of Christian humanism was introduced to stem the advance of neo-paganism and socialism, which had turned out to be types of pseudo-humanism. Christian humanism also emphasizes that Christianity is not divorced from man, because man is the subject of culture. Man, however, is neither his own maker nor his own end, but his maker and his end is God, and so authentic humanism must be Christian.

It must be Christian because God is not the same as Zeus or Mazda of the Zarathustrians, but is the One God in three persons. The officially endorsed culture of today, the culture promoted by the mass-media, legally

supported by the state, and taught in schools, is burdened with a double heritage of false humanism, the pagan and the socialist humanism, but there is no room in this culture for Christian humanism.

Unless we understand communism we cannot understand post-communism. The lands of the Soviet Bloc were under the socialist system. The status of property was a most important issue: communism denies any right to private property, while liberalism is based upon private property. Yet in the complex ideology of communism, the nationalization of property, where the state expropriates private property, was not an end in itself. The purpose of nationalization was to deprive society of a base from which people could nurture their traditions and create their own culture. The purpose of communism was to destroy personalistic culture in order to advance the cause of mass culture. Man would be reduced to an element of society and would be nothing apart from society. If to be a person means to be in real possession of human rights guaranteed by the state and civilization, people had no such rights under communism. These rights were not protected by statutory law nor did people have any means to realize them. Authentic human rights are expressed in the natural law. Private property is a means for guaranteeing these rights. St Thomas Aquinas recognized private property as a consequence of the natural law.

Under communism, the right to life did not extend to newly conceived and unborn people. Marriage could be ended in divorce. The media and political authorities were accustomed to the ways of deception. It is a paradox that the natural law was also abrogated in the west in the name of the rights of man. In the west there is no protection for unborn life or marriage. Worse yet, homosexual marriages are being legalized, something that did not occur even in the communist countries.

Except for their different approach to private property, we may have the impression that today the socialists of the east have come together with the socialists of the west to form one happy family. Europe is losing its western identity and its Christian heritage. Where is the Christian intelligentsia in all this?

The Christian intelligentsia is not a group that comes down ready-made from heaven, but is the effect of a long process of education. This process begins in the home and continues in the Church and school. Parents have less and less time in the home to raise and educate their children, or to converse with them or discuss matters. Their teachers are television and the street. Television does not educate an elite, but only the dull mass-man who is incapable of reflection, disoriented by a chaos of information, and driv-

en by his own primitive reactions. We can apply the words of Heraclitus to him: the eyes of people who have the souls of barbarians are bad witnesses. Schools undergo constant new reforms and experiments and their patron saint is John Dewey, a determined foe of Christianity.

In the Catholic schools, only the religion is Catholic, and even religion has been traded for the sociology of religion, for religious studies that, as it turns out, may be taught by representatives of other religions or even atheists. Such people are qualified to teach, since these religious studies present the various forms of religious worship, including fetishism and animism. Religious studies are not the same as religion. Religion opens man to the true God, to transcendence. Will a young student choose to be a Christian if at school an atheist is his teacher in religious studies, an atheist who adds a large dose of skepticism, and even contempt and hatred toward Christianity? It is rather doubtful.

Catholic education was based on the *trivium*, which was the foundation of humanistic education. After the *trivium* came the *quadrivium*. Philosophy was the crowning point of the *septem artes liberales*. After the Second World War, the communists conducted a reform of education in which they very deliberately eliminated rhetoric, logic, and philosophy from the curriculum. Greek disappeared, and then Latin. In this way the foundations of classical or humanistic education, which formed skills in understanding texts and in verbalizing thoughts, were destroyed. The *quadrivium*, that is, the mathematical sciences, or the natural sciences (biology, chemistry, and physics) were put in the place of the *trivium*. This system of education was aimed at producing a new generation of the socialist mass-man. Ideology would be his wisdom.

This ideology was inserted everywhere, at every stage of education, but it was imposed with particular force upon the minds of the intelligentsia, that is, college and university students. Every student had to take an examination in Marxism.

In order to break the clergy, they were taken into the army. When Department IV was opened in the Ministry of Internal Affairs, a file was opened for each cleric to gather information that could later be used for blackmail or to enlist them in the service of the state. Communism was a system of intelligently organized evil. Are people in the west certain that all that has ended? In many post-communist countries the post-communists are in control, and many countries do not allow the scrutiny of outsiders. Do they know who they are admitting so easily into the European Union? Are they not at times too naïve?

To stand firm against this evil we need the morality that springs from tradition and is fortified by religion. We need an educated mind to decipher this evil. The Marxists feared traditional morality. To fight it they propagated a socialist morality and made a tacit alliance with so-called progressive Catholics. The traditional Polish morality that had grown from Christianity was outflanked. On the one hand the Marxists were aware that philosophy was an intellectual threat to their ideology. They did not see every kind of philosophy as a threat. Just as they permitted political pluralism under the form of the farmer party (the United People's Party) and the liberal party (the Democratic Party), so phenomenology and analytic philosophy were also tolerated at certain state schools. These philosophies posed no threat to Marxism.

Moreover, some Marxists who were looking for philosophical ennoblement pretended to be phenomenologists and analytic philosophers. They also looked to positivism and neo-positivism. They did not do this out of love for truth, but because the conception of science in these philosophies was anti-theological and anti-metaphysical. Thomism was an authentic ideological and philosophical enemy of Marxism. It was an ideological enemy because it was connected with Christianity and the Catholic Church in particular. It was a philosophical enemy because Thomism was a type of realism. Marxists did not fear phenomenology or analytic philosophy because like Marxism they were forms of idealism. The starting point for phenomenology is found in the phenomena that remain after the application of *epoche*, which is the method of separating content from existence. The starting point for analytic philosophy is language at the level of meanings. If the reason for being is existence, neither phenomenology nor analytic philosophy can be considered a form of realistic philosophy. Marxism as well is not realistic because being is reduced to matter, and matter is reduced to impressions. One of the leading Marxists who was also a member of the Central Committee of the Polish United Workers' Party wrote of Thomism:

> One condition for the complete ideological victory of the Marxist-Leninist world-view in Poland is to overcome the ideological influences of philosophical trends that are foreign with respect to class. This primarily concerns Thomistic philosophy, a philosophy with a explicit fideistic face, which is the official philosophy of Catholic schools.[1]

[1] A. Schaff, *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej* [Origins and development of Marxist philosophy], Warsaw 1950, p. 403. Cf. M.A. Krąpiec, *Byt i istota* [Being and essen-

Yet it seemed that the development of classical philosophy in Poland could not be stopped, although we do not know what the future holds. Socialism today is shifting emphasis from ideology to technology. Technology possesses its own latent ideology and philosophy, but these are not as aggressive as Marxism, which was supposed to replace philosophy and religion.

Marxism needed its own philosophy because it had to confront the class of learned people always present in society. Initially professors from before the war who had no sympathy for Marxism were admitted to university chairs. They were not admitted out of respect for their learning, but so that young Marxists could be educated. When they acquired the necessary degrees, they took the place of the non-Marxist professors in order to impose their own ideology on all the humanities.

Marxism attacked the humanities at the ideological, personal, administrative, and financial level. The greatest paradox was that within Christian schools some had an inferiority complex to Marxist and similar versions of the humanities. The new authorities created intellectual salons in the Byzantine style. The dream of many Catholic scholars was to be admitted into the salons. This is still so today.

The treasure of classical philosophy resides not only in its realism but also in its theoretical character. Marxism recognized only practical ends. These were not ends in the realistic sense as the completion and perfection of nature, but were purely a priori. We may recall that according to Aristotle an end is a form or nature as it is or will be actualized. If an end is outside of nature or contrary to nature, then at the political level or the level of civilization that end leads to totalitarianism. Totalitarianism is not concerned with nature or the subject. What ultimately gave communism its totalitarian character was its pragmatism concerning idealistic ends in the name of which they did not need to concern themselves with reality.

The totalitarian dimension of Marxist communism in its Soviet edition was evident to Catholic intellectuals educated in classical philosophy. This

ce], Lublin 1994, p. 229. It is interesting that this author mentions the level of the printed editions of Marxist works up to the year 1950. 200,000 copies of the *Dzieła wybrane* [Collected Works] of Marx and Engels, 275,000 copies of Lenin's *Materializm i empiriokrytycyzm* [Materialism and empiriocriticism], and 300,000 copies of Stalin's *O materializmie dialektycznym i historycznym* [On dialectical and historical materialism]. Catholic institutions were greatly limited in what they could publish not only by the censors but also because of their limited allotment of paper.

clarity of vision is more and more lacking among the intelligentsia of the west, whose ranks have been increasingly reduced by liberalism. They saw the evil of communism, but they perceived it in political terms and not in intellectual terms. The western intelligentsia, journalists and professors, have been leaning to the left.

The countries of Central and Eastern Europe needed economic support from the west in the times of communism, but matters are much more complicated in the area of culture. The language barrier did not allow the outside world to see the full intellectual potential possessed by scholars such as those of the Lublin philosophical schools, although some works, especially some by Fr. Prof. M.M. Krąpiec, were published in English. We are in the process of preparing and publishing *The Universal Encyclopedia of Philosophy*. The fourth volume has just been offered to the Pope.

It is worthwhile to engage in dialogue and exchange thoughts in the Catholic schools of Europe, North America, and South America, to the extent that philosophical thought is alive in universities and seminaries. Despite the fall of the Soviet bloc, anti-Christian ideology is still present in different forms and on different philosophical foundations such as liberalism and postmodernism. Marxism is not yet finished. The west succumbs to various ideologies because it becoming weaker intellectually as the mass media and consumerism become stronger. There is a great need for dialogue between the east and the west within our common heritage of classical philosophy. Classical philosophy is the only antidote to the pluralism of philosophical errors that lie at the foundations of many dangerous ideologies. There are still some sane and healthy schools.

Great tasks lie before an intelligent, educated, and upright Christian humanism. Christian humanists must remain aware. They must be humble of heart. They must hold to social and international solidarity to gain a sphere in public life for Christianity in which Christianity can have an influence on culture, which is endangered in the western and post-communist countries. Just as ideology perverts the purpose of culture, so mass culture robs culture of its deeper meaning. As Pope John Paul II says, man lives a truly human life by culture, and culture is the meaning of his existence. We must restore this role to culture.

Since our encounter with a false understanding of culture was more painful in the communistic countries than in the west, there are schools in those countries where we have a clearer perception of the dangers that contemporary culture bears when it is cut off from the past, guided by hedonism, and deprived of all that is transcendent. Therefore the west should try

to understand the experience of the post-communist countries before those countries are submerged completely in a neo-socialism more dangerous than communism itself. No other humanism than Christian humanism can offer a rational and realistic solution to this risky and even tragic situation of contemporary mankind.

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

S.E. MONS. CARLO CAFFARRA

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

The substantial unity of the human person

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

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

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

The ethical relevance of the thesis

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

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

The current situation

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

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

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

1. L'unità sostanziale della persona umana

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

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

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

[1] *S.Th.*, I, q. 76, a. 1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*. ad 5um.
[5] Q. disp. *De Anima*, a. 1c; ed. Marietti, p. 284.
[6] Cf. *ibid*. ad 1um.
[7] G. Basti, *Filosofia dell'uomo*, ESD, Bologna 1995, p. 355.

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

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

> Dunque il fondamento d'essere, lo *è* che precede e rende possibile il mio atto di pensare, in realtà precede e rende possibile il mio atto di esistere come persona. E io so che continuo ad esistere e a *essere* io, persona, anche quando non penso. Dunque l'atto d'essere, prima che fondamento del mio pensiero, è fondamento del mio esistere proprio come persona.[9]

Poiché infine l'io è mediante la forma[10] e alla "forma umana" [cioè all'anima umana] pertiene l'essere come la rotondità al cerchio, l'io o la persona umana è incorruttibile o eterna: eterna per partecipazione.

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

Ora dobbiamo esplicitare alcune fondamentali implicazioni di quel significato.

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

La seconda è l'affermazione che per l'anima spirituale l'unione al corpo è naturale e benefica. Lo spirito umano si distingue nel mondo degli spiriti perché dice ordine ad un corpo, così come la persona umana nell'universo delle persone si distingue per essere propriamente una persona-corpo; e reciprocamente, nell'universo materiale il corpo umano si distingue da ogni corpo per essere un corpo-persona. Dato che questa è la

[8] I, q. 57, a. 1.

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

[10] Cf. I, q. 76, a. 4

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

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

persona umana, "anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectus habet suam naturam".[13] È una unione benefica: "propter melius animae est ut corpori uniatur et intelligat per conversionem ad phantasmata".[14]

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

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

2. La rilevanza etica della tesi

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

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

Il tema della "inclinatio naturalis" lo troviamo in ogni passaggio decisivo nella costruzione tommasiana del concetto di legge morale naturale. Si veda I-II, q. 90, a. 1, ad 1um; q. 91, a. 2;[17] a. 6 [è sottolineata la distinzione fra una "inclinatio" essenziale ed una "inclinatio" per partecipazione]; q. 93, a. 6, q. 94, a. 2;[18] a. 3.[19]

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

[14] I, q. 89, a. 1.

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

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

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

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

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

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

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

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

Ma la persona umana è anche spirito, e dunque esiste in essa una "inclinazione naturale spirituale": è la volontà intesa come facoltà naturale dell'uomo [voluntas ut natura]. Essa è come generata dall'intelletto-ragione, in quanto è il movimento [inclinatio naturalis] della persona verso il bene intelligibile, senza che il … generato [voluntas ut natura] possa mai separarsi dal genitore [intelletto-ragione]. L'inclinazione naturale spirituale implica sempre in se stessa l'atto della ragione che oggettiva, mostra (fa apparire) quel bene da cui l'inclinazione è mossa. Nella e mediante la luce della ragione il bene si mostra alla persona, determinando/causando in essa un'attrazione, un'inclinazione che muove la persona medesima verso il bene che si è mostrato. Non si tratta di un giudizio razionale né puramente descrittivo né puramente prescrittivo: la distinzione fra "essere" e "dover essere" qui non si pone. È una conoscenza-pratica.

> La *ratio boni* non è dunque nient'altro che ciò che noi sperimentiamo come *bene*, la fattività dell'oggetto pratico sperimentato nel desi-

[20] I-II, q. 94, a. 1.
[21] q. 90, a. 1, ad 2um.
[22] *Ibid*.
[23] q. 92, a. 2.

derio come suo fine, l'appetibile. La ragione pratica oggettiva questo oggetto come bonum in base ad un atto oggettivo, al quale poi fa seguito la risposta appetitiva della *prosecutio* – detto più precisamente: non *fa seguito*, ma piuttosto questa risposta si basa su questo, giacché la *prosecutio* è già in effetti espressa nel giudizio stesso.[24]

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

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

È precisamente in questa fine dialettica fra il "bonum faciendum" ed i "bona humana facienda" che si mostra la fecondità teoretica dell'unità sostanziale della persona umana. Come ora cercherò di dimostrare, partendo da un caso particolare.

Nel citato a. 2 della q. 94 S. Tommaso indica la "coniunctio maris et foeminae" come una delle fondamentali inclinazioni naturali. O meglio:

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

[25] a. 5c.

[26] a. 1c.

come il fine proprio della inclinazione sessuale. Tuttavia non una qualsiasi "coniunctio maris et foeminae" è un "bene umano", ma solo quella che si configura come matrimonio. Pertanto, il bene umano [Tommaso lo chiama anche: finis debitus] in cui è orientata l'inclinazione sessuale è il matrimonio. L'oggettivazione del bene umano dell'inclinazione sessuale [che è il matrimonio] è opera della ragione, compiendo la quale essa genera quel moto della inclinazione naturale spirituale che è la volontà. Essenzialmente distinta dall'inclinazione sensibile verso il bene proprio della inclinazione sessuale, ma in unità con questa, essa costituisce l'inclinazione sessuale *umana*.

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

> Esse non sono pertanto ancora in grado, come tali di regolare l'agire. Esse sono invece regola e unità di misura per la ratio naturalis la quale soltanto in virtù della sua "ordinatio nella inclinazioni naturali", è regola e unità di misura per l'agire.[27]

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

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

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

> vero significato della legge naturale: essa di riferisce alla natura propria ed originale dell'uomo, alla "natura della persona umana", che

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

è la persona stessa nell'unità di anima e corpo, nell'unità delle sue inclinazioni di ordine sia spirituale che biologico.[28]

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

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

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

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

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

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

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

[28] 50,1; EE 8/1631.
[29] 48,1-2; EE 8/1628-1629.
[30] Cf. I-II, q. 94, a. 3.

come "virtutum inchoationes".[31] La forma razionale non si pone né contro né al di fuori né al servizio della inclinazione naturale: si pone *nelle* inclinazioni naturali come l'atto alla potenza. *Nec contra, nec praeter, sed secundum; nec super, nec infra, sed intra [ut forma in materia]*.

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

3. Nel contesto attuale

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

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

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

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

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

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

[31] Qq. dd. *De veritate* q. 11, a. 1.
[32] Cf. *Meditazioni filosofiche* seconda e sesta.
[33] Cf. I, q. 29, a. 4.

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

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

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

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

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

L'incapacità di comprendere la verità ed il significato della sessualità umana nel contesto di un'antropologia dualistica o monista risulta partico-

[34] Akademieausgabe 6, pp. 277-278.

larmente evidente nell'etica (si fa per dire) contemporanea della procreazione. La capacità procreativa o fertilità umana è andata progressivamente considerata come una mera funzione naturale, estrinseca alla persona. Non desta dunque meraviglia se non si vede più l'ingiustizia nel principio che chiunque può sostituire chiunque nel procedimento procreativo. Ritroviamo puntualmente anche nell'ambito dell'etica della procreazione le due posizioni già indicate sopra. La "natura" ha i propri scopi; ma questi non hanno nulla a che fare con la persona, se non attraverso la pura mediazione del desiderio [adpetitus sensibilis]: è la posizione dualistica. La procreazione è solo desiderata o indesiderata [non razionalmente voluta o non voluta]: nel primo caso è di ricercarsi "ad ogni costo"; nel secondo caso deve essere evitato "ad ogni costo".

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

Conclusione

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

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

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

[35] Ed. LEV, 2002, p. 27.

LA CULTURA CRISTIANA DELLA PERSONA ALLE RADICI DELL'UMANESIMO DEL TERZO MILLENNIO

PAUL CARD. POUPARD

The talk by Cardinal Poupard presents a summary of the long-standing and wide-ranging reflection on the human person made by the Christian tradition, with its eloquent and lively expressions. It underlines the ever-useful thought of St Thomas.

This vision, especially in light of modernity, must confront new problems and challenges, but it is in this often-dramatic confrontation that the uniqueness, depth and beauty of the Christian message on man emerges.

Such a pastoral message, presenting itself as the Christian response to the needs and demands of each and every man and culture, must draw upon clarity and truth at the theological and philosophical levels, as thus it is able to confront those currents of thought which apparently exalt man, but actually damage the beauty and *grandeur* of the human being.

This vision of the human person, rooted in the Gospel of Christ and magnified by 2,000 years of reflection and Christian experience, acts as source and motivator for the new Christian humanism and is tirelessly proclaimed by Pope John Paul II, who, in the footsteps of Vatican Council II and particularly *Gaudium et spes* n. 22, offers the human person to the Church and to all people of goodwill as a project on which to focus for the third Christian Millennium.

Eminenze, Eccellenze Reverendissime,
Illustri Presidenti,
Carissimi Accademici e Chiarissimi Relatori,
Signore e Signori,

sono particolarmente felice e veramente onorato di partecipare a questa giornata conclusiva dei lavori del Congresso Tomista Internazionale, avente come tema "Umanesimo cristiano nel terzo millennio: la prospettiva di San Tommaso d'Aquino", organizzato congiuntamente dalla Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino e dalla Società Internazionale Tommaso d'Aquino.

Ringrazio, perciò, molto cordialmente il Presidente dell'Accademia, il Rev.mo. P. Abelardo Lobato ed il Prelato Segretario, Mons. Sánchez

Sorondo, per il gentile invito rivoltomi. Tale gesto mi onora e mi permette, in questa significativa occasione, di incoraggiare ancora una volta l'impegno della Pontificia Accademia di San Tommaso, a cui il Santo Padre ha voluto imprimere un nuovo impulso, rinnovandola, con la Lettera Apostolica *Inter Munera Academiarum* del 28 gennaio 1999, e quindi con l'approvazione dei nuovi *Statuti*, il 17 marzo 2001.

Saluto e ringrazio anche i Responsabili e i membri della Società Internazionale Tommaso d'Aquino, che hanno voluto associare il loro impegno a quello della Pontificia Accademia, come pure tutti i Relatori e gli Studiosi che sono intervenuti offrendo il loro validissimo e competente contributo.

Questo Congresso Internazionale, arricchito dagli interventi di eminenti Pastori e di illustri studiosi di San Tommaso, manifesta pienamente la nuova vitalità dell'Accademia, che insieme alla SITA, ha progettato un evento culturale di prim'ordine, in cui la figura di San Tommaso torna ad essere punto di riferimento per la riflessione della Chiesa, e per il suo progetto di un umanesimo cristiano per il terzo millennio.

Ritengo, perciò, davvero utile ed opportuno affiancare la tematica del nuovo umanesimo e la prospettiva di San Tommaso, per una sintesi sicuramente feconda.

L'accostamento non è certo casuale né occasionale. Infatti Giovanni Paolo II, ricevendo i partecipanti all'VIII Congresso Tomistico Internazionale, il 13 settembre del 1980, si espresse con singolari affermazioni nei confronti del nostro Dottore della Chiesa e del suo metodo di riflessione:

> Questo metodo realistico e storico, fondamentalmente ottimistico ed aperto, fa di San Tommaso non soltanto il *Doctor Communis Ecclesiae*, come lo chiama Paolo VI nella sua bella Lettera *Lumen Ecclesiae*, ma il *Doctor Humanitatis*, perché sempre pronto e disponibile a recepire i valori umani di tutte le culture.[1]

Il titolo attribuito all'Aquinate veniva ripreso anche dalla Pontificia Accademia di San Tommaso nel IX Congresso Tomistico Internazionale, e lo ritroviamo quindi sul primo volume degli Atti di quel Congresso.[2]

Questo mio intervento, intende dunque, a conclusione del Congresso, riprendere, seppur in maniera sintetica, le linee essenziali della cultura cri-

[1] *Insegnamenti* III/2, 1980, 609.

[2] Atti del IX Congr. Tomistico Intern.; I: *S. Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*, Città del Vaticano, 1991.

stiana della persona, fondamento dell'umanesimo che la Chiesa propone per il terzo millennio, per evidenziare, poi, la sua incidenza nella costruzione della cultura e della civiltà occidentale, ed europea in particolare.

1. *La visione cristiana della persona umana* ha le sue radici nella concezione biblica veterotestamentaria, ma, evidentemente, diventa tale ed acquista connotati del tutto nuovi ed originali rispetto ad altre concezioni dell'uomo, dall'evento dell'Incarnazione e della Redenzione, dall'evento Cristo, rivelazione piena e definitiva del Padre, del suo Mistero di Amore e Comunione.

La domanda dell'uomo su se stesso, sulla propria identità, sulla propria verità è connaturale alla sua stessa esistenza, potremmo dire che l'uomo si distingue da ogni altro essere, tra le altre cose, anche per la sua capacità di interrogarsi sulla sua propria esistenza.

> Se guardo il cielo, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissate, che cosa è l'uomo perché te ne ricordi, e il figlio dell'uomo perché te ne curi?

Così si interroga il Saggio di Israele nel Salmo 8, scoprendo la differenza ontologica tra il creato e l'essere umano. Alla stessa domanda vogliono rispondere i testi sulla creazione del mondo e del genere umano che aprono il libro della Genesi, e con esso tutta la Sacra Scrittura.

Si tratta di due tradizioni diverse che vengono fuse nell'unico testo del Genesi, ma concordano profondamente nell'assegnare all'essere umano una dignità ed un ruolo assolutamente unico in tutta la creazione.

Il racconto iniziale, appartenente alla tradizione sacerdotale, è scandito sui sei giorni della creazione. È in questo primo racconto che leggiamo le parole di Dio, a cui tutta la Tradizione cristiana, sino ai nostri giorni, si è continuamente rifatta per definire l'essere umano:

> Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra. Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò (*Gn* 1, 26-27).

Il peccato originale, il cui racconto segue quello della creazione dell'uomo e della donna e rappresenta la scelta di pensare la propria umanità senza Dio, come se Egli non ci fosse, segna profondamente la storia dell'umanità, ma non riesce a cancellare del tutto l'identità più profonda dell'essere umano: essere immagine di Dio.

2. *Tutta la tradizione Cristiana*, con i Padri della Chiesa d'Oriente e d'Occidente, i Dottori, i teologi medievali ha riflettuto su questa verità negli

infiniti commenti alla *Genesi*, nei quali si sviluppa una riflessione che diventa poi sempre più ricorrente. Le parole della *Genesi* ci rimandano, adottando l'ermeneutica dei quattro sensi della Scrittura,[3] alla rivelazione piena donataci da Cristo, e quindi nel "*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*" si è voluto intravedere una prima rivelazione trinitaria, giacché tutta la Trinità è all'opera nella Creazione. L'uomo, dunque, immagine e somiglianza della Comunione Eterna di Amore che è la Trinità. La Trinità e l'Uomo, due "misteri" che Padri e teologi cercano di leggere e di decifrare insieme. Pensiamo al grande trattato di Sant'Agostino, il *De Trinitate*, in cui sviluppa la sua nota "dottrina psicologica".

Ma pensiamo anche ai grandi Padri Cappadoci, Basilio, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa i quali, nel contesto della disputa trinitaria e cristologica successiva al Concilio di Nicea del 325, che trova una nuova formulazione dottrinaria nel Concilio di Costantinopoli del 381, sviluppano una approfondita riflessione teologica e linguistica sulla Trinità e sulle Persone che la compongono, precisando e definendo il senso del termine "persona" applicato a Dio e, di conseguenza, alla sua immagine, l'uomo.

È proprio il termine "persona" l'anello di congiunzione e, potremmo dire, il simbolo di una reciprocità e circolarità di riflessione tra teologia e antropologia. Sappiamo bene quanto tutta la riflessione occidentale, e non solo teologica, sull'essere umano, sia debitrice nei confronti di questa acquisizione fondamentale.

La Persona, compresa come immagine di Dio, come relazionalità aperta alla doppia dimensione del trascendente e dell'immanente, è davvero il cuore di tutta la cultura occidentale, della sua visione dei rapporti umani e sociali.

Ma il Cristianesimo non ha offerto solo questo impagabile contributo di pensiero alla formazione della cultura della persona. Come accennavo all'inizio, è il Mistero dell'Incarnazione che dice la parola più piena e definitiva sull'identità e sul valore dell'essere umano.

Il prologo del Vangelo di San Giovanni, al v. 14 afferma: "Il Verbo, la Parola, si è fatta carne, si è fatta uomo". Con l'Incarnazione il Figlio di Dio assume pienamente la natura umana, eccetto il peccato, e scrive nel DNA dell'umanità un nuovo destino, un nuovo futuro, mirabilmente riassunto nel *leitmotiv* formulato da Sant'Atanasio: "*Deus factus est homo ut homo fieret deus* – Dio s'è fatto uomo perché l'uomo diventi dio".

[3] Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*. *Les quatre sens de l'Ecriture*, 4 voll., Paris 1959-1964.

Cristo, nuovo Adamo, ricrea l'umanità e ne ricostruisce l'immagine decaduta. "Ricordati, o uomo – afferma San Leone Magno – che sei stato creato a immagine di Dio e che questa immagine è stata ricostituita in Cristo!". E Guglielmo di Saint-Thierry aggiunge: "Siamo stati creati e per questo solo viviamo: per diventare simili a Colui che ci ha fatti a sua immagine". La persona umana ha, perciò, nella persona di Cristo, vero Dio e vero Uomo, e non in un qualche ideale astratto, il suo modello, il suo prototipo, il suo destino ultimo.

Le parole di Cristo, i suoi gesti di compassione, di misericordia, di amore autentico per ogni uomo, e soprattutto per coloro che erano considerati ultimi nella società del suo tempo, ci rivelano che davanti a Dio tutti gli uomini sono veramente uguali perché ugualmente amati, tutti considerati *"capax Dei, capax amoris"*, capaci, cioè di corrispondere pienamente al suo progetto di amore e di comunione.

Cristo, Figlio del Padre, ci rivela inoltre che non siamo semplicemente uguali, alla stregua di qualsiasi altra razza vivente, ma fratelli, giacché abbiamo in Dio il Padre unico, ricco di misericordia, fonte eterna della vita, che ci chiama a vivere pienamente la figliolanza divina nella fraternità e nell'amicizia con tutti gli altri uomini.

Il grande affresco del giudizio finale tracciato dal Vangelo di Matteo è la vera *Magna Charta* della persona umana, della sua identità, della sua più autentica grandezza: "Ogni volta che avete fatto queste cose ad uno solo di questi miei fratelli più piccoli l'avete fatto a me!" (*Mt* 25, 40).

Anche il più piccolo, l'ultimo conserva sempre la sua grandezza, la sua dignità, perché Cristo, immagine e splendore del Padre, si è fatto come lui, è morto e risorto per lui, si è messo al suo posto, gli riconosce una dignità che non viene mai meno.

San Paolo comprenderà la straordinaria novità di questo annuncio, la sua carica rivoluzionaria rispetto alla cultura e alle usanze del tempo, e con coraggio proclamerà l'uguaglianza in Cristo di tutto il genere umano:

> Tutti voi siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù … Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo o libero; non c'è più uomo nè donna, perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù (*Ga* 3, 26-28).

La dignità, la libertà, la fratellanza sono elemento costitutivo della persona umana liberata e redenta da Cristo.

3. *Nella riflessione cristiana sulla persona spicca il significativo contributo offerto da San Tommaso*, ben noto agli studiosi per la sua rilevanza ai fini di una più precisa definizione della persona umana, della sua dignità e grandezza. Il già ricordato IX Congresso Tomistico Internazionale ha dedi-

cato una buona parte della sua riflessione all'antropologia tomista, raccolta poi nel terzo volume degli Atti. In quel contesto si riportava il giudizio del filosofo Sciacca, secondo il quale la grandezza dell'Aquinate consiste nell'aver dato vita "ad una nuova dottrina antropologica … con una sintesi … che corrisponde a quella *compositio* o sintesi ontologica che è l'uomo nel suo essere integrale".[4]

Mi piace qui riprendere semplicemente quanto affermato in proposito da Giovanni Paolo II all'VIII Congresso Tomistico Internazionale, il 13 settembre 1980:

> Vi sono ancora altri motivi che rendono attuale San Tommaso: il suo altissimo senso dell'uomo *tam nobilis creatura*.[5] Quale idea abbia egli di questa 'nobile creatura', immagine di Dio, è facile rilevarlo ogni volta che si accinge a parlare dell'Incarnazione e della Redenzione … Egli definisce l'uomo come l'orizzonte del creato, nel quale si congiungono il cielo e la terra; come vincolo del tempo e dell'eternità; come sintesi del creato … Iniziando il trattato dell'Incarnazione … afferma che solo assumendo la natura umana, il Verbo poteva mostrare *quanta sit dignitas humane naturae ne eam inquinemus peccando*.[6] E subito dopo aggiunge: incarnandosi e assumendo la natura umana Dio potè dimostrare *quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura*.[7]

San Tommaso precisa il posto, e la dignità, dell'uomo nell'intera creazione, con la sua classica e forse più famosa definizione di persona: *Id quod est perfectissimum in tota natura*, *scilicet subsistens in rationali natura*, la persona umana costituisce ciò che c'è di più perfetto in tutta la natura.

4. *In due millenni di storia cristiana*, e soprattutto negli ultimi secoli, la verità sull'uomo non sempre è stata accolta e proclamata con la stessa chiarezza di San Paolo o con la stessa profondità di San Tommaso. I condizionamenti del peccato, la miseria umana, la sua fragilità, hanno talvolta preso il sopravvento e la storia cristiana anziché essere epifania dell'amore misericordioso di Dio e manifestazione del progresso della Sua immagine nell'uomo, si è dimostrata, al contrario, oscuramento di questa immagine, dimenticanza, fuga verso altri possibili prototipi.[8]

[4] M.F. Sciacca, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, Roma 1975, p. 148.

[5] *S.c.G.*, IV, 1, n. 3337.

[6] *S.Th.*, III, q. 1, a. 2.

[7] *S.Th.*, III, q. 1, a. 2; Giovanni Paolo II, *Discorso all'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, 13 settembre 1980, in *Insegnamenti*, III/2, pp. 612-613.

[8] Cf. Paul Poupard, *Cercare la verità nella cultura contemporanea*, Roma, Città Nuova, 1994.

Il grande pensatore cristiano Blaise Pascal,[9] nei suoi *Pensieri*, esprime questa ambiguità sempre presente nell'uomo. Mentre afferma "l'uomo supera infinitamente l'uomo", ricordando la sua vocazione trascendente, ci ricorda pure che "l'uomo non è che una canna, l'essere più debole della natura: ma una canna che pensa", per cui in definitiva "la grandezza dell'uomo è grande nel suo conoscersi miserabile".

Ben diverse le considerazioni sulla persona umana di una delle tante voci "autorevoli" del nostro tempo. Jacques Monod, premio Nobel nel 1965, nel suo celebre saggio *Il caso e la necessità*, afferma:

> L'uomo finalmente sa di essere solo nell'immensità indifferente dell'universo da cui è emerso per caso. Il suo dovere, come il suo destino, non è scritto in nessun luogo. A lui la scelta tra il Regno e le tenebre.[10]

Giustamente Eric Fromm, in *Psicanalisi della società contemporanea*, commenta: "Nel diciannovesimo secolo il problema era che Dio è morto; nel ventesimo secolo il problema è che è morto l'uomo".

Le caratteristiche della cultura contemporanea contribuiscono non poco a trasformare la persona umana in qualcosa di ben altro, e sempre più priva del valore e della dignità originarie.

Il pluralismo culturale, *portato alle sue estreme conseguenze*, con il suo carico di scelte problematiche, sempre più pesante, accentua da una parte l'individualismo, il senso di responsabilità personale che fa sentire l'io sempre più solo e solitario: l'io è costretto alla solitudine e qualsiasi concezione del mondo diventa una questione di scelta deliberata.

D'altra parte la modernità, proprio per le sue caratteristiche, ha generato forti impulsi verso la de-individuazione, verso il rifiuto di una parte o di tutto l'individualismo occidentale. Tutto ciò non può non disorientare la persona nel suo equilibrio più profondo, nel suo progetto di esistenza: non essendoci punti fissi a cui far riferimento, non avendo una "casa" in cui dimorare, si sente viandante smarrito in un labirinto senza vie di uscita, e non può non chiedersi: Ma allora io chi sono, cosa sono? Non c'è che da tuffarsi nel conformismo consumistico, in cui sono le cose a designare le persone:

> Non potendo essere designato dal nome che porta, dalla discendenza da cui proviene, dal paese di cui è originario, dalla lingua che parla, dalla religione che professa, ognuno finisce con l'essere

[9] Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, n. 434. Citato da Paolo VI nell'Enciclica *Populorum progressio*, n. 42.

[10] Ed. originale: *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970.

> definito dal vestito che porta, dai mobili e dagli oggetti di cui si circonda, dalla musica che ascolta, dallo sport che pratica, dalle parole che usa.[11]

In questo contesto culturale e sociale emerge drammaticamente la scissione della persona, scissione nella persona fra intenzione e azione, intelligenza ed emotività, libertà e verità. Ne consegue una fragilità, anche psicologica, espressione della fatica del riunificare la propria esistenza in una visione unitaria ed organica. L'orizzonte, pertanto, si fa sempre più basso e ristretto, gli occhi degli uomini e donne in corsa puntano la strada, il passo da compiere nell'istante, e dimenticano l'orizzonte, dimenticano il cielo. È proprio questo puntare basso che viene definito da Giovanni Paolo II la grande tentazione del nostro tempo, anzi la "metatentazione": "L'uomo contemporaneo sottoposto alla tentazione del rifiuto di Dio in nome della propria umanità",[12] di una umanità che per orgoglio, o forse per incoscienza, non sa più vedere al di là di se stessa, oltre se stessa, riducendo così la realtà, tutta la realtà, ad un film autobiografico, che si ripete continuamente. E nella *Veritatis Splendor* il Santo Padre così riformula la "metatentazione":

> In alcune correnti del pensiero moderno si è giunti ad esaltare la libertà al punto da farne un assoluto, che sarebbe la sorgente dei valori. In questa direzione si muovono le dottrine che perdono il senso della trascendenza.[13]

Qual è la conseguenza più immediata di questo azzeramento delle domande fondamentali, cosa succede allo stesso uomo quando estromette Dio dal suo mondo? L'estromissione di Dio dall'orizzonte umano si è ripercossa nella progressiva chiusura di questo stesso orizzonte, che si è rimpicciolito fino a coincidere con lo sguardo sempre più miope del narcisista sequestrato in se stesso. *I segni di disagio esistenziale* costituiscono una sorta di verifica empirica della nota considerazione di H. de Lubac, il quale afferma che è possibile costruire un mondo senza Dio che però è inevitabilmente destinato all'"autodistruzione dell'umanesimo".[14] Abbiamo verificato tante volte nella storia recente la verità lampante che dove non c'è Dio, non c'è neppure uomo.

[11] D. Hervieu-Leger, *Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*, Brescia 1989, p. 177.

[12] Giovanni Paolo II, *Discorso ai Vescovi di Francia*, 1 giugno 1980, n. 3: *La traccia* VI, 1980, p. 459.

[13] Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Veritatis Splendor*, n. 32.

[14] Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, III éd., Paris 1945, p. 10. Citato da Paolo VI nella *Populorum progressio*, n. 42.

Se va in crisi la certezza su Dio, sul riferimento ultimo di tutte le cose, inevitabilmente va in crisi anche la domanda che già Kant riteneva quella fondamentale per tutto il pensiero umano: Chi sono io? "Alla fine – sostiene Peter Berger – i problemi della credenza religiosa e del vero io si ripiegano l'uno dentro l'altro: solo all'interno di una visione religiosa della realtà può esserci una risposta alla domanda del vero io."[15]

Gli fa eco il teologo, ora cardinale, Walter Kasper, che così lucidamente riassume la questione:

> *Con il mistero di Dio scompare il mistero dell'uomo*. Quando non esiste più ciò che è più grande dell'uomo e del suo mondo, si afferma l'ideologia dell'adattamento totale al mondo dei bisogni e dei rapporti sociali, ma allora muore anche la libertà, l'uomo si sviluppa all'indietro, ritornando allo stadio primitivo di animale ingegnoso e spegnendo in se stesso ogni fame e sete di giustizia assoluta. La morte di Dio porta alla morte dell'uomo. Assistiamo così al vuoto terribile, alla mancanza di senso, alla perdita di prospettiva, in definitiva alla vera ragione dell'angoscia esistenziale che tanti individui conoscono. Più ancora dell'ateismo, ciò che propriamente caratterizza la nostra epoca è il nichilismo che da esso deriva.[16]

Affermava saggiamente il vecchio filosofo Gabriel Marcel, che frequentavo quando ero giovane Rettore dell'Institut Catholique di Parigi: *"Sans le mystère la vie serait irrespirable"*.

Prevale, *dunque*, *il frammentario*, *l'effimero*, il discontinuo, in cui si perde ogni contatto con la memoria storica, con la tradizione, con l'esperienza che ci ha preceduto nello stesso cammino di ricerca del senso dell'esistenza. Il quadro che ne consegue non è dei migliori:

> Una cultura che sconfessa profondità e storia, una cultura che rifiuta qualsiasi descrizione del suo passato e del suo futuro, una cultura in cui tutto può essere combinato con qualunque altra cosa – una simile cultura, per dirla in modo elegante, non suona promettente come fondamento su cui edificare una comunità.[17]

5. *La Chiesa*, *attenta ai "segni dei tempi"*, *ha accettato la sfida della modernità* e ha voluto autorevolmente proporre la sua visione dell'uomo, immutata da due millenni, ma sempre capace di attualizzarsi e di tradursi nel lin-

[15] Peter L. Berger, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Bologna 1994, p. 27.

[16] W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, Brescia 1984, p. 21.

[17] Wendy Griswold, *Sociologia della Cultura*, Bologna 1997, p. 203.

guaggio del presente, in uno dei documenti più belli del Concilio Ecumenico Vaticano II, la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, la *Gaudium et Spes*.

In essa ci si interroga:

> Tutto quanto esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo, come a suo centro e a suo vertice. Ma che cos'è l'Uomo? Molte opinioni egli ha espresso ed esprime sul suo conto, opinioni varie ed anche contrarie (*GS*, 12).

Il Concilio, allora, lungi dal bloccarsi in analisi pessimistiche sul futuro dell'uomo, propone la nascita e lo sviluppo di un nuovo umanesimo cristiano, nel dialogo con tutti gli uomini di buona volontà.

La Costituzione Gaudium et Spes, *con tutto il suo primo capitolo*, annuncia e getta le fondamenta di questo nuovo umanesimo difendendo la dignità e la libertà dell'uomo, la sua "altissima vocazione" (*GS*, 22), ed apre la strada ad una riflessione e ad un dialogo senza precedenti, in cui l'uomo contemporaneo non è più solo, nella ricerca di un autentico umanesimo e nella elaborazione di un progetto di vita davvero umano. La Chiesa si mette al suo fianco offrendogli il suo messaggio di salvezza, perché "sa perfettamente che il suo messaggio è in armonia con le aspirazioni più segrete del cuore umano" e che "solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo" (*GS*, 21-22).

Il nesso profondo che lega il discorso su Dio, *rivelatosi pienamente in Cristo*, *al discorso sull'uomo* e sul senso profondo della sua esistenza è mirabilmente enunciato da Paolo VI nell'omelia di chiusura del Concilio Ecumenico Vaticano II:

> La religione cattolica e la vita umana riaffermano così la loro alleanza, la loro convergenza in una sola umana realtà: la religione cattolica è per l'umanità; in un certo senso, essa è la vita dell'umanità: È la vita, per l'interpretazione, finalmente esatta e sublime, che la nostra religione dà all'uomo (non è l'uomo, da solo, mistero a se stesso?); e la dà precisamente in virtù della sua scienza di Dio: per conoscere l'uomo, l'uomo vero, l'uomo integrale, bisogna conoscere Dio ... Il nostro umanesimo si fa cristianesimo, ed il nostro cristianesimo si fa teocentrico; tanto che possiamo altresì enunciare: per conoscere Dio bisogna conoscere l'uomo.[18]

[18] Paolo VI, Omelia nella IX Sessione del Concilio Vaticano II, 7 dicembre 1965: *Ench. Vat*. I, 461-462. Cf. Paul Poupard, *Chiesa e Culture. Orientamenti per una pastorale dell'intelligenza*, Milano, Vita e Pensiero, 1985, p. 170.

Il mistero di Dio ed il mistero dell'uomo sono profondamente congiunti, e comprensibili pienamente solo in tale mutuo rapporto.

Giovanni Paolo II ha voluto dedicare la sua prima Enciclica a questa tematica fondamentale, e nella *Redemptor Hominis* ribadisce quanto la Tradizione della Chiesa ha sempre mantenuto fermamente sulla verità e dignità della persona: *l'uomo* nella sua singolare realtà, con la sua propria storia, l'uomo nella piena verità della sua esistenza, del suo essere personale ed insieme comunitario e sociale, è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione: egli *è la prima e fondamentale via della Chiesa*.

Con la sua *visione integrale dell'uomo*, il cristianesimo fonda una *"cultura della persona"*, che può ben essere il punto di incontro e luogo di dialogo con le diverse culture. La cultura della persona è una piattaforma su cui si possono incontrare credenti e non credenti, con reciproco interesse, per assumere quei valori etici che devono essere alla base di una società che voglia essere umana.

Il nuovo umanesimo del terzo millennio ha come fulcro la visione integrale dell'uomo, e quindi del mondo e della storia, elaborata alla luce della rivelazione di Cristo. Sempre nella *Redemptor Hominis* Giovanni Paolo II ci ricorda i quattro elementi costitutivi dell'uomo, le sue dimensioni essenziali, da preservare e valorizzare: la consapevolezza di sé o autocoscienza, l'autonomia del suo essere o libertà, l'apertura verso gli altri o comunicazione, la tensione verso Dio o autotrascendenza. La cultura del terzo millennio sarà vero umanesimo se riconoscerà tali dimensioni e ne favorirà lo sviluppo integrale ed armonico, avendo come punto di riferimento costante, come prototipo, Cristo, vero Uomo e vero Dio, che svela pienamente all'uomo il suo mistero e la sua "altissima vocazione" (*GS*, 22). È questo progetto divino il cuore dell'umanesimo cristiano, un umanesimo che ben può proporsi come progetto di vita e di cultura per il mondo occidentale, per l'Europa del terzo millennio.

In un contesto come il nostro, segnato sempre più da gesti disumani, in una situazione di pluralismo culturale in cui sembra prevalere l'efficienza dell'informatica sulla creatività dell'uomo, in un clima sociale in cui la dignità della persona viene, non poche volte, asservita alle esigenze del mercato e dei media, la proposta di un umanesimo orientato evangelicamente è davvero attuale ed urgente, e tutta la Chiesa deve allora ritrovare la sua dimensione profetica, da vivere ed esprimere anche in campo culturale. La Chiesa è dunque impegnata, e lo sarà sempre più, a ridare il senso integrale dell'uomo alle culture di oggi, per umanizzarle ed evangelizzarle nello stesso tempo.

Giovanni Paolo II, vero paladino della dignità dell'uomo nel nostro tempo, ha riaffermato numerosissime volte il profondo legame che unisce la fede cattolica e la cultura della persona, legame in cui si radica la stessa civiltà dell'Occidente.

Come sono numerosi i suoi interventi in favore di una visione integrale della persona umana e della sua dignità inviolabile. Voglio riprendere soltanto le affermazioni contenute nella recente Esortazione Apostolica *Ecclesia in Europa*, in cui sono raccolte le riflessioni del Sinodo dei Vescovi per l'Europa, svoltosi dall'1 al 23 ottobre 1999, ed in cui ero accanto al Santo Padre come Presidente Delegato.

All'inizio della Esortazione Apostolica il Santo Padre afferma:

> Alla radice dello smarrimento della speranza sta il tentativo di far prevalere un'antropologia senza Dio e senza Cristo … La cultura europea dà l'impressione di una 'apostasia silenziosa' da parte dell'uomo sazio che vive come Dio non esistesse (n. 9).

Tale smarrimento è anche quello "della verità dell'uomo come fondamento dei diritti inalienabili di ciascuno" (*ibidem*).

Parlando, poi, della vocazione spirituale dell'Europa, Giovanni Paolo II afferma:

> Il Cristianesimo è stato nel nostro Continente un fattore primario di unità tra i popoli e le culture e *di promozione integrale dell'uomo e dei suoi diritti* (n. 108).

Ma oltre vent'anni fa, a Santiago di Compostella, Giovanni Paolo II nel discorso tenuto per l'atto europeistico, il 9 novembre 1982, già evidenziava la problematica:

> Si deve ancora affermare che l'identità europea è incomprensibile senza il cristianesimo, e che proprio in esso si ritrovano quelle radici comuni dalle quali è maturata la civiltà del vecchio continente, la sua cultura, il suo dinamismo … Ed ancor oggi, l'anima dell'Europa rimane una, perché, oltre alle comune origini, vive di comuni valori cristiani e umani; come quelli della dignità della persona umana, del profondo sentimento della giustizia e della libertà, della laboriosità, dello spirito di iniziativa, dell'amore alla famiglia, del rispetto della vita, della tolleranza, del desiderio di cooperazione e di pace che la caratterizzano.[19]

[19] *La Traccia*, 9 novembre 1982, p. 1337.

Alla creazione di quest'anima e di questi valori, a cominciare proprio da quello della persona, ha contribuito come pochi San Tommaso d'Aquino, giustamente ricordato da Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio* per "la novità perenne del suo pensiero" (n. 43). Egli viene, pertanto, "proposto dalla Chiesa come maestro di pensiero e modello del retto modo di fare teologia". Il Santo Padre poi cita le belle espressioni di Paolo VI, contenute nella Lettera apostolica *Lumen Ecclesiae*:

> Tommaso … passò alla storia del pensiero cristiano come un pioniere sul nuovo cammino della filosofia e della cultura universale. Il punto centrale e quasi il nocciolo della soluzione che egli diede al problema del nuovo confronto tra la ragione e la fede con la genialità del suo intuito profetico, è stato quello della conciliazione tra la secolarità del mondo e la radicalità del Vangelo, sfuggendo così alla innaturale tendenza negatrice del mondo e dei suoi valori, senza peraltro venire meno alle supreme e inflessibili esigenze dell'ordine sopranaturale (n. 8).

Sono questi, anche nel presente, i presupposti su cui costruire e promuovere un nuovo umanesimo cristiano per il terzo millennio, a cui non può mancare il decisivo e sempre prezioso apporto di San Tommaso d'Aquino.[20]

Concludo. Quello che è vero per l'Europa può senz'altro essere vero ed estendersi a tutto l'Occidente. C'è bisogno di un supplemento di anima, affermava Paolo VI. Ebbene il nostro Mondo Occidentale oggi ha un estremo bisogno di una vera anima, ha bisogno di recuperare pienamente il senso, anzi il mistero della vita umana e della persona. La Chiesa, maestra in umanità, come la definì lo stesso Paolo VI nel suo memorabile discorso alle Nazioni Unite, all'inizio del terzo millennio, continua ad offrire a tutti gli uomini e le donne di buona volontà il Vangelo di Cristo, Redentore dell'Uomo, fermamente convinta che solo nel volto del suo Signore, quel volto che Giovanni Paolo II ci invita a contemplare ed amare, si può rintracciare il mistero e la bellezza del volto dell'uomo, di ogni uomo e tutto l'uomo, e così promuovere un autentico umanesimo cristiano per tutti gli uomini e le donne di buona volontà del terzo millennio.

Per questo, per rispondere efficacemente alle sfide lanciate dalla cultura odierna all'umanesimo cristiano, le fondamenta filosofiche e teologiche per il nuovo umanesimo, costituite dal pensiero di San Tommaso, sono più che mai attuali e rimangono insostituibili.

[20] Cf. *Lineamenti di un umanesimo cristiano nel pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Atti della seconda Seduta Pubblica delle Accademie Pontificie, Libreria Editrice Vaticana 1997.

ALTRI ARTICOLI
ADDITIONAL ARTICLES

ARISTOTELES IN DER KLASSISCHEN DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

WALTER JAESCHKE

»Der vollständige Bruch mit Aristoteles erfolgt erst um 1700. ... Der Aristotelismus hatte seine Rolle als Ferment in der Wissenschaftsgeschichte Europas zu Ende gespielt«.[1] Welches Interesse kann es dann noch haben, über »Aristoteles in der klassischen deutschen Philosophie« – also in der von Kant ausgehenden und mit Hegel endenden Epoche der Philosophie – zu sprechen?

Der Aristotelismus aber ist bekanntlich nicht Aristoteles – wenn er auch oft mit ihm verwechselt wird. Noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts klagt Hegel: »Auch noch jetzt kennt man Aristoteles mehr aus der Tradition als aus dem Studium seiner Schriften«[2] obschon bereits Leibniz betont, daß die Verabschiedung des durch den -ismus entstellten gerade den Blick auf den »echten« Aristoteles freigebe. Bei richtiger Betrachtung, so Leibniz, »steht Aristoteles da als ein genialer Denker, der in den meisten Fällen recht behält, obgleich wir weitergekommen sind«.[3] Das auf Leibniz folgende Jahrhundert hat diese Sicht aber nur selten – und zunehmend weniger – bestätigt. Es hat die geistige Strömung des Aristotelismus zunehmend zurückgedrängt, jedoch nicht im Gegenzug den »echten« Aristoteles neu entdeckt und fruchtbar gemacht. Die Propagierung der Mechanik Newtons ließ auch für Aristoteles selber wenig Raum – wie sowohl Voltaire als auch

[1] Ingemar Düring: »Von Aristoteles bis Leibniz«. In *Aristoteles in der neueren Forschung.* Hg. von Paul Moraux. Darmstadt 1968, p. 311, 313. – Auch ein neueres Werk führt Aristoteles' Wirkungsgeschichte bis zu Leibniz: *Aristoteles – Werk und Wirkung.* Paul Moraux gewidmet. Hrsg. von Jürgen Wiesner. 2 Bde. Berlin, New York 1985, 1987.

[2] Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Teil 3: Griechische Philosophie II. Hg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg 1996 (= Hegel: *Vorlesungen* (= V). Bd. 8), p. 64.

[3] Düring: »Von Aristoteles bis Leibniz«, p. 313.

die »Encyclopedie« zeigen. In England erwähnt Humes *Traktat über die menschliche Natur* nicht einmal seinen Namen, und Humes *Untersuchung über den menschlichen Verstand* weiß von Aristoteles wenig mehr, als daß sein Ruhm völlig dahingewelkt sei – im Unterschied zu dem Ciceros.[4] In der deutschen rationalistischen Metaphysik wie auch im Natur- und Sozialitätsgedanken des Naturrechts finden sich zwar noch Reste einer teleologischen Weltdeutung, die man zumindest auch als ein Erbe des Aristotelismus ansehen kann – jedoch ebenfalls mit schwindender Tendenz.

Daneben genießt in Deutschland zwar stets der »echte«, vom -ismus unterschiedene Aristoteles Aufmerksamkeit – doch besteht sie überwiegend in Ablehnung. Vor allem aber erweist es sich als strittig, wer denn eigentlich der »echte« Aristoteles war: War er ein Empiriker, war er ein Verstandesphilosoph, oder war er ein spekulativer Denker, vielleicht sogar ein vorzeitiger Anhänger der »negativen« – oder doch der »positiven Philosophie«? Damit sind fünf durchaus gegensätzliche Deutungen genannt – und keineswegs beliebige Deutungen: Sie sind in dem halben Jahrhundert von 1781 bis 1831, in der Zeit der klassischen deutschen Philosophie, und im unmittelbaren Anschluß an sie erwogen worden und sollen nun näher betrachtet werden.

1. Aristoteles, der Empiriker

Die erste Deutung spricht Kant in klassischer Weise aus: Er nennt Aristoteles das »Haupt der *Empiristen*« (B 882). Kant weiß sich zwar eins mit Aristoteles in der Absicht, die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien, wie er sie mit ihm nennt, aufzustellen – doch kritisiert er dessen Verfahren: Aristoteles raffe diese Begriffe nur empirisch zusammen, »wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf« (B 107). Aber wenn auch – gerade für Kant – die Erkenntnis nur innerhalb der Sphäre der Erfahrung gesichert ist, so gibt es doch *einen* Punkt, an dem man keinesfalls Empiriker sein darf: bei der Deduktion der Kategorien – und das heißt: genau an dem Punkt, an dem Aristoteles es war. Denn hier ist die transzendentale Grundlegung der Erfahrungserkenntnis zu leisten – und dies kann nicht wiederum empirisch geschehen, wenn Allgemeinheit und Notwendigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis gesichert werden sollen. Etwas zweites kommt erschwerend hinzu: Aristoteles war zwar das »Haupt

[4] David Hume: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand.* Hamburg 1984, p. 5.

der *Empiristen*«, aber nicht einmal konsequent. Ihm gegenüber lobt Kant Epikur, der niemals über die Grenze der Erfahrung hinausging – und es ist ein schwacher Trost für Aristoteles und seine Freunde, daß – nach Kants Urteil – John Locke hierin noch inkonsequenter als er verfuhr.

Auch Kants praktische Philosophie heitert dieses düstere Bild nicht auf: Der Begriff der »praktischen Vernunft« ist zwar offensichtlich eine Übersetzung des Aristotelischen »nus praktikos« – aber die damit bezeichnete Sache findet Kant gerade nicht bei Aristoteles, der auch in der Ethik als Empiriker gilt – als ein Hauptvertreter der »Glückseligkeitslehre« und damit derjenigen Richtung, der Kant die Eignung zur Aufstellung ethischer Prinzipien abspricht.

Die Kantische »Revolution« des Denkens war der Aristoteles-Rezeption insgesamt nicht günstig – auch bei Kants Nachfolgern. Johann Gottlieb Fichte nennt erst sieben Jahre nach dem Erscheinen seines wirkungsgeschichtlich wichtigsten Werkes, der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/95), erstmals den Namen des Aristoteles – und auch nur, weil ein Gegner in einer Auseinandersetzung um die Logik das Stichwort »Aristoteles« gegeben hat.[5] Nicht viel anders ist der Befund in Schellings Schriften aus den letzten Jahren des 18. und den ersten des 19. Jahrhunderts: Es findet sich kaum der Name, geschweige denn eine Rezeption der Philosophie des Aristoteles.

Ein Interesse an ihr zeigen jedoch die Erstlingswerke Friedrich Schleiermachers, des späteren Theologen und Platon-Übersetzers. Er beginnt 1789 jedoch mit einer kommentierten Übersetzung der Bücher VIII und IX der *Nikomachischen Ethik,* die Aristoteles gänzlich in das zeitgenössische Vokabular von Wohltätigkeit und Pflicht eingliedert. Schleiermacher hat sie aber nicht abgeschlossen – vielleicht weil 1791 eine andere Übersetzung erschienen ist.[6] Er hat auch einen – nicht erhaltenen – Aufsatz zu Aristoteles' Ethik geschrieben und kurz darauf mit einer Übersetzung der *Metaphysik* begonnen.[7]

Dieses Interesse für Aristoteles hat sich allerdings nicht selbständig in dem damals Einundzwanzigjährigen entwickelt. Es ist vermittelt durch

[5] Johann Gottlieb Fichte: *Antwortsschreiben an Herrn Professor Reinhold* (1801). In Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Abt. I, Bd. 7. Stuttgart 1988, p. 305.

[6] Friedrich Schleiermacher: *Kritische Gesamtausgabe* (=KGA). Berlin, New York 1984. Abt. I, Bd 1.XXXII-XL, pp. 1-80.

[7] KGA I,1.XX.

seinen Lehrer Johann August Eberhard, einen Vertreter der späten Aufklärungsphilosophie,[8] und mit der räumlichen und zeitlichen Entfernung Schleiermachers von der Universität und dieser Tradition erlischt auch rasch sein Interesse an Aristoteles. Er geht unmittelbar zur Kritik an Aristoteles über, und zwar auf der Linie der Kantischen Kritik: Auch ihm gilt Aristoteles als Empiriker – allerdings nicht auf theoretischem Gebiet, das Schleiermacher ignoriert, sondern weil er die Ethik in eine Glückseligkeitslehre einmünden läßt. Anders als für Kant ist er für Schleiermacher sogar »der consequenteste der empirischen Moralphilosophen«.[9] Und trotz aller sonstigen Distanz zu Kant kritisiert Schleiermacher Aristoteles geradezu in einer Kantischen Perspektive: Aristoteles habe nicht gewußt, daß die Vernunft praktisch sei,[10] ja er habe neben der theoretischen gar keine praktische Vernunft gekannt und habe deshalb – nun doch wieder inkonsequent – ein nur durch theoretische Vernunft bestimmtes Leben als das vorzüglichste, der – empirischen – Glückseligkeit noch überlegenes Leben ausgegeben: »So rächt die Vernunft auf eine oder die andere Weise ihre Oberherrschaft an denen, die sich in irgend einem Stük derselben entziehen wollen«.[11] Schon hier neigt sich Schleiermacher merklich zu Platon;[12] dies verstärkt sich wenig später, als er – Anfang 1794 – Platons und Aristoteles' politische Philosophie vergleicht, und zwar deutlicher noch in einigen bisher nicht edierten Exzerpten als in dem ausgeführten Aufsatz.[13] Damit ist die Tendenz angelegt, die Friedrich Schlegel um 1800 mit seinem Projekt

[8] Johann August Eberhard: *Allgemeine Geschichte der Philosophie zum Gebrauch academischer Vorlesungen*. Halle 1788, pp. 149-159. – Das Aristoteles-Kapitel ist jedoch recht dürftig: *De anima* wird gar nicht erwähnt, und Aristoteles' »moralisches System« wird insgesamt als »mangelhaft« beurteilt; einige Verdienste hingegen werden ihm um die »Naturgeschichte« zugeschrieben. Zustimmung findet die Logik, und von der Metaphysik jedoch heißt es, sie verdiene trotz der gegen sie möglichen Vorwürfe »doch als der erste Versuch einer neuen Wissenschaft, und als ein Schatz von Nachrichten über die Lehren seiner Vorgänger, Achtung«. – In seiner *Sittenlehre der Vernunft. Zum Gebrauche seiner Vorlesungen*. Berlin 1781, knüpft Eberhard jedoch an Aristoteles' und Platons »Glückseligkeitslehre« an.

[9] KGA I,1.110.

[10] KGA I,1.111.

[11] KGA I,1.112. – Dieselbe Einschätzung durchzieht Schleiermachers *Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803).

[12] KGA I,1.109 f.

[13] KGA I,1.LXXII f. – Die Exzerpte werden in KGA I,14 erscheinen.

einer gemeinsamen Platon-Übersetzung verstärkt[14] – ein Projekt, das Schleiermacher nach Schlegels baldigem Ausscheiden allein durchführt und das den Beginn der breit angelegten Platon-Rezeption in Deutschland markiert.

2. Aristoteles, der Verstandesphilosoph

Diese Sicht Aristoteles' als eines mehr oder weniger konsequenten Empirikers ist – über Kant und Schleiermacher hinaus – charakteristisch für die damals aufstrebende Philosophiegeschichtsschreibung, für die hier nur die Namen Tiedemann, Buhle und Tennemann stehen sollen. Daneben bahnt sich jedoch auch eine andere Sicht an – bei einem damals einflußreichen, heute jedoch weniger bekannten Denker: Friedrich Heinrich Jacobi.

Für ihn ist Aristoteles nicht der Empiriker, sondern der »Erfinder« »der bloßen Verstandeswissenschaft«.[15] Denn für Aristoteles sei Philosophie »die Wissenschaft um des Wissens willen, eine Erkenntniß aus Gründen, eine Totalität der Erkenntniß«. Diese Einschätzung spricht zwar eine hohe Anerkennung von Aristoteles' geschichtlicher Bedeutung aus; dennoch ist sie alles andere als ein Kompliment: Denn die Verstandeswissenschaft, so Jacobis lebenslanges Ceterum censeo, führe zu Fatalismus, Pantheismus und schließlich Atheismus.

Gegen Aristoteles' Verstandesphilosophie erhebt Jacobi zwei Einwände: sie ersetze Erfahrung durch Reflexion und Logik und nehme diese, die doch nur der Beobachtung unserer Erkenntnis dienen sollen, für das Eigentliche der Philosophie;[16] und sie vertausche die Rangfolge von Vernunft und Verstand und reduziere gar die Vernunft auf den beweisenden Verstand. Deshalb optiert Jacobi nachdrücklich für Platon und gegen Aristoteles: »Die Annahme einer wirklichen und wahrhaften Vorsehung und Freyheit, nicht nur in dem höchsten sondern in jedem vernünftigen Wesen, und die Behauptung, daß diese zwey Eigenschaften sich einander gegenseitig vor-

[14] Siehe jetzt: Schleiermacher: *Über die Philosophie Platons. Geschichte der Philosophie. Vorlesungen über Sokrates und Platon (zwischen 1819 und 1823). Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon (1804-1828).* Hg. und eingeleitet von Peter M. Steiner mit Beiträgen von Andreas Arndt und Jörg Jantzen. Hamburg 1996.

[15] *Jacobi-Werke-Ausgabe.* Bd. 1. Hamburg 1998, p. 344 f.

[16] Jacobi: *Werke.* Bd. 2. Leipzig 1815, p. 14 f., unter Verweis auf »Fries neue Kritik der Vernunft, B. I. S. 201, 202«.

aussetzen, ist das, was meine Philosophie von allen andern, seit Aristoteles bis auf diesen Tag entstandenen, Philosophien unterscheidet«.[17]

3. Aristoteles, der spekulative Philosoph

Das bisher skizzierte Bild der klassischen deutschen Philosophie von Aristoteles ist wenig attraktiv. So scheint das Einhalten der Rezeptionsgeschichtsschreibung bei Leibniz gerechtfertigt: Aristoteles' herausragende, ja beherrschende Gestalt wird zwar anerkannt – doch wird diese Herrschaft als eine verhängnisvolle, ja tyrannische Herrschaft entlarvt. Zur gleichen Zeit wird jedoch noch ein drittes Bild von Aristoteles entworfen: Aristoteles, bisher entweder Empiriker oder Verstandesphilosoph, wird nun gezeichnet als »eines der reichsten, wissenschaftlichsten, umfassendsten, tiefsten Genies ..., was je erschienen ist«, und zwar als ein spekulativer Denker, dessen gedankliche Tiefe hinter Platon keineswegs zurücksteht, ja der »in seiner Philosophie weiter gegangen ist als das Platonische Prinzip ging«.[18]

Hegel ist es, der dieses Bild aus seiner jahrzehntelangen Bemühung um Aristoteles entwirft. Nach einem späteren Bericht hat er sich bereits während des Studiums in Aristoteles vertieft, Schelling sich hingegen in den Gnostizismus.[19] Dies mag eine nachträgliche Vereinfachung sein, vielleicht sogar eine tendenziöse – doch ist es nicht zweifelhaft, daß Hegel sich zumindest seit der Zeit, in der er sein System entwirft, also ab 1801, intensiv mit Aristoteles beschäftigt. Und dieses Studium zielt nicht auf die historische Kenntnis eines großen Denkers der Vergangenheit, sondern auf die systematischen Grundlagen und die Durchbildung seiner eigenen Philosophie. So ist Aristoteles nicht allein ein sehr ausführliches Kapitel in Hegels Geschichte der Philosophie gewidmet; Aristoteles? Werk hat vielmehr tiefe Spuren in allen Teilen des Hegelschen Systems hinterlassen – und hat dieses System mehr als jedes andere geprägt.

Am wenigsten augenfällig ist dieser Bezug wohl in der für Hegels Philosophie grundlegenden Disziplin, der Logik – auch wenn das *Organon* fraglos eine erste Voraussetzung auch der Logik Hegels bildet; es ist aber so sehr zum Grundbestand aller späteren Philosophie geworden, daß die spezifische Anknüpfung Hegels zurücktritt. Er erklärt sich auch nachdrücklic

[17] Jacobi: *Werke.* Bd. 2. p. 46 f.
[18] V 8.59.
[19] Vgl. Schelling: *Akademie-Ausgabe* (=AA). Abt. I, Bd. 2. Stuttgart 1980, p. 203.

für die Aristotelische Gestalt der Logik und gegen ihre scholastischen Erweiterungen. Dennoch ist sein Urteil über Aristoteles' Logik nicht distanzlos: Für Hegel haben die logischen Bestimmungen eine metaphysische und sogar philosophisch-theologische Bedeutung, und sie sind auch auf andere Weise entwickelt. Hegel rühmt es zwar als ein »unendliches«, ja »unsterbliches Verdienst« des Aristoteles, die Denkformen »zuerst erkannt und hervorgehoben und ans Licht gebracht zu haben« – aber doch nur in Form einer »naturhistorischen Beschreibung der Erscheinungen des Denkens« und deshalb einer »Logik des Endlichen«, eines »verständigen Denkens, nicht des spekulativen Denkens«. Ambivalent klingt es auch, wenn Hegel hervorhebt, jene Denkformen »zum Bewußtsein gebracht zu haben«, sei »ein Meisterstück der Empirie«. Doch obschon dies an Kants Kritik des empirischen Aufraffens der Kategorien erinnert, wertet Hegel Aristoteles' Leistung anders – und damit läßt er ihm bessere Gerechtigkeit widerfahren: »dieses Bewußtsein ist von absolutem Wert«,[20] und es muß »uns mit der höchsten Bewunderung für die Stärke dieses Geistes erfüllen«.[21]

Hegel geht sogar über diese historische Anerkennung hinaus und verteidigt gleichsam Aristoteles nicht nur gegen zeitgenössische Kritiker, sondern gegen dessen eigene Logik: Sie enthalte zwar nur die endlichen Formen des Urteils und Schlusses: »aber diese Formen des Schlusses sind es nicht, nach welchen Aristoteles verfährt. Wenn er diesen Gang befolgte, so würde er nicht der spekulative Philosoph sein, als den wir ihn erkannt haben«.[22] So kann Hegel seine eigene Logik als Einlösung eines Programms verstehen, das Aristoteles begonnen und schon partiell realisiert hat – jedoch als eine Einlösung, die dieses ursprüngliche Programm von seinen empirischen Schlacken befreit und zugleich erweitert – aber Aristoteles' eigentlichen, besseren Intentionen gemäß erweitert und umdeutet.

Dieser Hinweis auf die Differenz einer verstandesmäßig oder gar empiristisch anmutenden Außenseite und der wahren spekulativen Tiefe durchzieht Hegels Darstellung auch der anderen Teile der Aristotelischen Philosophie. In der Naturphilosophie etwa spricht Hegel – im Blick auf Zenons Paradoxien – von Aristoteles' unter der empirisch anmutenden Oberfläche gleichwohl »wahrhaft speculativen Begriffen von Raum, Zeit

[20] V 8.97.

[21] Hegel: *Wissenschaft der Logik*. In Hegel: *Gesammelte Werke* (=GW). Bd. 12. Hamburg 1981, p. 28.

[22] V 8.98.

und Bewegung«.[23] Der »Hauptbegriff« jedoch, den Hegel von Aristoteles aufnimmt und dem er in seinem eigenen Denken eine zentrale Stellung gibt, ist der Begriff der inneren Zweckmäßigkeit:[24] »Die Bestimmung des *Aristoteles* vom Leben enthält schon die innere Zweckmäßigkeit und steht daher unendlich weit über dem Begriffe moderner Teleologie, welcher nur die *endliche,* die *äußere* Zweckmäßigkeit vor sich hatte«.[25]

Die Orientierung am Begriff der »inneren Zweckmäßigkeit« verbindet sich in der Neuzeit mit dem Namen Kants. Hegel verweist jedoch auf seinen wirklichen Ursprung: Mit dem Begriff der inneren Zweckmäßigkeit habe Kant einen Aristotelischen Begriff wiederbelebt, ihn aber nur in »subjektiver Form«, als einen Begriff der teleologisch reflektierenden Urteilskraft genommen; Aristoteles hingegen habe diesen Begriff »auf die höchst wahrhafte Weise dargestellt«.[26]

Dieser Begriff erfüllt für Hegel eine doppelte systematische Funktion: Zum einen ist er der Deutung aus bloßen Wirkursachen, dem Mechanismus, entgegengesetzt, der seit dem 17. Jahrhundert, und entscheidend verstärkt durch Voltaires Newton-Rezeption, zum beherrschenden Prinzip der Naturdeutung wird.[27] Die Konsequenzen dieses Prinzips sind damals noch nicht allgemein bekannt. Jacobi allerdings spricht sie bereits aus: Die bloß mechanisch gedeutete Natur »verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal, eine ununterbrechbare Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende offenbaret«.[28] Dies aber bleibt, wenn es sich erst weiter herumspricht, nicht ohne Folgen für das Weltverständnis der Moderne: Das Beste, was man dieser Welt nachsagen kann, ist noch, daß wir Fremde in ihr sind und sie sich nicht um uns kümmert.

Nicht minder wichtig ist jedoch die bereits zitierte Entgegensetzung des Begriffes der inneren Zweckmäßigkeit gegen den der äußeren. Auch dieser ist zwar, als Zweckbegriff, der äußeren Notwendigkeit, dem Mechanismus überlegen: Der Zweck liegt im Logos; wir legen unsere Zwecke in die Dinge, gestalten sie nach unseren Zwecken. Anders aber als bei solchen durch

[23] GW 12.188; vgl. V 8.78.
[24] V 8.74.
[25] GW 20.210; vgl. 361.
[26] V 8.74, 76.
[27] Siehe jetzt Voltaire: *Elemente der Philosophie Newtons. Verteidigung des Newtonianismus. Die Metaphysik des Neuton.* Hg., eingeleitet und mit einem Anhang versehen von Renate Wahsner und Horst-Heino v.Borzeszkowski. Berlin-New York 1997.
[28] Jacobi: *Werke.* Bd. 3.425.

»äußere Zweckmäßigkeit« organisierten *Dingen* setzt der Gedanke einer »äußeren Zweckmäßigkeit« der *Natur* die Annahme eines schaffenden Gottes voraus, der sie nach seinen Vorstellungen und Zwecken gestaltet. Der Schöpfungsgedanke ist ja ein Gedanke von äußerlicher Zweckmäßigkeit – und dies ist damals noch die dominierende Sicht von Natur, die durch die Physikotheologie des 18. Jahrhunderts nochmals einen erheblichen, wenn auch nur kurzfristigen Auftrieb erhält.

Mechanismus und äußere Zweckmäßigkeit scheinen einander entgegengesetzt; in der Perspektive der »inneren Zweckmäßigkeit« jedoch erweisen sie sich als benachbarte Konzeptionen. Goethe hat dies sehr fein ausgesprochen:

> »Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
> Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
> Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
> Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen ...«[29]

Auch der die Welt nach seinem Zweck schaffende Gott bedient sich noch des »Stoßes« – und damit ist solche äußere Zweckmäßigkeit vom Mechanismus nicht prinzipiell geschieden. Allein der Begriff der inneren Zweckmäßigkeit erlaubt, einen integralen Begriff von »Natur« zu denken: Sie weder auf die Verhältnisse von Druck und Stoß zu verkürzen, noch sie insgesamt den Zwecksetzungen eines ihr äußerlichen, ebenfalls »stoßenden« Subjekts zu subsumieren – was sie wiederum um ihr Eigenleben brächte. Vielleicht bringt unsere heutige Situation dem, von der inneren Zweckmäßigkeit her gedachten, Naturbegriff wieder mehr Aufgeschlossenheit entgegen als die beiden zurückliegenden Jahrhunderte.

Der Begriff des inneren Zwecks hat für Hegel jedoch auch jenseits solcher Überlegungen zum Naturbegriff eine metaphysische Dimension und Dignität. In diesem Begriff liegt bereits die metaphysisch ausgezeichnete Struktur der »reditio in seipsum«: Als innerer ist der Zweck Selbstzweck, eine in sich zurückkehrende Tätigkeit.[30] Er bleibt auch nicht auf die Natur beschränkt – und deshalb behandelt Hegel ihn auch nicht erst in der Naturphilosophie, sondern bereits in seiner Logik, die ja die Grundstruktur von Wirklichkeit überhaupt herausarbeitet: Der innere Zweck als die in sich zurückkehrende Tätigkeit bildet die Grundstruktur auch der Sphäre, die über die Natur insgesamt hinausgeht – des Geistigen.

[29] Johann Wolfgang Goethe: Gott, Gemüth und Welt. *Weimarer Ausgabe.* Abt. I, Bd. 2.215.
[30] V 8.78.

Noch stärker als die Logik und die Naturphilosophie ist Hegels Geistesphilosophie im Dialog mit Aristoteles konzipiert. Die Beziehung zu ihm ist hier auch nicht so punktuell wie in der Naturphilosophie; Aristotelische Gedanken lassen sich in allen Teilbereichen der Geistesphilosophie als konstitutive Elemente aufweisen. Ich übergehe hier die Geschichtsphilosophie, die Ethik und die politische Philosophie, denn die vielfachen dort zu findenden Affinitäten zwischen Aristotelischen und Hegelschen Philosophemen werden überlagert von seinem Rückgriff auf Aristoteles' Begriff des Nus. Hegels Metaphysik ist Metaphysik des Geistes, und sein Begriff des Geistes schließt an den Begriff des Nus an – womit systematische Differenzen ebenso wie weitere geschichtliche Bezüge keineswegs bestritten sein sollen. Von der religiösen Tradition wie auch vom zeitgenössischen Gebrauch her führt jedoch kein Weg zu Hegels Geistbegriff. Zu seiner Zeit hat das Wort »Geist« noch keine prägnante philosophische Bedeutung. Bei Kant etwa ist wenig von »Geist« die Rede; mehr bei Jacobi, im Kontext des metaphysischen Dualismus von Materie und Geist, der zuvor als Dualismus von extensio und cogitatio begriffen wird – aber ohne die den Hegelschen »Geist« auszeichnende Struktur der Selbstbeziehung. Eine Anregung hierzu findet sich jedoch in Schellings *Allgemeiner Darstellung* (1797):[31] Geist ist nur sein eigenes Objekt; in seiner Selbstanschauung ist Identität von Vorstellung und Gegenstand; Geist kann nur in seinem Handeln aufgefaßt werden, er ist nur im Werden. Und die Jahre, in denen Hegel den Geistbegriff als den Schlüsselbegriff seines Systems erarbeitet, sind zugleich die Zeit seines intensiven Studiums der Aristotelischen Philosophie – wenn auch freilich nicht nur der Aristotelischen.

Von hier aus ist auch zu verstehen, daß Hegel wenige Möglichkeiten ausläßt, Aristoteles' *De anima* hervorzuheben: Diese Schrift sei »noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von speculativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der seyn, den Begriff in die Erkenntniß des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen«.[32] Ergänzt wird dieses Lob durch einen Seitenhieb gegen die »dürre Metaphysik« der aufklärerischen rationalen Psychologie, die an der Einfachheit der Seele letztlich nur interessiert sei, um hieraus den Beweis der Unsterblichkeit der individuellen Seele zu führen.[33] *De anima*

[31] AA I,4.85-87.
[32] GW 20.380.
[33] V 8.79.

hingegen enthalte die wahrhaft spekulativen Ideen des Aristoteles vom Begriff der Seele und des Denkens:[34] Denn im Begriff des Nus sieht Hegel die Einheit des Subjektiven und Objektiven gedacht.[35] Und von diesem Begriff des Nus in *De anima* leitet Hegel über zum Begriff der Noesis noeseos in *Metaphysik* L 7 bzw. 9.

Hegels Übersetzung von *De anima* und *Metaphysik* L sowie seine Interpretation sowohl des Nus als auch der Noesis noeseos haben hohes Lob,[36] jedoch auch vernichtende Kritik erfahren: Hegel übersetze falsch und retrojiziere seine eigene Philosophie in Aristoteles, um sie wieder aus ihm herauszulesen.[37] Solche Kritik sollte allerdings ein Vielfaches nicht vergessen: zunächst, daß Hegel sein Studium des Aristoteles auf Ausgaben aus dem 16. Jahrhundert stützt – klagt er doch selbst, er habe sich »aus der unleserlichen Baseler Ausgabe, ohne lateinische Uebersetzung, den tiefen Sinn des Aristoteles« erschließen müssen.[38] Sie sollte auch nicht vergessen, daß inzwischen fast zwei Jahrhunderte intensiver Übersetzungs- und Kommentararbeit verstrichen sind; sie sollte ferner zur Kenntnis nehmen, daß es sich bei den Texten, die sie so beurteilt, um Arbeitsmaterialien handelt, die nicht für eine Publikation bestimmt waren, ja zum Teil als Vorbereitung zum Unterricht in der griechischen Sprache gedient haben, wie die bisher falsch datierte Übersetzung zu *De anima* III,4-5; und sie sollte schießlich nicht vergessen, daß man mit dieser Methode einer philologischen, aber weder historischen noch philosophischen Kritik auch nachweisen kann, daß Aristoteles Platon teils falsch verstanden und teils bewußt mißdeutet habe – wie dies etwa Schleiermacher Aristoteles vorwirft. Dies mag im einzelnen nicht unberechtigt sein, doch ist es nicht sehr fruchtbar.

[34] GW 12.195.

[35] V 8.89.

[36] Gedacht ist insbesondere an die Arbeiten von Walter Kern: »Eine Übersetzung Hegels zu De anima III,4-5«. In *Hegel-Studien* 1 (1961), pp. 49-88; »Die Aristotelesdeutung Hegels«. In *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971); »Aristoteles in Hegels Philosophiegeschichte: eine Antinomie«. In *Scholastik* (1957), pp. 321-345. – Neben den von Kern in »Viermal Hegel-Aristoteles im Jahre 1969«, in *Hegel-Studien* 7 (1972), pp. 346-367, besprochenen Arbeiten siehe im letzten Jahrzehnt Marcelo Sánchez Sorondo: *Aristóteles y Hegel.* Buenos Aires-Roma 1987, und Alfredo Ferrarin: *Hegel interprete di Aristotele.* Pisa 1990.

[37] Horst Seidl: »Bemerkungen zu G.W.F. Hegels Interpretation von Aristoteles' 'De Anima' III 4-5 und 'Metaphysica' XII 7 u. 9«. In *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 12 (1986), pp. 209-236.

[38] Siehe den Bericht Carl Ludwig Michelets in Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Bd 13.XIV f.

Vor allem aber geht solche Kritik an dem philosophischen Gewicht dieser Rezeption vorbei. Hegel geht aus vom kantisch-nachkantischen Problem des Selbstbewußtseins, und er findet die Struktur der Identität von Subjekt und Objekt, die seine Zeitgenossen im Begriff des Selbstbewußtseins denken, im Aristotelischen Begriff des Nus gedacht. Damit vollzieht er eine wichtige Wendung: Er verstrickt sich nicht in die Probleme der Konstitution von Selbstbewußtsein, an denen ja auch noch die gegenwärtige Kritik laboriert, bis hin in die analytische Philosophie. Vielmehr sieht er, daß diejenige Identität, die die anderen als unmittelbare im Selbstbewußtsein suchen, nur in der vermittelten Identität des sein Wesen denkenden Geistes zu finden sei.

Das Geistige ist das Beste, und weil es stets auf das Intelligible seines Gegenstandes gerichtet ist, ist es immer zugleich auf sich gerichtet, indem es auf seinen Gegenstand gerichtet ist. Erkannt wird die Wirklichkeit nur, weil und sofern sie erkennbar, nus-artig ist – und dies bezeichnet Hegel (sicherlich nicht Aristotelisch) als den »passiven Nus«, der der Möglichkeit nach Alles ist.[39] Wenn sich aber der Geist von anderen Gegenständen abwendet und sich auf Geistiges wendet, ist er auf sich selbst gerichtet, bei sich selbst und damit Erkenntnis seiner selbst, vernünftige Erkenntnis des Vernünftigen: noesis noeseos. Um solche Selbsterkenntnis des Geistes handelt es sich, nach Graden abgestuft, in der Sphäre, die Hegel als die des »absoluten Geistes« auszeichnet: in Kunst, Religion und Philosophie. Und diese Sphäre ist auch nicht mehr zu übersteigen – weder auf einen sich selbst denkenden Gott noch auf ein Eines hin, das solcher Zweiheit noch vorausläge.[40] Denn Leben und Erkenntnis ist nicht in einer differenzlosen Einheit, sondern allein im Geiste, in dem die Differenz in die Einheit seiner Selbstbeziehung aufgehoben und diese Einheit in der Differenz des Selbstbezugs entfaltet ist. Von diesem Gedanken sagt Hegel deshalb, er sei

[39] GW 20.388.

[40] Horst Seidl: »Aristoteles' Lehre von der Noesis noeseos des ersten, göttlichen Vernunftwesens und ihre Darstellung bei Plotin«. In *Aristoteles. Werk und Wirkung*. Bd 2.157-176, führt aus, Hegel habe Aristoteles' Gedanken der Noesis noeseos in Form der Plotinischen Rezeption aufgenommen. Doch die Distanz, in der Hegels Begriff sowohl zu Aristoteles als auch zu Plotin steht, läßt eine solche Differenzierung nicht mehr zu. Wichtig ist hingegen, daß Hegel nicht mit Plotin den Gedanken des Einen über den des sich denkenden Geistes stellt – ob es sich hierbei um ein Plotinisches Mißverständnis des Aristotelischen Gedankens handelt oder nicht. Und die Differenz zwischen einer göttlichen und einer menschlichen Vernunft läßt sich hier nicht einführen; Hegel betont ja mehrfach, die göttliche Vernunft sei nicht eine andere als die menschliche.

»der Gipfel der Aristotelischen Metaphysik – das Spekulativste, was gedacht werden kann«.[41] Und von hier aus versteht sich, daß Hegel am Ende der Darstellung seines Systems diese Verbindlichkeit selbst zum Ausdruck bringt: Er beschließt seine *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* mit einem Zitat aus Aristoteles' *Metaphysik* Λ – eine Geste, die in der Philosophiegeschichte wohl nichts Vergleichbares hat.[42]

4. Nachspiel

Es sind also drei sehr unterschiedliche Bilder, die die klassische deutsche Philosophie von Aristoteles entwirft: Soweit der Rationalismus noch in sie hineinreicht, gilt Aristoteles als Empiriker; der gegen den Rationalismus gerichteten Philosophie der Unmittelbarkeit gilt er als Verstandesphilosoph, und dem spekulativen Philosophen Hegel gilt er – nun endlich affirmativ – als spekulativer Philosoph. Damit allerdings scheint der Kreis der Abstoßung und Aneignung ausgeschritten. Mit Hegels Tod beginnt eine neue Phase: Noch in seinem Todesjahr erscheint Band I der Ausgabe Immanuel Bekkers, zwei Jahre später die erste kritische Ausgabe von *De anima* – und zwar mit einer Spitze gegen Hegels Umdeutung des Aristotelischen Gedankens, jedoch gefolgt von einer Anerkennung: Denn der Herausgeber, Adolf Trendelenburg, bald darauf und viele Jahrzehnte selbst Professor an der Berliner Universität, räumt wenig später ein, das Vorurteil gegen Aristoteles, den Empiriker, sei zuerst auf der Berliner Universität zerstreut worden – nämlich von Hegel, was

[41] V 8.91; vgl. GW 20.538.

[42] Nach Hans Joachim Krämer: *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin.* Amsterdam 1964, p. 438 f, erinnert dieses Aristoteles-Zitat »nur äußerlich an das absolute Wissen Hegels. Das göttliche Denken des Aristoteles ist noch nicht monistisch Weltprinzip, sondern eine Seinssphäre unter andern; es ist ferner transzendent und unendlich, noch nicht endlich-geschichtlich; und es ist schließlich nicht primär reflexiv, sondern einfaches Objektdenken wie der Hegelsche Logos«. Die beiden erstgenannten Differenzen sind fraglos vorhanden – doch ändert dies nichts daran, daß der Aristotelische Gedanke eine für Hegels Systemkonzeption konstitutive Bedeutung gewonnen hat. Dies formuliert Nicolai Hartmann: »Aristoteles und Hegel«. In *Kleine Schriften.* Bd. II.252: »Hegels ganzes System ist, in diesem Lichte gesehen, die konsequente Durchführung des Buches Λ der Metaphysik«. Hartmann beschreibt dieses Verhältnis sogar mit den Kategorien »Verheißung« und »Erfüllung«. – Nicht mit diesem religiösen Pathos, aber ebenso bestimmt betont auch Werner Beierwaltes: *Identität und Differenz.* Frankfurt am Main 1980, p. 252 f, die Bedeutung des Aristotelischen Gedankens für Hegel.

Trendelenburg allerdings nicht offen ausspricht.[43] Aristoteles wird nun zum Objekt der Philologie und einer philosophiehistorischen Forschung, die die historische Adäquatheit ihrer Darstellung gerade durch den Verzicht auf systematische Aneignung erkaufen zu müssen glaubt. Damit aber ist die klassische deutsche Philosophie verlassen: Systematisch relevant ist das Thema »Aristoteles und die klassische deutsche Philosophie« doch nur als Thema »Aristoteles und Hegel«.[44]

Allerdings kommt es im Anschluß hieran noch zu einem Nachspiel. Hegel hat das zeitgenössische Vorurteil gegen Aristoteles nicht mit philologisch-historischer Arbeit zerstreut, sondern durch systematische Aneignung und Umformung seines Denkens. Ein Rezensent bereits eines seiner ersten Werke, der *Phänomenologie des Geistes,* hat ihn deshalb den »deutschen Aristoteles« genannt – ein Epitheton, das später vielfach wiederholt worden ist und dem früheren Weggefährten und späteren Gegner Schelling die Rolle des deutschen Platon zugewiesen hat.[45]

Dieser Deutung widerspricht der späte Schelling jedoch vehement: Den größten Anspruch auf den Titel des »deutschen Aristoteles« habe Kant, doch eine »spätere Philosophie« – auch Schelling ist sich zu gut, Hegel ausdrücklich zu nennen – habe sich »vorbehalten, für aristotelisch zu gelten«.[46] Doch keine Philosophie sei weniger aristotelisch »als die Lehre, die sich neuerlich am meisten des Aristoteles berühmte«.[47] »Ich gestehe, daß unter allen Philosophien ... die, welche einen solchen Kreislauf des göttlichen Lebens behauptet, mir die am meisten anti-aristotelische scheint, und zweifle ebenso, daß irgend ein Vernünftiger in einer solchen Lehre das letzte Wort der deutschen Philosophie sehen kann, wie in Aristoteles allerdings der Gipfel der antiken Philosophie erreicht war, die mit dieser ganz eigenthümlichen Verbindung des Logischen mit dem Wirklichen endete«.[48]

[43] Siehe Walter Kern: »Eine Übersetzung Hegels zu De anima III,4-5«, p. 85.

[44] Wenigstens am Rande sei erwähnt, daß Hegel diese Orientierung an Aristoteles auch seinen Schülern hinterlassen hat. Genannt seien insbesondere Carl Ludwig Michelet und gleichsam als »Enkel-Schüler« auch noch Eduard Zeller, der große Historiker der griechischen Philosophie.

[45] Carl Friedrich Bachmann: Rezension zu Hegels Phänomenologie des Geistes, in Heidelberger Jahrbücher (1810), 1. Abt., pp. 145-163 und 93-209; vgl. Briefe von und an Hegel. Bd. 1. p. 496 ff.

[46] Schelling: Philosophie der Offenbarung. SW 13.106.

[47] Schelling: Philosophie der Mythologie. SW 11.382.

[48] Schelling: Philosophie der Offenbarung. SW 13.106.

Auf Schellings Kritik an Hegel, dem falschen Aristoteles, ist hier nicht weiter einzugehen. Ohnehin verrät sie nur allzu schnell, daß es nicht das Gerechtigkeitsempfinden gegenüber Kant ist, was Schelling zum Protest gegen die Verleihung des Titels »deutscher Aristoteles« an Hegel motiviert: Nachdem Hegel die Aristotelische Philosophie – von der beim frühen Schelling fast nirgends die Rede ist – im öffentlichen Bewußtsein zum »Gipfel der antiken Philosophie« aufgewertet hat, kann der wahre deutsche Aristoteles natürlich nur Schelling selber sein. Hieran läßt sich das hohe Ansehen ablesen, das Aristoteles entgegen den Tendenzen der Zeit durch Hegels Philosophie gewonnen hat. Doch zeigt sich ebenso, daß die Epoche der klassischen deutschen Philosophie – und damit auch die produktive Aneignung der Aristotelischen Philosophie – zu Ende gegangen, und es mehr um die Aneignung eines Titels als der Sache selbst zu tun ist.

LA "ALICUIDAD" COMO PROPIEDAD TRASCENDENTAL SEGÚN A. MILLÁN-PUELLES

JOSÉ J. ESCANDELL

De acuerdo con la fórmula aristotélica, la metafísica es la ciencia "del ente en tanto que ente y de lo que éste tiene por sí mismo".[1] Lo que el ente "tiene por sí mismo" es, como se sabe, lo que se denominan las *propiedades trascendentales*, *atributos* o *pasiones* del ente.[2] Las "propiedades trascendentales" son aludidas también por Santo Tomás con la expresión "*entis per se accidentia*", fórmula problemática para J.A. Aertsen y perfectamente lícita para A. Millán-Puelles.[3]

Una dificultad que podría impedir completar el estudio del ente con el de sus propiedades podría ser la que consiste en sostener que al ente no se le puede añadir nada y que, por lo tanto, no se le pueden añadir propiedades. Que al ente no se puede añadir nada es perfectamente comprensible porque no hay nada que no sea ente y, por lo tanto, nada que realmente pudiera añadírsele al ente podría serle ajeno. Ahora bien, las propiedades se añaden a aquello de lo que son propiedades, pues, en efecto, la propiedad, aunque necesariamente derivada de la esencia de la cosa a la que pertenece, no forma parte de esa esencia, no es una nota interna

[1] *Met.* 1003 a 21-22.

[2] Vid. J. Iturrioz, "Metaphysica generalis", en Professores Societatis Iesu Facultatum Philosophicarum in Hispania, *Philosophiae Scholasticae Summa*, vol. I, BAC, Madrid, 2ª ed., 1957, §§ 166-172, pp. 551-553.

[3] "Quia vero scientia non solum debet speculari subiectum, sed etiam subiecto per se accidentia: ideo [Aristoteles] dicit primo quod est quaedam scientia, quae speculatur ens secundum quod ens, sicut subiectum, et speculatur 'ea quae insunt enti per se', id est per se accidentia", *In Met.* n. 529.- Vid. J.A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Trascendentals. The Case of Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden-N. York-Köln, 1996, pp. 142-145; A. Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales*, Rialp, Madrid, 2002, pp. 214-219.

de ella. Ahora bien, al ente no se le añaden propiedades como si se distinguieran realmente de lo que el ente es.

Obsérvese que si el ente fuera tan monolítico que no admitiera ni que se le añadan propiedades, entonces la ontología no podría ser más que una mera y simple descripción del ente, y esta descripción se reduciría a la inmóvil y monográfica contemplación del ente, sin posibilidad alguna de progreso científico. La imposibilidad de *toda* articulación o flexión del ente comporta una suerte de hiperparmenidismo. La metafísica comenzaría y acabaría en el puro y mero concepto de ente.

Santo Tomás de Aquino, en el célebre texto de *De veritate*, q. 1, a. 1 c, sostiene que los "añadidos" al ente pueden hacerse de dos maneras distintas: 1º, por especialización, es decir, por determinación de las diversas formas especiales en que se realiza el ser ("*uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis*"); 2º, por consecuencia, es decir, por ser resultados, efectos o secuelas de simplemente ser ente ("*alio modo ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens*"). Lo primero, como se sabe, desemboca en la ontología categorial y lo segundo abre el camino a la ontología trascendental, o teoría de las propiedades trascendentales. Mientras la ontología categorial articula el ente siguiendo sus divisiones o clases, la teoría de las propiedades trascendentales se mantiene en el plano del estudio del ente en su totalidad. Se ocupa de lo que le acontece al ente por el mero hecho de ser.

De acuerdo con lo que se ha ido señalando, el acceso a una teoría de las propiedades del ente requiere, como condición básica de su posibilidad, la posibilidad, a su vez, de alguna clase de "añadido general" al ente. Como tal añadido nunca puede ser real, ese añadido tendrá que ser, indefectiblemente, un "añadido irreal". Esto mismo es lo que piensa Millán-Puelles, quien afirma que "no las mismas propiedades trascendentales, sino lo que ellas añaden al ente en tanto que ente y por lo cual difieren de él, y entre sí de otras, es algo meramente objetual, no real *sensu stricto*, y en este sentido, aunque únicamente en él, está dado tan sólo en el conocimiento".[4] Es decir, si sostenemos que la verdad – por ejemplo – es una propiedad trascendental, lo que queremos indicar es que el ente es realmente verdadero, pero que la distinción entre la entidad y la verdad (tomada ésta como propiedad trascendental) es un mero artificio de la mente humana.

* * *

[4] A. Millán-Puelles, *op. cit.*, p. 222.

Hay, por lo tanto, un desenfoque del asunto en quienes hacen corresponder la "metafísica de los trascendentales" con el estudio de las perfecciones o propiedades de Dios. Sin duda alguna, Dios es trascendental; más aún, Dios no puede sino trascender el mundo creado. Pero las propiedades del ente no se dicen "trascendentales" porque se den en Dios, sino porque el ente (y con él, sus propiedades) se dice de todo cuanto es, sin restricción alguna ni limitación a un género o una clase determinados. Como dice J. Gredt, es trascendental, en un sentido, lo que está fuera de los predicamentos, como es el caso de Dios, y en otro sentido es trascendental el ente y todo aquello que se dice de *todos* los entes.[5] Las propiedades trascendentales son trascendentales según este segundo sentido.

Ello implica que no es imprescindible haber descubierto la existencia de Dios para que el hombre pueda conocer el ente y sus propiedades. Lo contrario obligaría a situar la teoría de los trascendentales en la teología natural, y no en el marco de la ontología.

Hay que señalar, por otra parte, una dificultad que se deriva de la afirmación de que son propiedades trascendentales las perfecciones que acompañan necesariamente al Primer Principio. Porque son propiedades de Dios la eternidad, la espiritualidad, la omnisciencia, la inmaterialidad, la infinitud, la suma bondad, la unidad de simplicidad, etc., pero, como es obvio, ninguna de estas propiedades lo es de los seres finitos, de los seres que no son Dios. Más aún: hay propiedades de Dios que se dan participadamente en las criaturas, como la unidad, la bondad o la espiritualidad; pero hay propiedades de Dios que le son perfecta y completamente privadas y exclusivas. Por ejemplo, la omnipotencia de Dios, o su eternidad, o su infinitud, no se dan en las criaturas ni poco ni mucho. Sin embargo, la omnipotencia, la eternidad o la infinitud no son propiedades trascendentales, en el sentido de presentes en todo ente en cuanto tal. Algunas propiedades de Dios – justamente las que le hacen ser Dios – no se encuentran en los entes finitos. Por lo tanto, no es acertado llamarlas trascendentales en el mismo sentido en que lo son las propiedades del ente. La infinitud de Dios es trascendental en un sentido distinto en que es trascendental la bondad, la unidad o la verdad.

* * *

[5] J. Gredt, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Ed. E. Zenzen, Herder, Barcelona, 1961, § 621.1: "*Transcendentale* potest significare: a) id, quod est *extra* praedicamenta (exemplo sit Deus); b) id, quod convenit *pluribus* praedicamentis (ut motus); c) id, quod invenitur in *omni* praedicamento (sicut in omni praedicamento invenitur pluralitas, malum, etc.); d) ens et id, quod dicitur de *omni ente*, seu quod sequitur ens, ut ens est".

Una cuestión que, en el orden sistemático, se plantea la teoría metafísica de los trascendentales es la de la determinación de cuáles son, como es lógico. Al principio de *De veritate*,[6] Santo Tomás menciona cinco: *res*, *unum*, *aliquid*, *bonum* y *verum*. Pero no parece que ese número le importe demasiado, porque en otro lugar, en *De potentia*,[7] e incluso en el propio *De veritate*, más adelante del lugar antes indicado,[8] reduce la cifra a tres: *unum*, *verum* y *bonum*, como hacen, por lo demás, Felipe el Canciller, Alejandro de Hales y San Alberto Magno.

Nadie, que yo sepa, entre los escolásticos modernos deja fuera de la enumeración de las propiedades trascendentales del ente la unidad, la verdad y la bondad. En cuanto a los otros, hay importantes discrepancias. Muchos rechazan *res*, como es el caso de F. Suárez.[9] Por su parte, J. Gredt acepta *aliquid*, pero lo subordina por completo a la unidad trascendental.[10] Asimismo numerosos neoescolásticos subrayan el trascendental *pulchrum*, no faltos, sin duda, de algunos apoyos textuales en Santo Tomás.

En su más reciente obra publicada, cuyo título es *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales*, el Prof. A. Millán-Puelles propone, con argumentos que creo de mucho peso, restaurar en la nómina de las propiedades trascendentales del ente tanto *res* como la llamada *aliquid*. En ambos casos el Prof. Millán-Puelles se hace continuador y prolongador de la posición de Francisco de Araujo. Ninguno de los dos, desde luego, puede ser considerado discrepante con Santo Tomás, quien, como ya he dejado dicho antes, enumera estas dos propiedades junto a la unidad, la verdad y la bondad en el principio de *De veritate*, aunque luego apenas diga nada de ambas. Por mi parte, limitaré ahora mi atención a la propiedad trascendental *aliquid*, a la cual se suele atender poco.

Es preciso dejar a salvo desde el principio que *aliquid* (que en castellano se dice "algo") tiene al menos dos significados relevantes que conviene no confundir. En su sentido más amplio y usual, se toma "algo" como opuesto a "nada". Para Gredt es éste el sentido que tiene la alicuidad como propiedad del ente.[11] Sin negar que todo ente sea distinto de la nada, no es ese el significado que a *aliquid* da el propio Santo Tomás en *De veritate*. En un sen-

[6] *De veritate*, q. 1, a. 1c.
[7] *De potentia*, q. 9, a. 7 ad 6.
[8] *De veritate*, q. 21, a. 4.
[9] *Disp. Metaph.*, disp. 3, sec. II, 4.
[10] J. Gredt, *op. cit.*, §§ 621-628.
[11] J. Gredt, *op. cit.*, § 624, Schol. 1.

tido más restringido, Santo Tomás entiende por alicuidad la división o distinción *entre los entes*.[12] Todo ente es *otro* ente.[13] Todo ente es diferente.

Esta idea, por otra parte, no está incluida en la de ente. La idea de "poseedor de ser" no incluye la de "ser distinto de los otros entes".[14] Por lo tanto, la alicuidad merece, con toda justicia, estar incluida entre las propiedades del ente y ser tenida como un concepto trascendental (en el sentido escolástico de la palabra).

Desde un punto de vista metafísico, la afirmación de que todo ente es distinto de todo ente (posible o efectivo), es decir, la afirmación de la alicuidad, abre un campo de consideraciones rico en importantes conclusiones. Esta intrínseca "otredad"[15] que pertenece al ente como propiedad suya equivale a que el ente es intrínsecamente multiplicable. Y ello, aun en el supuesto de hecho de que sólo existiera un único ente. Al ser afirmada como propiedad del ente, de todo ente en cuanto ente, la alicuidad no implica ni supone necesariamente la efectiva existencia de varios entes. *A fortiori* porque si el ente no fuera en sí mismo multiplicable, no podría estar de hecho multiplicado, como es el caso. Así se entiende que, como afirma Millán-Puelles, "aunque Dios no hubiera creado ningún ente, Él mismo sería un *aliud quid* respecto de cada uno de los que puede crear".[16]

Todo ente, por ser ente, deja "espacio" para la existencia de *otros* entes. Y, por consiguiente, la alicuidad constituye un punto clave en la defensa frente al monismo ontológico y frente al panteísmo.[17]

Ni siquiera la infinitud divina es, por así decirlo, capaz de llenar todo el "espacio del ser". Su infinitud es, precisamente debido a su unidad con su alicuidad, capacidad para "hacer espacio" al ser creado. No es que su infinitud en el ser sea una infinitud relativa, sino que, por el contrario, hasta tiene la posibilidad de sobre-pasarse a Sí mismo dando ser a otros seres. Para dar razón de la existencia de los seres contingentes no basta con ape-

[12] "Si autem modus entis accipiatur … secundum ordinem unius ad aliud, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen *aliquid*; dicitur enim aliquid quasi aliud quid", *De verit.*, q. 1, a. 1, c. Vid. A. Millán-Puelles, *op. cit.*, p. 281.

[13] Vid. A. Millán-Puelles, *op. cit.*, p. 287.

[14] *Id.*, p. 284.

[15] Cf. T. Melendo, *Metafísica de lo concreto. Sobre las relaciones entre filosofía y vida*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1997, pp. 110-112. El autor atribuye a C.S. Lewis la creación de la palabra "otredad".

[16] A. Millán-Puelles, *op. cit.*, p. 250.

[17] Vid. *id.*, pp. 284-287.

lar a la infinitud y a la omnipotencia divinas; ambos rasgos del Ser de Dios suponen la alicuidad y con ella se funden en la unidad de la esencia divina.

Asimismo, la alicuidad ha de ser tenida como la razón próxima que explica que el ente puede ser sujeto de un cierto no-ser. Como señala Millán-Puelles, en crítica a Parménides, "de lo que no tiene ningún ser sería absurdo pensar que tiene alguno, y por tanto lo lógico es pensar – con la lógica propia de una pura tautología – que no tiene ninguno. En cambio, no es ese el caso del relativo no-ser, dado que por esencia, no de una manera eventual, éste es también un relativo ser. No hay en ello nada que atente contra el principio de contradicción. Que ser *x* lleve consigo el no-ser *y* es lógicamente necesario, si ni *x* ni *y* son la nada absoluta, sino cada uno cierto ente irreductible al otro, aunque en tener algún ser coinciden ambos. Tal coincidencia es parcial, no completa, y por ello mismo es compatible con una efectiva discrepancia asimismo parcial".[18]

De la mano de la alicuidad se rompe el posible monolitismo del ente y se abre un prometedor camino para una reflexión, desde el ente en cuanto tal, sobre las condiciones que hacen posible la multiplicación del ente y la finitud.

Asimismo debe pensarse que la alicuidad no es igual en Dios que en los entes finitos. Los entes finitos incluyen auténtico no-ser relativo o parcial: los entes finitos constan de una esencia que es potencia. Respecto del Ser Infinito, su distinción radical respecto de cualquier ente no puede ser realmente en Él un no-ser, sino más bien un sobresalir por plenitud de ser. Para que Dios y las criaturas sean distintos basta – y "sobra" – con que la negación se dé realmente en las criaturas. Más aún: para que esa distinción sea posible es absolutamente necesario que sólo las criaturas tengan negatividad, pues si en Dios también se diera, Dios no podría crear y, en fin, Dios no sería Dios.

Basten con estas pinceladas, en un asunto muy fértil, para mostrar la relevancia metafísica de la alicuidad, que, a mi juicio, con tanto acierto apunta Millán-Puelles.

[18] *Idem*, pp. 284-285. Vid. un interesante desarrollo en A. Millán-Puelles, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, 13ª ed., 2002, pp. 444-448, sobre la distinción entre acto y potencia.

L'INDIVIDUAZIONE DELLE SOSTANZE CORPOREE E PERSONALI NEL PENSIERO DI SAN TOMMASO

ROMANO PIETROSANTI

According to his texts on the metaphysical structure of creatures, Thomas Aquinas asserts a real distinction between *essentia* and *esse* and their reciprocal correlation. Therefore in every kind of being there is a different individuating principle, according to their metaphysical structure. God is individualized by his identity of *essentia* and *esse*. In Angels every individual is identical to his species, because his *essentia* is simple and separated, though different from *esse*. The human person has an intellective subsistent soul, which is not separate, but ordered to inform a human body. Therefore his individuating principle is *esse* as formal constitutive principle on the one hand, but on the other, it consists in matter *signata quantitate* as every physical body. On this argument Thomas Aquinas has a flexible terminology. This question would be pointed out more properly as repetition of essence.

Introduzione

Vogliamo qui accostarci nella visione dell'Angelico alla problematica tradizionalmente chiamata dell'individuazione, accontentandoci di non esaminare tutta la questione fin dai suoi fondamenti, p. es. nello sviscerare il difficile concetto di materia prima, ma semplicemente raccogliendo alcuni dei testi più importanti che delucidino il suo pensiero.[1] Vedremo che si

[1] Come bibliografia ci riferiamo in proposito soprattutto alle monografie di I. Klinger, *Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin* (=Münsterschwarzacher Studien II), Vier-Turme Verlag, Münsterschwarzach 1964 e U. Degl'Innocenti, *Il principio d'individuazione nella scuola tomistica*, Libreria Ed. P.U.L., Roma 1971 e agli studi di J. Bobik, "La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles", in *Revue Philosophique de Louvain*, 51 (1953), pp. 5-41; J. Owens, "Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle", in *Medieval Studies*, 50 (1988), pp. 279-310; M. Brown, "St Thomas Aquinas and the Individuation of Persons", in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 65 (1991), pp. 29-44; P. Caspar, "Thomas d'Aquin a-t-il

tratta del problema del rapporto uno-molti nella linea dell'essenza,[2] e che l'Aquinate intersecherà strettamente un discorso di *consideratio*, cioè di osservazioni a livello cognitivo e logico, spesso prevalenti, e un discorso relativo all'esistere concreto.[3]

Premettiamo che, seguendo un ragionamento rigoroso, sarebbe bene abbandonare la tradizionale denominazione di 'problema dell'individuazione', sebbene siano Tommaso stesso e gli altri Autori medievali a esprimersi spesso così, per sostituirla con quella di 'ripetizione dell'essenza', più aderente al loro stesso modo di affrontare la questione. Infatti, come fa arguire qualche luogo della *Summa theologiae*, se un'essenza esistesse separatamente non potrebbe esistere se non una e unica, esaurendo completamente in un sol colpo tutta la perfezione della sua specie; è il tipico caso degli angeli, che, già sappiamo, costituiscono per l'Angelico ciascuno una specie a sé. Se, invece, esistono molti individui all'interno di ogni specie (molti uomini, molti gatti, molte piante, molte cose bianche, ecc.) vuol dire che nella struttura metafisica di quell'essere intrinsecamente si dà qualcosa che permette la ripetibilità di quell'essenza, attuata poi di fatto dalle opportune cause efficienti. La denominazione tradizionale ha l'inconveniente di lasciar quasi pensare che bisogna ricercare una particolare struttura per spiegare che un essere sia quell'individuo che è; mentre, di fatto, sappiamo che anche nella prospettiva filosofica tomista, al seguito di Aristotele, non esistono se non individui determinati, ognuno un *hoc aliquid*, una sostanza individuale e concreta. Tenendo conto dell'uso tradizionale noi useremo le due denominazioni in modo promiscuo.

tenté d'exprimer le principe d'individuation à l'intèrieur des propriétés transcendentales de l'être?", in *Aquinas*, 34 (1991), pp. 41-50; G.J. Coulter, "St Thomas Aquinas on Explaining Individuality", in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 65 (1991), Ann. Suppl., pp. 169-78; K. White, "Individuation in Aquinas's *Super Boetium De Trinitate* Q. 4", in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69 (1995), pp. 543-56; C.T. Hughes, "Matter and Individuation in Aquinas", in *History of Philosophy Quarterly*, 13 (1996), pp. 1-13; nonché a J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op. cit.*, pp. 327-75. Quest'ultimo e Owens sono i più completi nell'esaminare tutti i luoghi tomistici pertinenti.

[2] Cf. J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op. cit.*, p. 351. L'A. ha strutturato buona parte della sua opera sulla dialettica uno-molti.

[3] Cf. K. White, "Individuation in Aquinas's *Super Boetium De Trinitate* Q. 4", *op. cit.*, p. 544. L'A. nota fin da subito la difficoltà nel leggere in modo ordinato i numerosi testi dell'Aquinate.

1. Le sostanze corporee

1.1. *Il* Commento alle Sentenze

La maggior parte dei testi specifici sul problema, risalenti in gran parte a opere giovanili dell'Aquinate, si trova nel *Commento alle Sentenze*. In un testo importante anche da un altro punto di vista, quello dell'ilemorfismo universale, sorge anche questa discussione, cioè 1 *SN*, d. 8, q. 5, a. 2. Ecco la sesta argomentazione a favore della presenza di materia prima nell'anima:

> 6. Nessuna forma semplice ha di per sé di poter essere individuata, dato che ogni forma è di per sé comune. Se dunque l'anima è una forma semplice non avrà in sé di che poter essere individuata, ma sarà individuata solo dal corpo. Ora, rimosso ciò che è causa dell'individuazione, si toglie l'individuazione. Quindi, rimosso il corpo le anime non rimarranno distinte individualmente; e così non rimarrà che una sola anima, che sarà la natura stessa dell'anima.[4]

L'Aquinate riporta qui un ragionamento dove, secondo la nostra prospettiva, è il corpo in quanto tale, materia già sottomessa a una forma, a fungere da principio di individuazione; ma trattandosi di un argomento altrui non è necessario pensare che egli lo condivida.[5]

Il *corpus articuli*, già significativo in prospettiva dell'ilemorfismo universale, ha un passaggio interessante riguardante l'individuazione:

> Per questo la materia prima, in quanto è considerata priva di ogni forma, non ha diversità alcuna, né è resa diversa da qualche accidente prima dell'avvento della forma sostanziale, dato che l'essere accidentale non precede il sostanziale. Ora, a un unico perfettibile è dovuta un'unica perfezione. Quindi è necessario che la prima forma sostanziale perfezioni tutta la materia. Ma la prima forma che è ricevuta nella materia è la corporeità, della quale [la materia prima]

[4] 1 *SN*, d. 8, q. 5, a. 2, arg. 6 (Pandolfi-Coggi, I, 528 s.): "6. Praeterea, nulla forma simplex habet in se unde individuetur, cum omnis forma sit de se communis. Si igitur anima est forma simplex, non habebit in se unde individuetur; sed tantum individuabitur per corpus. Remoto autem eo quod est causa individuationis, tollitur individuatio. Ergo remoto corpore, non remanebunt animae diversae secundum individua; et ita non remanebit nisi una anima quae erit ipsa natura animae". L'edizione del *Commento* citata è: S. Tommaso d'Aquino, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, (edd. Pandolfi C.-Coggi R.), voll. 10, ESD, Bologna 2001s.

[5] Cf. J. Owens, "Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle", *op. cit.*, p. 283.

> non è mai privata, come dice Averroè [*Physica*, I, lect. 63]. Quindi la forma della corporeità è in tutta la materia, e quindi la materia non sarà se non nei corpi. Se infatti tu dicessi che la quiddità della sostanza è la prima forma ricevuta nella materia, si ritornerebbe allo stesso punto: poiché la materia non ha la divisione dalla quiddità della sostanza, ma dalla corporeità, alla quale fanno seguito le dimensioni della quantità in atto; e poi mediante la divisione della materia, secondo che è collocata in diverse posizioni, vengono acquisite in essa le diverse forme.[6]

Questo testo sottolinea con forza che la materia prima *qua tale* non ha in sé nessuna diversità;[7] per mostrarne qualcuna deve estendersi spazialmente, il che richiede la quantità, la quale, accompagnata dai suoi accidenti, prima fra tutti appunto l'estensione, suo effetto proprio, permetterà di avere un ruolo individuante. Nemmeno potrebbe essere concepita come individuante se non sotto dimensioni quantitative, dato che in se stessa è potenza pura nell'ordine sostanziale. Ovviamente, ciò non toglie che gli accidenti non hanno una priorità quanto all'*esse* sulla forma sostanziale, ma la seguano, poiché la

[6] 1 *SN*, d. 8, q. 5, a. 2, resp. (Pandolfi-Coggi, I, pp. 528-31): "… Et propterea materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem, nec efficitur diversa per aliqua accidentia ante adventum formae substantialis, cum esse accidentale non praecedat substantiale. Uni autem perfectibili debetur una perfectio. Ergo oportet quod prima forma substantialis perficiat totam materiam. Sed prima forma quae recipitur in materia, est corporeitas, a qua numquam denudatur, ut dicit Comment. (Phys. 1, text. 63). Ergo forma corporeitatis est in tota materia, et ita materia non erit nisi in corporibus. Si enim diceres, quod quidditas substantiae esset prima forma recepta in materia, adhuc redibit in idem; quia ex quidditate substantiae materia non habet divisionem, sed ex corporeitate, quam consequuntur dimensiones quantitatis in actu; et postea per divisionem materiae, secundum quod disponitur diversis sitibus, acquiruntur in ipsa diversae formae …". Segnaliamo, con J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op. cit.*, p. 347 nota 196 una questione di critica testuale: dopo 'diversitatem' seguito da virgola, alla seconda riga abbiamo scritto *nec*, con la vecchia edizione ottocentesca di Parma e quella curata da Busa nell'*Opera omnia* appendice all'*Index thomisticus* (I, 26, colonna *b*), anziché *sed*, lezione riportata da Mandonnet nella sua edizione dello *Scriptum* e seguita da J. Owens, "Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle", *op. cit.*, p. 283 nota 11. Ma né Owens, né Pandolfi-Coggi, che pure scrivono 'nec' nell'edizione italiana del *Commento alle Sentenze*, fanno cenno al problema.

[7] Lo aveva affermato già Aristotele in *Phys.*, I, 2, 185 b 5; *Metaphys.*, VII, 3, 1029 a 24. Torna a rimarcarlo J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op. cit.*, 351 s., sottolineando la difficoltà che un principio puramente potenziale possa svolgere il ruolo principe nell'individuazione.

priorità ontologica rimane sempre della sostanza.[8] Di fatto non si dà mai una materia prima esistente da sola, essa non sarebbe mai attualizzata, ma sempre in unione a una qualche forma sostanziale, quindi materia seconda, accompagnata da accidenti. La prima forma identificata dall'Aquinate è la *forma corporeitatis*,[9] la corporeità,[10] la quale è comune a tutti corpi, dà loro il modo di essere corporeo, anzi lo dà esclusivamente a loro, sicchè non è la chiave della molteplicità numerica intraspecifica, bensì della specificazione. Solo quando, per l'unione con la materia, riceve l'estensione e le proprietà connesse, come l'occupazione tridimensionale dello spazio, può avvenire che la forma si realizzi moltiplicata in molti individui, i quali hanno ciascuno la propria *natura* fisica,[11] che incarna in una porzione quantitativamente dimensionata di materia quelle proprietà tipiche di quella specie di esseri. Così la materia, in senso remoto, e le sue dimensioni quantitative in senso prossimo possono essere entrambe dette principi individuanti.[12]

Una precisazione interessante è apportata nel corso di un lungo testo che specifica i significati di *substantia*, *subsistentia*, *essentia* e *persona* per chiarire se, detti di Dio, siano puri sinonimi o meno:

> Ma questa natura così considerata, sebbene dica ciò che è composto di materia e forma, non dice tuttavia [ciò che è composto] di

[8] Anche questo punto è saldamente ancorato nel pensiero di Aristotele: cf. *Metaphys*., IV, 2, 1003 a 33-b 17; VII, 1, 1028 a 10-b 4.

[9] Proprio a questa nozione presente nel testo preso in esame si appella R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*. *Textes inédits et étude critique* (=Philosophes médiévaux 2), Editions de l'Institut Supérieure de Philosophie, Louvain 1951, p. 263 s. per sostenere che Tommaso non è stato fin dall'inizio fautore della tesi dell'unicità della forma sostanziale. Una simile lettura è possibile, ma notiamo, con I. Klinger, *Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin*, *op*. *cit*., 39 ss. e J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op*. *cit*., pp. 347-51, che non è la migliore: l'evoluzione della terminologia non nasconde un vero cambiamento di dottrina e in questo e in altri passi simili Tommaso si sta riferendo solo all'effetto primario dell'unica forma negli esseri corporei, non a una forma in più che si aggiunge.

[10] Per una visione complessiva su questa tematica nell'Aquinate cf. B.C. Bazan, "La corporalité selon saint Thomas", in *Revue Philosophique de Louvain*, 81 (1983), pp. 369-409.

[11] Giustamente J. Owens, "Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle", *op*. *cit*., p. 284 nota 14, osserva che l'Aquinate non ama, linguisticamente, parlare di *naturae* al plurale e usa più frequentemente il singolare. Sarebbe interessante una ricerca di questo genere, a noi ora impossibile, tramite l'*Index thomisticus*.

[12] Cf. 1 *SN*, d. 8, q. 5, a. 2, ad 4 dove si parla della natura dell'individuo che viene individuata grazie alla materia. Per il commento appena svolto sul *respondeo* di quest'articolo cf. J. Owens, "Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle", *op*. *cit*., pp. 284-86; J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op*. *cit*., p. 352 s.

> questa materia segnata sottostante a determinati accidenti, nella quale viene individuata la forma: poiché questo composto lo dice il nome "Socrate". Ora, questa materia segnata è come il ricevente di quella natura comune.[13]

L'Angelico ha in precedenza notato che un dato essere non prende nome dalla sola forma, benchè la forma sia mediatrice dell'*esse*, ma dall'intero composto. Qui, usando l'espressione *materia demonstrata*, presa dal lessico averroista, nel senso di ciò che si può indicare col dito, ciò che sottostà a determinati accidenti, spiega che la natura comune, quella di cui è portatrice la forma, è ricevuta entro una determinata porzione di materia. Con ciò egli vuol contrapporsi alla visione avicenniana, piuttosto platonizzante, di una natura già bell'e pronta in sé e solo in attesa di trovare un 'recipiente' e indica questa sua difficoltà con l'avverbio *sicut*. In tal modo quest'espressione risulterà agevolmente compatibile con altri modi coi quali egli indicherà l'individuazione.[14] Ancor più chiara sul ruolo della materia non in quanto tale, ma in quanto sottoposta agli accidenti quantitativi è la replica al primo argomento:

> 1. Il particolare significa il composto di materia e forma segnata, ma anche l'universale nelle sostanze composte significa il composto di materia e forma, non però dimostrata [*sic*!], come l'uomo di carne e ossa, non però di questa carne e di queste ossa. Per cui non è necessario che "usìa" significhi una sostanza particolare, ma può valere per entrambi i casi. Quindi tutto ciò che è nel genere della sostanza può essere detto "usìa", sia che sia una sostanza universale, sia che sia particolare.[15]

[13] 1 *SN*, d. 23, q. 1, a. 1, resp. (Pandolfi-Coggi, II, p. 60 s.): "Sed ista natura sic considerata, quamvis dicat compositum ex materia et forma, non tamen ex hac materia demonstrata determinatibus accidentibus substante, in qua individuatur forma; quia huiusmodi compositum dicit hoc nomen "Socrates". Haec autem materia demonstrata, est sicut recipiens illam naturam communem".

[14] Cf. J. Owens, "Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle", *op. cit.*, 287; J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op. cit.*, p. 353 s.

[15] 1 *SN*, d. 23, q. 1, a. 1, ad 1 (Pandolfi-Coggi, II, 64s.): "1. Ad primum igitur dicendum, quia particulare significat compositum ex materia et forma demonstrata, sed universale in substantiis compositis significat etiam compositum ex materia et forma, sed non demonstrata, sicut homo ex anima et carne et osse, non tamen ex his carnibus et ex his ossibus. Unde non oportet quod "usìa" significet idem quod particularis substantia, immo se habet ad utrumque. Et ideo omne quod est in genere substantiae potest dici "usìa", sive sit universalis substantia, sive particularis". Abbiamo espresso lo stupore di vedere lo stesso aggettivo *demonstrata* tradotto in due modi diversi a distanza di una sola riga nel medesimo contesto; inoltre, si sono perse le tracce dell'*anima* presente nel testo latino prima di 'carne e ossa'.

Tommaso nota che l'uso di *usìa* vale sia per l'universale che per il particolare, quando sia ha a che fare con sostanze composte di materia e forma, quali l'uomo, ma non indica 'questa anima, questa carne, queste ossa', quelle che sono rese individuali dall'incarnazione individuale in una certa materia, quella che indica con *demonstrata*, quindi sottomessa ad accidenti quantitativi.[16]

All'inizio del secondo libro del *Commento* la terminologia viene progressivamente ancor più precisata e raffinata. Riprendiamo ancora un breve passo, già citato con tutto il suo contesto nell'esame dell'ilemorfismo universale:

> In secondo luogo l'incorporeità ripugna alla materia: poiché infatti a un unico perfettibile è dovuta un'unica perfezione, e nella materia prima non c'è alcuna diversità, bisogna che ogni forma, prima che si possa trovare o possa essere intesa in essa una qualche diversità, la ricopra tutta. Ora, prima della corporeità non può intendersi alcuna diversità, in quanto la diversità presuppone le parti, le quali non possono esserci, a meno che non si precomprenda la divisibilità, conseguenza della quantità, che non è senza corporeità. Quindi è necessario che l'intera materia sia rivestita della forma della corporeità, sicché, se qualcosa è incorporeo, occorre che sia immateriale.[17]

Dal punto di vista dell'individuazione a Tommaso sta a cuore insistere sull'indifferenza ontologica, l'assenza di diversità in senso assoluto nella materia prima, antecedentemente all'intervento di una qualsiasi forma che rechi le opportune differenze. Si può stabilire questa sequenza: 1) in sé la materia non è divisa, non presenta diversità di nessun genere; 2) la diversità nella materia presuppone le parti; 3) le parti nella materia suppongono la divisibilità; 4) la divisibilità presuppone la quantità; 5) la quantità suppone la corporeità, cioè la forma sostanziale che conferisca la dimensionalità spaziale e temporale. Tutto ciò è necessario perché si possa avere l'in-

[16] Cf. J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op. cit.*, p. 354.

[17] 2 *SN*, d. 3, q. 1, a. 1, resp. (Pandolfi-Coggi, III, p. 162 s.): "Secundo incorporeitas repugnat materiae: cum enim uni perfectibili debeatur una perfectio, et in materia prima non sit ulla diversitas, oportet quod omnis forma antequam possit in ea esse ulla diversitas, nec intelligi, investiat eam totam. Sed ante corporeitatem non potest intelligi aliqua diversitas, quia diversitas praesupponit partes, quae non possunt esse nisi praeintelligatur divisibilitas quae consequitur quantitatem, quae sine corporeitate non est. Unde oportet quod tota materia sit vestita forma corporeitatis; et ideo si aliquid est incorporeum, oportet esse immateriale".

dividuazione di una forma, la sua ripetibilità concreta in diversi individui. Per questo motivo è inconcepibile la materia in un essere incorporeo come l'angelo: l'incorporeo è semplicemente immateriale.[18]

Stabilita questa necessità di una *forma corporeitatis* e della correlativa materia coi suoi accidenti, entra in scena un altro aggettivo relativo alle dimensioni, *interminatae*:

> Ora, è impossibile intendere nella materia la presenza di diverse parti se previamente non si concepisce nella suddetta materia una quantità dimensionante, almeno indeterminata, che la suddivida [come dice il Commentatore nel libro *De substantia orbis*, c. 1 e nel I libro del commento alla *Fisica*]. Infatti, separata la quantità dal soggetto che le è sottoposto, quest'ultimo rimane indivisibile, come afferma Aristotele [*Phys.*, I, 3, 185 b 16].[19]

Il contesto dell'articolo è quello della distinzione degli angeli tra loro, se si tratti di una differenza specifica o no. Qui Tommaso non dà nessuna motivazione particolare per l'introduzione di questa terminologia; essa, comunque, non contraddice quella precedente, si tratta solo di salvaguardare l'idea dell'individuazione tramite la materia in qualunque situazione di accrescimento e cambiamento delle dimensioni di un soggetto. Naturalmente in qualunque istante determinato ogni soggetto materiale sarà sottoposto a dimensioni ben precise, ma considerate in astratto, come proprietà della materia, esse possono essere indefinite, non ancora determinate.[20]

Più avanti, nel libro quarto, l'Aquinate accosta la terminologia relativa alla materia e quella che si riferisce alle dimensioni, coordinandole tra loro:

> … Alla nozione di individuo appartengono due cose, cioè che sia un ente in atto o in sé o in altro, e che sia diviso dalle altre cose che sono o possono essere nella medesima specie, essendo indiviso in se stesso; e così il primo principio dell'individuazione è la materia,

[18] Cf. J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op. cit.*, p. 356. Giustamente l'A. nota che su un corpo possono simultaneamente intervenire diverse linee causali. Qui si sta analizzando solo quella formale-materiale, ma niente impedisce l'attività di una causa efficiente, a sua volta in vista di un fine.

[19] 2 *SN*, d. 3, q. 1, a. 4, resp. (Pandolfi-Coggi, III, p. 180 s.): "Sed impossibile est in materia intelligere diversas partes, nisi praeintelligatur in materia quantitas dimensiva ad minus interminata, per quam dividitur, ut dicit Commentator in libro de substantia Orbis (1, post. princ.), et in 1 Physic., quia separata quantitate a substantia, remanet indivisibilis, ut in 1 Phys. Philosophus dicit". Il riferimento ad Averroè, il Commentatore, inspiegabilmente assente nella traduzione italiana, è una nostra integrazione.

[20] Cf. 2 *SN*, d. 30, q. 2, a. 1, resp.; 4 *SN*, d. 12, q. 1, a. 3, ad 3.

> mediante la quale si acquista l'essere in atto per qualsiasi forma di questo tipo, sia sostanziale che accidentale; e il principio secondario dell'individuazione è la dimensione, poiché grazie ad essa la materia può essere divisa …[21]

La dottrina aristotelica di fondo, secondo la quale gli esseri all'interno della medesima specie si differenziano grazie alla materia, viene precisata grazie al ruolo coordinato, ma indipendente, delle dimensioni quantitative nell'individuazione, ruolo che può venir giocato ancor prima che queste siano definite e precisate.[22]

Poche pagine dopo, il rapporto materia-dimensioni è paragonato a quello sostanza-materia, ossia come il genere rispetto alla differenza specifica[23] e poi, un contesto escatologico che parla del corpo dei risorti, verso la fine del *Commento*, si chiarisce che la determinazione delle dimensioni, prima *interminatae*, avviene con la ricezione della forma sostanziale:

> 3. Al terzo argomento bisogna rispondere che le dimensioni indeterminate nella materia dei corpi generabili e corruttibili devono essere comprese prima della recezione della forma sostanziale: e perciò la divisione che è secondo queste dimensioni propriamente appartiene alla materia; ma la quantità completa e determinata sopravviene alla materia dopo la forma sostanziale; quindi la divisione che avviene secondo le dimensioni determinate riguarda la specie …[24]

[21] 4 *SN*, d. 12, q. 1, a. 1, ad 3 (Pandolfi-Coggi, VII, p. 890 s.): "… de ratione individui duo sunt: scilicet quod sit ens actu vel in se vel in alio; et quod sit divisum ab aliis quae sunt vel possunt esse in eadem specie, in se indivisum existens; et ideo primum individuationis principium est materia, qua acquiritur esse in actu cuilibet tali formae sive substantiali sive accidentali. Et secundarium principium individuationis est dimensio, quia ex ipsa habet materia quod dividatur …". Si noti che l'articolo citato presenta tre ordini di problemi: questa replica di Tommaso è dopo la soluzione del terzo di questi.

[22] Cf. J. Owens, "Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle", *op. cit.*, p. 291.

[23] Cf. 4 *SN*, d. 12, q. 1, a. 2, resp.

[24] 4 *SN*, d. 44, q. 1, a. 2, ad 3: "3. Ad tertium dicendum, quod in materia generabilium et corruptibilium dimensiones interminatas oportet intelligere ante receptionem formae substantialis: et ideo divisionem quae est secundum huiusmodi dimensiones proprie pertinet ad materiam; sed quantitas completa et terminata advenit materiae post formam substantialem; unde divisio quae fit secundum dimensiones terminatas, respicit speciem …". Per questo brano, non avendo a disposizione l'edizione italiana, la traduzione è nostra, il testo originale è quello riportato da J. Owens, "Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle", *op. cit.*, p. 292 nota 26 verificato sull'*Opera omnia* curata da Busa (I, 638, colonna *b*). Questo articolo presenta ben cinque ordini di problemi; il nostro testo fa parte delle repliche dopo la soluzione del quinto quesito. Owens, forse per un refuso, scrive *intellegere* anziché *intelligere*.

Torna a presentarsi la dottrina già vista dei due generi di dimensioni: quelle *interminatae* vanno concepite, si badi bene, solo concepite poiché sono solo potenziali, non esistono di fatto, nella materia prima che essa sia attuata dalla forma sostanziale, mentre le dimensioni *terminatae*,[25] cioè determinate e completamente attuate, dipendono, come ogni altro accidente, dall'*esse* della sostanza completa.[26]

1.2. *Il* De ente et essentia*, il commento al De Trinitate di Boezio e altre opere*

Nell'opuscolo giovanile *De ente et essentia*,[27] vero mirabile breviario metafisico del suo pensiero, Tommaso introduce una nuova terminologia: chiama il principio di ripetibilità dell'essenza, ovvero di individuazione, *materia signata*:

> Si deve però sapere che non la materia comunque intesa è il principio di individuazione, ma soltanto la materia segnata. E chiamo materia segnata quella che viene considerata sotto determinate dimensioni … Così anche l'essenza del genere e l'essenza della specie differiscono come segnato e non segnato, sebbene un diverso modo di designazione vi sia nell'una e nell'altra: poiché la designazione dell'individuo rispetto alla specie si ha mediante la materia determinata dalle dimensioni, invece la designazione della specie rispetto al genere si ha mediante la differenza costitutiva, che si ricava dalla forma della cosa.[28]

[25] Per un'attenta discussione sull'uso degli aggettivi *interminatae*, *terminatae* e *determinatae* riferiti alle *dimensiones* e la loro difficile resa in lingua moderna cf. J. Owens, "Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle", *op. cit.*, p. 295 nota 29 e J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op. cit.*, p. 358-62.

[26] Cf. J. Owens, "Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle", *op. cit.*, p. 293.

[27] Risale agli anni 1256-59, coevo, quindi, alle *Sentenze*.

[28] *De ente*, c. 2 (Lorenz, p. 136 s.): "Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est indiuidationis principium, sed solum materia signata; et dico materiam signatam que sub determinatis dimensionibus consideratur … Sic etiam essentia generis et speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamuis alius modus degnationis sit utrobique: quia designatio indiuidui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutiuam que ex forma rei sumitur". L'edizione dell'opuscolo qui seguita è: S. Tommaso d' Aquino, *I fondamenti dell'ontologia tomista. Il trattato 'De ente et essentia'* (=Philosophia 10; ed. Lorenz D.), ESD, Bologna 1992. La grafia del latino è quella dell'edizione Leonina, citata in J. Owens, "Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle", *op. cit.*, p. 297 note 30 ss. e adottata anche dal Lorenz.

Il chiarimento fornito dall'Aquinate stesso ci mette sulla strada della migliore comprensione: le perfezioni generiche e specifiche come l'individualità sono dette 'designazioni' o 'determinazioni', quindi le dimensioni 'segnate' sono quelle che riguardano in modo generico un qualsiasi gruppo di grandezze e forme definite, oppure, in modo specifico, una grandezza e una forma definita. Esemplifichiamo: l'individuo Socrate realizza in sé l'essenza di uomo con la differenza che, mentre, considerata in astratto, essa non ha forma e dimensioni se non indeterminate, quest'essenza si trova in lui concretizzata in una determinata struttura corporea con le sue dimensioni quantitative ben definite e precisate; analogamente l'essenza specifica di uomo differisce da quella generica di animale perché la incarna in una struttura fisica dotata delle opportune dimensioni. Così l'individuo Socrate è uomo e l'uomo è animale. Quindi, sebbene il *De ente* non s'interessi al confronto, non si tratta di una dottrina diversa da quella del *Commento alle Sentenze*: sia le *dimensiones interminatae* che quelle *terminatae* o la *materia signata* ricadono tutte tra le *determinationes*, e Tommaso si sente libero di usarle in modo vario a seconda del contesto.[29]

Importanti precisazioni vengono apportate dal *Super Boetium De Trinitate*, opera anch'essa approssimativamente coeva alle *Sentenze* e al *De ente*. Nella quarta questione Tommaso così chiarisce il suo pensiero:

> Infatti la forma non è individuata perché ricevuta nella materia, se non in quanto è ricevuta in questa materia distinta e determinata nello spazio e nel tempo … e quindi la materia è resa *questa materia segnata* in quanto è soggetta alle dimensioni.
>
> Tali dimensioni possono essere considerate sotto due aspetti. In primo luogo secondo il loro termine (intendo che esse hanno un termine in ragione di una determinata misura e figura; ed è in tal modo che – quali enti compiuti – risultano collocate nel genere della quantità). Secondo questo aspetto le dimensioni non possono essere principio di individuazione. Infatti, se così fosse, poiché un certo termine di dimensioni varia frequentemente nell'individuo, occorrerebbe concludere che l'individuo non rimane sempre lo stesso di numero. Ma le dimensioni possono essere considerate anche sotto un altro aspetto, ossia senza tale determinazione – unicamente nella

[29] Secondo J. Bobik, "La doctrine de saint Thomas sur l'individuation des substances corporelles", p. 37 s., le *dimensiones terminatae* riguardano la materia esistente, mentre quelle *interminatae* sono quelle logicamente concepite prima che quella materia esista di fatto. È una proposta interessante.

> natura della *dimensione* – (sebbene non possano mai essere senza una qualche determinazione, nello stesso modo in cui la natura del colore non può essere secondo la determinazione del bianco e del nero). Sotto questo aspetto esse risultano collocate nel genere della quantità come realtà incompiuta; da tali dimensioni indeterminate, la materia è resa *questa materia segnata* e, come tale, essa individua la forma. La diversità secondo il numero nella stessa specie, quindi, è causata dalla materia nel modo suddetto.[30]

Notiamo subito che questo è uno di quei testi dove molto chiaramente si affianca la terminologia dell'individuazione alla logica della ripetibilità intraspecifica dell'essenza; inoltre, sebbene in una formula stereotipata, l'Aquinate accenna non solo alla dimensionalità spaziale, ma anche a quella temporale. In questo passo Tommaso sembra contraddire se stesso quando, nel *Commento alle Sentenze*, aveva affermato che principio di individuazione era la materia almeno in qualche modo determinata dalle dimensioni.[31] In realtà si tratta di ricordare che nell'ordine dell'essere le dimensioni richiedono sempre una completezza e una determinazione precisa, un *hic et nunc* concreto, mentre dal punto di vista logico della considerazione astratta esse vengono dapprima concepite come indeterminate, ossia vir-

[30] *Super Boetium De Trinitate*, q. 4, a. 2, resp. (Pandolfi, p. 160 s.): "Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia distincta et determinata ad hic et nunc … Et ideo materia efficitur haec et signata, secundum quod subest dimensionibus.

Dimensiones autem istae possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum earum terminationem; et dico eas terminari secundum determinatam mensuram et figuram, et sic ut entia perfecta collocantur in genere quantitatis. Et sic non possunt esse principium individuationis; quia cum talis terminatio dimensionum varietur frequenter circa individuum, sequerentur quod individuum non remaneret semper idem numero. Alio modo possunt considerari sine ista determinatione in natura dimensionis tantum, quamvis numquam sine aliqua determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri; et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis materia efficitur haec materia signata, et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie". l'edizione seguita è: S. Tommaso d'Aquino, *Commento ai libri di Boezio 'De Trinitate' 'De Ebdomadibus'* (ed. Pandolfi C.), 1997. Si tenga presente che quest'edizione italiana è solo una versione senza testo latino. Quest'ultimo è tratto da J. Owens, "Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle", *op. cit.*, p. 301 nota 40 verificato sull'*Opera omnia* curata da Busa (IV, 530, colonna *a*). Il corsivo è del traduttore.

[31] Cf. 3 *SN*, d. 1, q. 2, a. 5, ad 1. Questa situazione ha causato molta costernazione tra i commentatori, nota K. White, "Individuation in Aquinas's *Super Boetium De Trinitate* Q. 4", *op. cit.*, p. 552.

tualmente contenenti qualsiasi misura determinata, e solo successivamente divengono 'queste'.[32] Qui la preoccupazione dell'Angelico è quella di garantire l'identità numerica di un individuo nel corso del suo sviluppo, allorché le sue dimensioni determinate variano: quindi, se esse fossero *tout court* responsabili dell'individuazione, paradossalmente, un essere non sarebbe mai numericamente uguale a se stesso; considerandole in modo imperfetto nel genere quantitativo, ovvero determinate solo 'in qualche modo', un modo che non si realizza mai, perché le dimensioni non si danno effettivamente se non determinate, queste possono adempiere il compito di individuare la forma.

Una dottrina che ricalca quella del *De ente*, a sua volta in accordo, malgrado la terminologia, con il *Commento alle Sentenze*, si trova in un passo del *De Veritate*, nella questione seconda sulla scienza divina, dedicato alla conoscenza intellettiva umana del singolare. Lì si parla, genericamente, di materia e condizioni materiali nel loro insieme come principi di individuazione e subito dopo, in una replica agli argomenti iniziali, Tommaso precisa di usare *signata* come attributo di una materia considerata sotto queste o quelle dimensioni determinate, *non signata* quando queste dimensioni non sono ancora specificate: nel primo senso la *materia signata* è principio di individuazione in quanto da essa prescinde ogni intelletto, in quanto astrae dall'*hic et nunc*, mentre l'intelletto umano nella sua condizione naturale non astrae dalla materia sensibile *non signata*.[33]

Un rapido accenno, sempre nel medesimo senso già noto, si ha pure nelle *Quaestiones Quodlibetales*, laddove, discutendo del problema della grazia soprannaturale e della sua crescita senza cambiamenti essenziali, si fa il paragone con la quantità corporea: nell'aumento corporeo l'essenza della quantità non viene mai tolta del tutto, poiché rimane sempre la *dimensio interminata*, mentre, secondo le differenti *terminationes*, il corpo può mutare da grande a piccolo; analogamente la carità non si modifica essenzialmente, ma può variare la sua *terminatio*.[34]

[32] In tal senso l'Aquinate stesso si esprime nella replica alla terza argomentazione. Cf. J. Owens, "Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle", *op. cit.*, p. 301 s.

[33] Cf. *QDV*, q. 2, a. 6, resp. et ad 1. J. Owens, "Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle", *op. cit.*, p. 299 cita opportunamente questo luogo, ma la spiegazione sarebbe più chiara con una citazione più completa della replica all'obiezione.

[34] Cf. *QDL*, n. 9, q. 6, a. 1, resp. Cf. Owens, "Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle", *op. cit.*, p. 300.

Naturalmente si potrebbero esaminare ancora diversi testi in merito, ma non cambierebbero di molto la situazione.[35]

Possiamo riassumere la posizione di Tommaso sul principio di ripetibilità intraspecifica dell'essenza delle sostanze corporee, ovvero principio di individuazione, dicendo che si tratta della materia relazionata alla quantità, *signata quantitate*, e al suo effetto primario che è l'estensione sotto dimensioni determinate o ancora da determinare, a seconda della diversa considerazione.

2. Le persone umane

Un altro problema tradizionalmente dibattuto nell'ambito della Scolastica e della tradizione manualistica è stato quello del cosiddetto 'costitutivo formale della persona'. Anzi, per includere in questa tematica anche le sostanze naturali non personali, si è parlato spesso di 'supposito'. Naturalmente noi non vogliamo qui ripercorrere né tutta la storia del problema, né le relative posizioni;[36] ci interessa piuttosto metterlo in relazione, cosa forse non sempre notata, con la più generale tematica dell'individuazione già esaminata per le sostanze corporee. Sembra che le due soluzioni più tradizionalmente accettate, da un lato la *materia signata quantitate* e dall'altro l'*esse* come tale proporzionato alla persona, siano molto distanti tra loro e comunque non congruenti.[37]

Prima di esaminare alcuni tra i più significativi testi tomisti sulla persona ci pare conveniente indicare una prospettiva nella quale le due soluzioni non sembrano più così distanti. Si tratta della via discendente che

[35] Uno per tutti si legga *S.Th.*, p. III, q. 77, a. 2, resp. Di proposito abbiamo escluso dal nostro esame testi di dubbia autenticità come gli opuscoli *De principio individuationis* e *De natura materiae*.

[36] Insieme alla monografia già citata di Klinger sull'individuazione si potrà utilmente consultare per questa tematica all'interno della Scolastica U. Degl'Innocenti, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Libreria Ed. P.U.L., Roma 1967.

[37] Richiama giustamente l'attenzione su quest'apparente incongruenza M. Brown, "St Thomas Aquinas and the Individuation of Persons", in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 65 (1991), pp. 29-44, il quale si sforza di precisare, adducendo vari testi dell'Angelico, che nell'uomo il corpo non è causa dell'individuazione dell'anima, ma che le anime si moltiplicano secondo la molteplicità dei corpi: cf. *ibidem*, p. 34. Forse anche l'A. poteva mettere di più in luce il ruolo dell'*esse* non solo in quanto presente nell'anima umana, ma nella completezza della via discendente da Dio alle creature corporee.

Tommaso spesso adotta anche in altri contesti, specie quello conoscitivo per paragonare tra loro le intelligenze divina, angelica e umana. Infatti, abbiamo attentamente specificato che la *materia signata quantitate* è principio di ripetibilità essenziale intraspecifica, ovvero di individuazione, solo per gli esseri corporei, e non certo per tutti. Dio è pienamente individuato dal suo stesso *esse*, identico con la sua essenza, mentre le sostanze separate come gli angeli sono individuate dalla loro stessa essenza, che in loro coincide con la forma individuale. Negli esseri corporei, invece, a partire dall'uomo, la sola forma non è più adatta a questo compito e ha bisogno di essere ripetuta nei singoli grazie alla materia e alle proprietà che l'accompagnano; come sappiamo, la materia fa parte del regno dell'*esse* pur essendone la regione più debole. Nondimeno, nella persona, il più nobile tra tutti gli esseri corporei, l'*esse* ha una sua identità specifica, si trova proporzionato a essa e può svolgere in pieno il suo ruolo di atto che rende attuali tutte le perfezioni di un essere determinato. In questa gradualità discendente dell'*esse*, dalle sue forme più perfette a quelle più fragili, ci pare ci rintracciare il motivo metafisico della individuazione in tutta la grande catena degli esseri. Torniamo peraltro a ribadire che si tratta, nel caso della persona, più di un problema dei tomisti che di Tommaso stesso, reso forse più complesso del dovuto dai discepoli, che non dall'Aquinate stesso, il quale non si preoccupa tanto di un principio di individuazione personale, ma piuttosto di caratterizzare in modo appropriato la persona.

Lo sfondo sul quale Tommaso si muove è quello di due definizioni classiche di *persona*: *rationalis naturae individua substantia* risalente a Boezio, ma anche una più recente, dovuta a Riccardo da S. Vittore: *incommunicabilis existentia*, attribuita per sé alle persone divine;[38] ce n'è anche una terza, quella attribuita ai Maestri che ne fa un'ipostasi distinta da una proprietà riguardante la nobiltà.[39] Da tali definizioni si evince che la persona condivide con tutti gli altri supposiți due caratteristiche di fondo: non ha bisogno di un fondamento estrinseco che la supporti (che non toglie che sarà causata), si sostiene ed esiste in se stessa, cioè sussiste; e può far da sostegno metafisico agli accidenti come operazioni, quantità e qualità, altre proprietà, quindi è una natura individuata nel genere della sostanza.[40] Insomma,

[38] Questo non risulterà sorprendente se si pensi all'origine storica della nozione di persona legata alla dispute trinitarie e cristologiche. Qui ci occupiamo, senza ripetere sempre l'aggettivo, della persona umana.

[39] Cf. 1 *SN*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 8.

[40] Cf. *Quaestiones disputatae de Potentia Dei*, q. 9, a. 1, resp.

ogni supposito, e tanto più la persona, è un sussistente in sé distinto da ogni altro che include nella sua realtà tutto ciò che si trova in esso, mentre *natura* include soltanto i principi essenziali di quell'essere: poiché la natura[41] comune a tutti gli individui di una specie non include in sé tutto ciò che si può dire di quegli individui essa non può fungere da predicato, non sussiste in sé, bensì è il composto, il singolo individuo a sussistere: si deve dire che 'Socrate è un uomo', mentre non si può dire che 'Socrate è l'umanità'.[42] Ovviamente ogni persona 'ha' l'umanità, realizza al suo modo individuale la natura comune a tutta la specie. Aristotelicamente parlando ogni supposito è sostanza prima, mentre gli universali sono sostanze seconde. Il testo più maturo e raffinatamente dettagliato su questa distinzione tra individuo sussistente ed essenza individuale è un passo del secondo *Quodlibet*:

> Resta dunque da considerare, essendo il supposito o individuo naturale composto di materia e forma, se sia identico all'essenza o natura. E proprio questa questione avanza il Filosofo nel VII libro della *Metafisica* [*Metaphys*., VII, 6, 1031 a 15-1031 b 28], quando ricerca se siano identici il soggetto individuale e la sua essenza. E spiega che nelle cose che si dicono *per se* la cosa e la sua essenza sono la stessa realtà, mentre non lo sono nelle cose che si dicono *per accidens*: infatti un uomo non è nient' altro che l'essenza di uomo, nient'altro, infatti, significa 'uomo' se non 'animale bipede in grado di camminare'; ma una cosa bianca non è assolutamente identica all'essenza del bianco, cioè a ciò che significa il nome 'bianco': infatti 'bianco' non significa altro se non una qualità, … mentre una cosa bianca è una sostanza che ha una qualità.[43]

[41] Forse il testo che più da vicino insinua, pur senza esprimerla a chiare lettere, la posizione che poi diverrà più tradizionale nella Scolastica, da Capreolo in poi, dell'*esse* che unendosi alla natura umana dà luogo alla persona è *S.Th.*, p. III, q. 2, a. 2, resp., dove nettamente *natura* e *persona* sono distinte e Tommaso lascia capire che la differenza è proprio in quella sussistenza che la persona ha e la natura umana no. Il contesto è quello cristologico dell'incarnazione.

[42] Cf. 3 *SN*, d. 5, q. 1, a. 3, resp.; *Summa contra Gentiles*, l. IV, c. 55;

[43] *QDL*, n. 2, q. 2, a. 2, resp.: "Restat ergo considerandum, cum suppositum vel individuum naturale sit compositum ex materia et forma, utrum sit idem essentiae vel naturae. Et hanc quaestionem movet Philosophus in libro VII Metaphysicae, ubi inquirit utrum sit idem unumquodque, et quod quid est eius. Et determinat quod in his quae dicuntur per se, idem est res et quod quid est rei, in his autem quae dicuntur per accidens, non est idem: homo enim nihil est aliud quam quid est hominis, nihil enim aliud significat 'homo' quam animal gressibile bipes; sed res alba non est idem omnino ei quod quid est album, quod scilicet significatur nomine albi: nam album nihil significat

Si badi bene: come evidenzia tutto il contesto, nel quale si tratta dell'essenza delle sostanze separate e della loro coincidenza col soggetto individuale, qui l'essenza dell'uomo è intesa in tutta la sua complessità, come una struttura ilemorfica alla quale, per giunta, possono accadere determinati accidenti. Perciò l'uomo, una persona, quindi un sussistente ben individuato, è identico alla sua essenza, ossia, come già detto la realizza in sé, a differenza di una semplice proprietà che ha bisogno di un soggetto nel quale sussistere.[44]

Peraltro l'Aquinate favorisce la definizione boeziana per la sua chiarezza nel mettere in evidenza la differenza specifica riguardante la persona, ossia la sua razionalità (intellettualità nel caso delle Persone divine); citiamo in proposito tre testi illuminanti dalla questione 29 della *Pars Prima* della *Summa theologiae*.[45] Il primo si riferisce direttamente alla definizione della persona mutuata da Boezio:

> Rispondo. Sebbene l'universale e il particolare si trovino in tutti i generi [o predicamenti], tuttavia l'individuo si ha specialmente nel predicamento di sostanza. Infatti la sostanza si individua di per se stessa, mentre l'accidente è individuato dal suo soggetto che è la sostanza: la bianchezza infatti è questa qui [e non altra], perché è in questo soggetto. Quindi gli individui sostanziali, a preferenza degli altri, hanno un nome proprio, e si dicono *ipostasi* o *sostanze prime*.
>
> l'individuo particolare poi si trova in un modo ancor più perfetto nelle sostanze ragionevoli che hanno il dominio dei propri atti, che si muovono da se stesse e non già spinte dall'esterno come gli altri esseri: e le azioni si verificano proprio nella realtà particolare. Perciò, tra tutte le altre sostanze, gli individui di natura ragionevole hanno un nome speciale. E questo nome è *persona*. Nella suddetta definizione dunque ci si mette *sostanza individua*, per significare il

nisi qualitatem, … res autem alba est substantia habens qualitatem". Questo scritto è del Natale 1269. La traduzione è nostra. Nota giustamente J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op*. *cit*., p. 244 nota 20 che qui Tommaso rende con *quod quid est*, da noi tradotto con 'essenza' la formula aristotelica enigmatica τὸ τί ἦν εἶναι, che altre volte, letteralmente, rende con *quod quid erat esse*.

[44] Per una discussione completa di questo testo ricco di dottrina, ma anche di problemi discussi tra gli interpreti, cf. U. Degl'Innocenti, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, *op*. *cit*., pp. 10-18 e J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, *op*. *cit*., pp. 243-49.

[45] Senza dimenticare che il titolo di tutta la *quaestio* è *De personis divinis*.

> singolare nel genere di sostanza: e vi si aggiunge di *natura razionale*, per indicare il singolare di *sostanza ragionevole*.[46]

Si tratta di una vera e propria rivendicazione della correttezza della formula boeziana, anzi, di qualificarla come adeguata, completa e precisa più delle altre proposte contemporanee.

Nel *respondeo* dell'articolo seguente Tommaso differenzia la nozione di *persona* rispetto a quelle di *hypostasis*, *subsistentia* ed *essentia*:

> Rispondo. Secondo il Filosofo [*Metaphys*., V, 8, 1017 b 10-25], il termine sostanza si può prendere in due sensi. Primo, si dice sostanza la quiddità di una cosa espressa dalla definizione, difatti diciamo che *la definzione esprime la sostanza delle cose*: e questa sostanza, che i Greci dicono οὐσία, noi possiamo chiamarla *essenza*. – Secondo, si dice sostanza il *soggetto o supposito che sussiste nel genere* [o predicamento] *di sostanza*. E prendendola in generale si può indicare con un nome che ne esprime la funzione logica e allora si chiama *soggetto o supposito*. Si designa anche con tre nomi che esprimono la realtà [concreta], e cioè *res naturae*, *sussistenza* e *ipostasi*, secondo tre diversi aspetti della sostanza presa in quest'ultimo senso. Cioè, in quanto esiste in se stessa e non in un altro [soggetto] si dice *sussistenza*: infatti diciamo sussistenti quelle cose che sussistono in sé e non in altri. In quanto fa da supposito ad una natura presa nella sua universalità si chiama *res naturae*; in tal senso *quest'uomo è res naturae* della natura umana. In quanto fa da supposito agli accidenti, si dice *ipostasi* o *sostanza*. Quello poi che questi tre nomi significano

[46] *S.Th.*, p. I, q. 29, a. 1, resp.: "Respondeo dicendum quod, licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia: dicitur enim haec albedo, inquantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis: dicuntur enim *hypostases*, vel *primae substantiae*.

Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est *persona*. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur *substantia individua*, inquantum significat singulare in genere substantiae: additur autem *rationalis naturae*, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis". I corsivi nel testo latino e le parentesi quadre in quello italiano sono dell'edizione della *Summa* da noi usata. Ci piace sottolineare l'efficace uso del passivo del verbo *ago*, praticamente intraducibile in italiano: la persona non 'è agita', ma agisce autonomamente.

> universalmente per tutti i generi di sostanze, il termine *persona* lo significa nel genere delle sostanze ragionevoli.[47]

Sono evidenziati i due significati principali di sostanza: quello tipicamente logico, corrispondente alla quiddità o essenza delle cose, espressa poi verbalmente in una definizione, per quanto essa si possa formulare; e quello per così dire naturale, fisico, l'individuo che esiste autonomamente nel primo predicamento. In questo secondo senso, però, si può avere una considerazione logica, in quanto funge da soggetto, e una più fisica (o metafisica), secondo la quale può venir anche detto sussistenza, per via della sua autonomia nell'*esse*, *res naturae* in quanto singolo che incarna una natura considerata astrattamente in comune, ipostasi (o anche sostanza) in quanto supporto per gli accidenti. Rispetto a tutti questi significati la persona si differenzia in quanto individuo nel genere non di qualunque sostanza, ma delle sostanze ragionevoli. In tal modo Tommaso tiene aperta la porta all'utilizzazione teologica del concetto di persona, proprio quello che gli è necessario nel contesto imemdiato.

Il terzo *corpus articuli* che citiamo, infatti, risponde esattamente al quesito se si possa utilizzare il nome *persona* nel linguaggio teologico:

> Rispondo. La persona significa quanto di più nobile c'è in tutto l'universo, cioè il sussistente di natura razionale. Per questo, dovendosi attribuire a Dio tutto ciò che importa perfezione, perché nella sua essenza contiene tutte le perfezioni, è conveniente che gli si attribuisca anche il nome di *persona*. Tuttavia non nel modo che si attribuisce alle creature, ma in maniera più eccellente, come si fa con gli

[47] *S.Th.*, p. I, q. 29, a. 2, resp.: "Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum in *5 Metaphys*. [c. 8, lect. 10], substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia *quidditas rei*, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod *definitio significat substantiam rei*: quam quidem substantiam Graeci *usiam* vocant, quod nos *essentiam* dicere possumus. – Alio modo dicitur substantia *subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae*. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante intentionem: et sic dicitur *suppositum*. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt *res naturae*, *subsistentia* et *hypostasis*, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio vocatur *subsistentia*: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur *res naturae*; sicut *hic homo* est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur *hypostasis* vel *substantia*. – Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen *persona* significat in genere rationalium substantiarum". Anche stavolta i corsivi nei testi italiano e latino, l'originale greco e le parentesi quadre in quello italiano sono dell'edizione della *Summa* da noi usata.

> altri nomi da noi imposti alle creature ed applicati a Dio; come si è dimostrato sopra [q. 13, a. 3] parlando dei nomi di Dio.[48]

È splendida e giustamente celebre questa caratterizzazione della persona come vertice universale di perfezione, congruente con l'uso teologico che di quel concetto si propone. Peraltro, a illustrare una così elevata realtà basta l'uso, leggermente modificato, della definizione boeziana, dove i due elementi cardine, cioè l'autonoma sussistenza nell'*esse* e l'apertura relazionale implicita nella razionalità, sono ben presenti ed equilibrati.

Comunque, coinvolgendo tutto ciò che è necessario per l'esistenza di un singolo sussistente distinto in una natura razionale, la persona presuppone di essere individuata come essere naturale grazie alla materia e alle sue proprietà: queste ossa e questa carne, queste qualità materiali e queste dimensioni che la distinguono da ogni altro essere naturale. Naturalmente l'unione come principio ilemorfico con l'anima, fa sì che queste proprietà corporee non siano senza rapporto con quell'*esse* che l'anima esercita a titolo proprio e comunica alla persona in quanto tale.

Conclusione

Riassumiamo la dottrina qui emersa dagli scritti dell'Angelico. In continuità con i suoi primi testi sulla struttura metafisica della creatura in quanto tale è apparso chiaro che Tommaso ha come criterio discriminante tra Dio e le creature non la concezione ilemorfica universalmente estesa, come il Serafico, ma l'universale composizione *essentia-esse*, rapportati tra loro, rispettivamente, come potenza e atto e in quanto tali realmente distinti e reciprocamente implicati. A questa posizione resterà fedele coerentemente, quasi tenacemente, lungo tutto il corso della sua carriera accademica e delle sue opere. È dunque la sua concezione dell'*esse* come *actus essendi* a fornire la chiave della sua reinterpretazione di

[48] *S.Th.*, p. I, q. 29, a. 3, resp.: "Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen *persona* de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo; sicut et alia nomina quae, creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur; sicut supra ostensum est, cum de divinis nominibus ageretur". Stavolta, oltre a mantenere i corsivi, abbiamo anche trasportato dal latino all'italiano la citazione del luogo della *Summa* in cui Tommaso ha già largamente trattato dei nomi divini.

Aristotele, accettato e valutato più positivamente[49] che in Bonaventura, usando anche concetti importantissimi di origine platonica come quello di partecipazione. Questa sua lettura gli ha consentito di vedere una gradualità globale negli esseri: dall'*Ipsum Esse subsistens* divino, dove essenza ed *esse* coincidono, alle forme separate angeliche, dove l'essenza in sé semplice forma, senza materia, si distingue dal suo *esse*, all'uomo, la cui forma naturale, l'anima intellettiva è sì *de iure* sussistente, ma non semplice e separata, nativamente ordinata a informare il corpo umano, sicché l'essenza umana e di tutte le altre creature materiali risulta composta ilemorficamente, oltre che distinta dal proprio *esse*, fino a tutti gli altri esseri naturali, nei quali la forma naturale è non sussistente, ma corruttibile col corrompersi del composto, quindi un'essenza composta si compone a sua volta con l'*actus essendi*. Ciò gli ha consentito anche di adeguare il principio di individuazione ai diversi esseri a seconda, per così dire, del loro spessore ontologico. In questo egli si differenzia decisamente anche dal Serafico, portatore di una concezione ancora essenzialista riguardo all'*esse*. Va riconosciuto a Tommaso il merito e diremmo senz'altro il titolo storico di filosofo dell'*esse*, dell'essere in quanto atto.

[49] Infatti, prevalentemente, Tommaso attribuisce le deviazioni dottrinali dell'aristotelismo eterodosso a lui contemporanee non al Filosofo, ma a suoi inadeguati interpreti. Emblematico è il caso di Averroè, indicato come *Commentator* nei primi scritti, accusato come *depravator* negli ultimi.

RECENSIONI

REVIEWS

David Berger, *Thomas von Aquins „Summa Theologiae“*, Wissenschaftliche Buchgeselschaft, Darmstadt, 2004, pp. 144.

Me resulta muy grato hacer una breve recensión de este ensayo del Dr. David Berger, que acaba de ser publicado. Al abrirlo me encuentro con esta sorpresa, en la contraportada: *"P. Abelardo Lobato OP, im Dankbarkeit gewidmet"*. Me lo dedica. Acojo la dedicación con agradecimiento. En estos casos es oportuno el proverbio castellano: "Es de bien nacidos, ser agradecidos". El joven profesor Berger ya nos tiene habituados a semejantes sorpresas tomistas. Es él uno de los más cualificados testigos de la creciente "*Thomas-Renaissance*" alemana. A ella ha contribuido con su tesis doctoral en torno a la obra de Garrigou-Lagrange, con su obra *Thomismus*, con la nueva Revista *Doctor Angelicus* que aspira a llenar la laguna que ha dejado la desaparición de la *Rassegna di letteratura tomista* y con numerosos estudios sobre Santo Tomás. Este ensayo se propone la continuación de Martin Grabmann en su *Introducción a la Summa theologiae* de Santo Tomás publicada por última vez en 1928.

La *Summa Theologiae* es una obra única en su género. No solo es la obra maestra de Santo Tomás, sino que es la obra cumbre de la teología cristiana, como reconoce Bonhoeffer. Por ello los estudiosos vuelven constantemente a su estudio e interpretación. Juan de Santo Tomás escribió en su tiempo, en latin, una memorable Introducción *"Isagoge ad D. Thomae Theologiam"*. En los últimos años ha avanzado mucho la investigación medieval y tomista, y en las diversas lenguas se han publicado introducciones. En español destaca la obra del maestro Santiago Ramirez, del año 1947, que abría la edición bilingüe de la BAC. Le han seguido las diversas versiones en las lenguas occidentales, inglés, italiano, francés, alemán. En el año 1998 el P. Torrell publica un librito, la *Somme de théologie,* y W. Metz, *Die Architektonik der Summa Theologie*. Se notaba la falta de una Introducción "aggiornata" en alemán, y a esta necesidad responde este ensayo. Puede decirse que el proyecto ha sido llevado a cabo con exactitud y competencia. El lector encuentra en esta breve introducción todo cuanto se requiere para una comprensión de esta obra singular.

La introducción trata de ser lo más completa posible, ofreciendo al lector los resultados de la investigación histórica y doctrinal. Berger realiza su tarea de introductor con el método de aproximación en círculos concéntricos, partiendo de lo genérico del estilo de *las Sumas* medievales para lograr llevar la lector al corazón de la obra. Los once capítulos van insertados en este plan de aproximación gradual y objetiva. La Suma es enciclopédica, es una síntesis, es pedagógica. Los capítulos son breves y al final de la exposición de cada uno de ellos se ofrece al lector una página de literatura actual sobre el tema.

Tomás escribe la *S.Th.* después de haber explicado los libros de las *Sentencias de Pedro Lombardo,* teniendo presentes las necesidades de la formación de los *Studia* de la Orden, recogiendo la experiencia de sus ensayos en las lecciones de teología a los alumnos en Roma, cuando la Orden le confió organizar un *Studium generale*. El prólogo de la *S.Th.* expone con claridad lo que intenta. Tomás comienza a escribir la *S.Th.* en 1266, cuando se encuentra en Santa Sabina y trabaja en ella hasta que la interrumpe de modo inesperado el día 6 de diciembre de 1273. Quedaban pocas cuestiones para llegar al final del plan propuesto, pero Tomas confesó que ya no podía dictar más: *Non possum!* Berger presenta en esquemas y cuadros el puesto preferente que ocupa la *S.Th.* entre las obras que lleva al mismo tiempo (pp. 30-31)

Una vez escrita, la *S.Th.* sigue su curso en la historia de la teología, como bola de nieve que se desliza por la montaña, pues para ella también vale el adagio romano, *Habent sua fata libelli!* Tomás emerge con su obra a medida que pasa el tiempo, sobre todo a partir de su canonización. Primero son los *Compendia,* pero a partir del s. XVI surgen los *Comentarios*, en París, Roma, Salamanca. El Concilio de Trento coloca en altar y abre la *S.Th.* junto a la Biblia. Pio V concede a Tomás el título de *Doctor Ecclesiae.* A partir de la Enc. *Aeterni Patris* de León XIII se constata el retorno de los Comentarios a lo largo del s. XX. Berger da cuenta de los más salientes hasta nuestros días.

Una vez recorridos los círculos externos, Berger pasa a la obra en sí misma, a su título oscilante entre *Summa Theologiae,* o *Summa theologica*. El primero tiene más raíces históricas que el segundo. El todo de la *S.Th.* se divide en las tres partes, en tratados, cuestiones y artículos, todo enlazado en un orden admirable. Berger anota las diferencias en los modos de citar y propone en cuadros el desarrollo.

La obra tiene su arquitectura, y este tema ha sido muy discutido. Para Chenu es de tipo neoplatónico con el esquema de *exitus-reditus.* En esta

discusión toman parte los estudiosos tomistas más conocidos. Por su parte Metz cifra la arquitectónica en el *ordo disciplinae*. En el fondo se discute sobre cómo situar la tercera parte, la cristología.

El c. VII presenta las fuentes de la *S.Th.*: la sagrada Escritura que para Tomas tiene una primacía radical, los Padres de oriente y occidente, en particular San Agustin, los maestros medievales, y los filósofos griegos, judíos y árabes. Cuanto mejor se conocen las fuentes tanto más resalta la originalidad de Tomás, no solo en teología, sino también en filosofía.

La interpretación de la *S.Th.* ha oscilado entre el comentario dialéctico, y el método genético histórico, del cual hoy no se puede prescindir. La cuestión primera de la *S.Th.* es la clave para la comprensión de la teología propuesta por Santo Tomás, en la necesidad de su existencia entre los saberes, y la esencia sapiencial de ver las cosas con la mirada de Dios. Así se realiza la "*sacra doctrina*". Desde esa perspectiva de método Tomás presenta los grandes temas de la teología, Dios en si mismo y en su obra, Dios fin último del hombre, Dios hecho hombre salvador del hombre.

El c. XI expone las ediciones latinas de la *S.Th.*, y las traducciones al alemán. La obra se concluye con la lista de las 292 notas, las siglas empleadas y una selección de la bibliografía más cualificada en torno a la *S.Th.*.

La edición ha sido muy cuidada. Solo he advertido dos erratas en nombres italianos: *Priverno y Cassanate*. No hay índice de nombres citados.

El juicio acerca de esta obra es muy positivo. No solo realiza el proyecto de introducir al lector en la obra cumbre de Tomas, sino que ya lo sitúa a la altura de las investigaciones más recientes y lo equipa para una adecuada lectura personal del texto. En el fondo toda introducción a Tomás debe ser una invitación a su lectura y al estudio sapiencial. Su mensaje es este: *Ite ad Thoman!*

A. Lobato, O.P.

Eudaldo Forment, *Historia de la filosofía II. Filosofía medieval,* Ediciones Palabra [Colección Albatros] Madrid, 2004, pp. 413.

Esta obra se inscribe en el proyecto de la editorial *Palabra* que se propone ofrecer "manuales de filosofía que ponen al alcance de todos y especialmente de los universitarios los elementos centrales de la cultura filosófica". La historia de la filosofía se presenta en cuatro volúmenes. A este vol. II sobre la filosofía medieval del Prof. E. Forment, precede el de la filosofía antigua, confiado al Prof. Carlos Goñi, y siguen otros dos, el de la filosofía moderna escrito por Mariano Fazio y Daniel Gamarra, y el de la filosofía contemporánea de Mariano Fazio y Francisco Gonzalez Labastida. El proyecto compartido implica la aceptación de las características de la obra, de modo especial el de atenerse a los llamados "elementos centrales" expuestos con verdad y transparencia para lograr las notas que Cicerón pedía a los discursos en el foro: *ut doceat, ut delectet, ut moveat!* Sin duda alguna este manual de la historia de la filosofía medieval responde plenamente al proyecto. No es una obra para especialistas de ese período cultural, un tiempo dejado despectivamente de lado y ahora de gran atracción para los investigadores, ni es un ensayo de mera divulgación para los muy ocupados. Forment trata de ser un guía para conducir al lector en medio del laberinto de la llamada edad media. El historiador se oculta tras los personajes que van saliendo al paso, para dejarles espacio y para darles voz y voto a través de sus obras. El lector atento puede advertir los tres servicios que le presta Forment, profesor experto en este período cultural, mediante este manual: ordena con claridad la materia; hace aparecer en el escenario uno a uno los personajes que han dejado huella, y da pistas para hacerse un juicio de la aportación filosófica.

La historia se deja ordenar. Es cera blanda en manos del artesano y presenta infinitos aspectos. El secreto está en lograr con verdad la unidad de lo múltiple. A Forment le ha servido de hilo conductor para los casi mil años que comprende este período medieval de la filosofía de occidente, la llamada escolástica en el más noble y real de sus acepciones. Las seis partes del tratado son dimensiones de la filosofía de las escuelas: preescolástica, formación, desarrollo, escolástica semita, apogeo y decadencia. Se

trata de un largo período que comienza con Casiodoro y termina con Nicolás de Cusa. Para ayuda del lector, que necesita continua orientación cronológica y marcos de referencia cultural, al final del tratado, a partir de la página 387, ha puesto unas tablas en las que se anotan los eventos de la historia, los Papas, los Concilios y los acontecimientos culturales. Así cada período y cada personaje queda enmarcado en el tiempo y en su espacio peculiar. La ordenación de la materia está bien lograda. La escolástica no es exclusiva de la cultura cristiana, sino común a las tres religiones del libro. Forment dedica una parte de su estudio a la "escolástica semita".

Para conocer lo que hay en un templo, o en un palacio, no basta indicar con el dedo hacia los muros o la fachada, es preciso abrir la puerta y entrar en el recinto y tener experiencia de lo que allí se esconde. ¿Como hacerlo con los filósofos, su pensamiento, sus obras? Son cientos de personajes lo que nos salen al paso y cada uno es como la persona, único e irrepetible. Entre el ideal de aproximarse a cada uno y el pasar de largo de todos, queda el medio de aproximarse en lo posible a las escuelas y en cada una de ellas a los más notorios, eligiendo algunos textos más significativos de alguna de sus obras. Cada período tiene sus escuelas y en ellas tienen su puesto los problemas y los pensadores más importantes. Es comprensible que Forment dedique mayor espacio y atención al apogeo de la escolástica y a los pensadores que han dejado más huella, como los franciscanos Buenaventura y Escoto, y los dominicos Alberto y Tomás de Aquino.

Se trata de una iniciación al largo período de la filosofía medieval, de casi un milenio. El lector que ha seguido paso a paso el desarrollo debe estar en condiciones de hacer un cierto juicio de valor. Los humanistas en pos de Nicolás de Cusa, ignorando la realidad medieval, la describían como "la larga noche de mil años". Le ocurrió lo mismo a los pensadores de la Ilustración. Hoy tales juicios son inadmisibles. Mas bien estamos en los antípodas a la hora de hacer un juicio sobre la aportación de la edad media a la cultura de occidente. Forment en su estudio ayuda al lector a fundar este juicio. Para ello al final de cada tratado añade abundante bibliografía, no solo para la lectura de las obras de los pensadores, sino, haciendo una selección en la abundante producción, indica algunas de las monografías de los especialistas.

Como era de esperar del ilustre tomista Forment, Tomás de Aquino ocupa un lugar preferente, no solo en el espacio que le ha reservado (pp. 268-313), sino en la presentación puntual de su pensamiento, que conserva en nuestros días su perenne novedad. Su libro es una acertada introducción a la filosofía que llamamos medieval.

A. Lobato, O.P.

AA.VV. *Scientia, fides et sapientia, Escritos dedicados a Gustavo Eloy Ponferrada,* Editados por Gabriel Delgado y Mario Enrique Sacchi. Página nuncupatoria de Monseñor Héctor Aguer, UcaPL, La Plata, 2002, pp. 623.

A tales señores, tales honores, reza el proverbio castellano que viene a la mente al tener este preciado volumen en las manos. El ilustre Profesor Ponferrada es todo un señor, es Monseñor, y este volumen es un honor que le viene como anillo al dedo. Al hojearlo y ver la galería de los colaboradores siento el *gaudium de veritate*. Y siento al mismo tiempo una cierta nostalgia al no ver mi nombre en la lista de quienes le rinden el homenaje intelectual. Tenía proyectado colaborar, pero viajando de la Zeca a la Meca, se me fue el santo al cielo. Me he sentido siempre muy próximo al querido amigo. Nos ordenamos el mismo año, hicimos juntos la Licencia y el doctorado en la Facultad de Filosofía del Angelicum de Roma, comenzamos a un tiempo la enseñanza, él en Argentina y yo en España, pero nuestras vidas paralelas han tenido constantemente encuentros en los Congresos de la STA y de la SITA en Roma y en Buenos Aires y estos últimos años en la Pontificia Academia de Santo Tomás en Roma. Mi gozo y mi tristeza me incitan a compartir el homenaje que los amigos de Mons. Ponferrada y de Santo Tomás le ofrendan en este *Festschrift*. Me gustaría reflejar en esta recensión su denso contenido. Pero no posible. Son nada menos que 26 los colaboradores, y cada uno, desde su especialización, desarrolla un tema. Me tengo que contentar con enumerarlos por el orden de sus trabajos. El lazo mas fuerte que les une es el del maestro Tomás de Aquino.

Abre la lista Mons. Héctor Aguer con la estupenda "página nuncupatoria" y un ensayo sobre la espiritualidad tomista muy acertado. En pos de él viene la lista de tomistas bien conocidos: Ignacio Andereggen, Juan Carlos Pablo Ballesteros, Domingo Basso, Mauricio Beuchot, Robert Brie, Gabriel Delgado, Leo J. Elders, Brian J. Farrelly, José Ignacio Ferro Terrés, Eudaldo Forment, Maria Celestina Donadío, Marcos Rodolfo González, Enrique J. Laje, Celina A. Lértora Mendoza, Carlos Ignacio Massini Correas, Claudio Mayeregger. Julio Raúl Méndez, Vittorio Possenti, Avelino Manuel Quintas, Alberto Rodríguez Varela, Adriana

Rogliano, Mario Enrique Sacchi, Horacio M. Sanchez de Loria Parodi. María Lukac de Stier, Lorenzo Vicente Burgoa.

Los méritos del Profesor Ponferrada quedan patentes en la "página nuncupatoria" donde se presentan los dos campos cultivados asiduamente por él, el del maestro que enseña y el del formador que forja la personalidad de los seminaristas. Por ello merece "un doble estipendio o paga". El currículum de Mons. debe dejar de lado el diminutivo porque se trata de una carrera a lo grande. Parte de los grados universitarios, enumera los títulos eclesiásticos, las Academias entre las cuales la de Santo Tomás es la primera, las Sociedades, como la STA y la SITA, las funciones académicas, las menciones, la docencia, los cursos asistidos y dictados, los Congresos y Symposia en los que ha tomado parte activa, las conferencias, la lista de publicaciones, libros y artículos, las recensiones, los premios. Todo ello es fruto de intenso trabajo a lo largo de medio siglo. Las tres palabras del título, *scientia, fides, sapientia,* son signos de sus grandes inquietudes y conquistas. La existencia de Mons. Ponferrada deja tras si una estela de luz. El lector percibe en ella un reflejo del gran maestro argentino Mons. Derisi. Por todo ello los discípulos de Santo Tomás se congratulan con él y bendicen al Señor en este bien merecido homenaje.

A. Lobato, O.P.

Renato Serpa, (a cura di), *Antropologia, Metafisica, Teologia. Sudi in onore di Battista Mondin, filosofo, teologo e ciclista,* [Col. Storia e cultura, 4] Bologna, ESD, 2003, pp. 686.

El libro, de tomo y lomo, es un homenaje al ilustre tomista de fama mundial Battista Mondin. Es un *Festschrift* con motivo de su jubilación como Profesor que deja la cátedra y como escritor que cuelga la pluma. La preparación se debe al discípulo y amigo Renato Serpa. A su invitación han respondido 35 ilustres profesores; tres cardenales, Ratzinger, Ruini y Baggio, tres mujeres, Ales Bello, Rivetti Barbò, Rosetta Napolitano, y 29 profesores especialistas en antropología, metafísica y teología. He aquí la lista completa de los colaboradores:

Mondin, card. Baggio, Derisi, Serpa, Cottier, Clavell, Palumbieri, Giorgini, Mura, G.I. Onah, card. Ruini, Reale, Antiseri, Bausola, Molinaro, Possenti, Tilliete, Rigobello, Pellegrino, Federici, Barzaghi, Lobato, Penati, Savagnone, Ales Bello, card. Ratzinger, Forte, Composta, Molari, Rivetti Barbò, Baget Bozzo, Pangallo, Mazzotta, Stagliano, J. García, Napoletano.

Cada uno de los invitados analiza algún aspecto de la obra de Mondin y teje el elogio del colega y amigo que se ha hecho presente en el campo cultural de un modo creciente desde el lejano 1957. Cada uno a su modo le ha preparado una corona de laurel tanto al hombre cuanto a la obra. Mondin ha cultivado de modo especial la filosofía y se ha cualificado como metafísico de raza, pero ha mantenido al mismo tiempo una constante producción teológica y una fidelidad confesada a la doctrina de Santo Tomás.

La editorial dominicana, en la que ha publicado sus grandes obras en los últimos 12 años, se ha esmerado en la presentación de esta obra. Mondin se cualifica con la faceta más saliente de su vida y su obra, como pensador tomista, como discípulo que sube a los hombros del maestro Santo Tomás y, desde esa altura, actualiza y agranda el horizonte de su pensamiento.

En la portada figura un cuadro original y no muy conocido del pintor italiano Angelo Bartolomeo degli Erri, *San Tommaso d'Aquino in cattedra*, pintado para la iglesia de Santo Domingo de Modena hacia 1450, cuyo original se encuentra en San Francisco (Californa) en el De Young Memorial Museum. Santo Tomás está representado en su cátedra, como

Doctor de la Iglesia. En torno tiene como oyentes de todas las categorías de la Iglesia, laicos, religiosos, eclesiásticos, obispos, y cardenales, todos en actitud de discípulos muy atentos a la lección del maestro. El cuadro ofrece al espectador algo más singular. Por encima del maestro Tomás, como en un balcón del aula, el pintor se ha esmerado en pintar cuatro personajes, dos con hábito cardenalicio, con sombrero y capa de rojo vivo, uno que hace de secretario y acompañante, y en medio el Papa, adornado con la tiara, revestido con la capa pontifical, con la mano derecha en actitud de saludar y aplaudir a Tomás. Y por si esto no bastara para honrar al maestro, figura en pie y en primer lugar a la derecha el apóstol San Pablo, doctor de las gentes, aprobando la doctrina de Tomás. En la cubierta que cierra el libro hay una foto del Prof. Mondin en actitud de pensador concentrado que se esfuerza por trasmitir su pensamiento a los oyentes. Todo ello es un auténtico signo de lo que el lector va a encontrar en el libro: el homenaje a un tomista muy cualificado.

El lector que toma en sus manos el libro intuye desde el primer momento, que el homenaje tributado al Profesor Mondin, va al mismo tiempo al maestro Tomás, como en el cuadro de Francesco Traini, y a su vez Tomás lo transfiere a Cristo, el doctor y maestro por antonomasia.

El libro homenaje es un haz de trabajos de especialistas de las más diversas materias. Puede ser descrito desde diversas perspectivas: es como un ramo de flores de primavera, un coro de voces que aspira a resonar en todo el orbe, es un jurado cultural que le otorga el primer premio, como si se tratara del "Nobel tomista". Ya el título refleja el horizonte de la obra de Mondin. El lector descubre en él las diversas facetas de la vida intensa y de la obra inabarcable del profesor, su formación y brillante carrera en Italia y en Harvard, su itinerario de Profesor de modo especial en la Universidad Urbaniana, su abundantísima producción literaria, su presencia en las Instituciones culturales y en los debates contemporáneos, sus cargos de presidente del ADIF, de la SITA, su pertenencia a la Pontificia Academia de Santo Tomás, y su intenso cultivo del deporte del ciclismo. Si Tomás de Aquino se mostró un gran caminante por haber recorrido unos 15.000 km por los ásperos caminos de la Europa medieval, de Nápoles a Paris y Colonia, el Prof. Mondin le aventaja porque ha pedaleado en la bicicleta alrededor de los 20.000 km en trece grandes circuitos – "ciclopellegrinaggi" – a los grandes santuarios de Europa, Rusia y Tierra Santa.

El lector comprueba que el Prof. Mondin ha tomado muy en serio la vida, la autorealización, la vocación, la cultura. Ha sido un gran trabajador que ha ido a la viña desde las primeras horas de la mañana y ha

soportado el peso del día y del calor. La lectura de cada uno de los trabajos reunidos contribuye a la visión de la totalidad de la obra que ha llevado a cabo de modo ejemplar. No hay cansancio ni fatiga al recorrerlos uno a uno. No se repiten, no son largos en exceso, dejan buen sabor. Este ramo de flores que le ofrecen los amigos trata de compensar los muchos méritos y la gran contribución cultural que nos deja Mondin. Ha empleado de modo ejemplar *"tempus et oleum"*. Todo ello es motivo para congratularse. El volumen tuvo una breve presentación, promovida por la casa editorial, y una gran acogida, en el marco del Congreso Internacional sobre el "Humanismo cristiano", celebrado en Roma del 21 al 25 de septiembre de 2003.

Esta sencilla recensión no puede recoger toda la riqueza del volumen ni seguir el hilo de cada uno de los estudios. Nos tenemos que conformar con la invitación a recorrerlos. En vez de espigar en el florilegio, creo más apropiado limitarme a una alusión a las elocuentes páginas que el Prof. Mondin ha escrito para esta obra. Pueden leerse como si fueran sus "*Confessiones"* tomistas. Casi todo estaba anticipado en las obras de estos años, de modo especial en *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti,* de la cual dimos cuenta en esta revista. En esa obra y esta "*confessio*" se pone de relieve la aportación original de Tomás a la cultura y la hermenéutica que de esa contribución ha hecho Mondin. El título de esta primera parte, a la cual nos ceñimos, reza así: "*I principali lineamenti del mio pensiero"*. En su tarea de expositor ha dejado una huella personal. Y esa nos interesa a todos. Es como la síntesis de una larga y fecunda obra.

El pensamiento de Mondin se cualifica por ser de alcance *enciclopédico*. Este epíteto hace referencia no solo a los cinco diccionarios que ha escrito: de filosofía, de Tomás de Aquino, de los teólogos, de los papas, de las misiones; sino también por la amplitud de su erudición y la penetración de sus juicios. La extensión no ha impedido la profundidad, como le acontece al concepto de ser. En este caso, que es análogo al de Tomás, no se verifica el adagio español, con raíces latinas, *El que mucho abarca poco aprieta*. Mas bien se verifica lo que Tomás dice acerca de las ideas de los ángeles: Cuanto más alto es el rango del ángel, tiene menos ideas, pero de mayor alcance y penetración. Esta teoría le encantaba al filósofo español Jaime Balmes y tiene algo de analogía con la convicción de Bergson, de que los grandes genios tienen una intuición profunda que les apasiona y se pasan la vida tratando de expresarla sin lograrlo del todo. Las voluminosas obras de Mondin son alabadas por su visión de la totalidad, su desarrollo en el tiempo, y su claridad expositiva. El *Dizionario enciclopedico*

del pensiero di San Tommaso d'Aquino es la mejor prueba de la fusión de estas dos notas: extensión y penetración.

Mondin es teólogo por vocación y por dedicación. Su punto de partida es la *cristología*, cuyo tratado es el camino más adecuado para conocer a Dios. Jesucristo ha hablado de sí mismo, se ha revelado, y esta autorevelación está en el origen de la teología cristiana. La cristología de Mondin desarrolla esta categoría de lo originario. Es una cristología muy densa. Yo la he traducido al español y la he publicado en el reciente volumen III de la obra colectiva, "*El pensamiento de Santo Tomás para el hombre de hoy*", que lleva el titulo "*El hombre, Jesucristo y la Iglesia*" (Edicep, Valencia, 2003). Cristo está en el origen histórico, ontológico y teológico de la realidad. El es lo originario de toda realidad.

El teólogo desde Cristo puede dar el salto al misterio cristiano originario, a la trinidad. Mondin confiesa su fe y su devoción preferente a la Trinidad. "La Trinidad no es solo mi principal devoción sino que es también el centro de mi reflexión teológica". Dios se ha revelado en las tres personas, y ha revelado su misterio en el amor: Dios es amante, amado y amor. El hombre está llamado a entrar en el misterio que San Juan Damasceno describe como "la *pericoresi*" del amor. En la página 679 Mondin se revela como teólogo poeta, que expone su pensamiento trinitario, como un orante de rodillas ante la Trinidad:

O Santissima Trinità
Padre, Figlio, Spirito Santo
Amante, Amato, Amore
Tre eterni amanti
Che eternamente danzano
La beatificante danza
Dell'infinito amore
Io piccolissimo amante
A Voi dono il gioioso omaggio
Del mio insignificante amore…

Desde ese misterio trinitario se puede entrar en el misterio de la Iglesia, primicia del reino. La iglesia, como primicia del reino, puede ser vista como misterio de comunión de los que creen en Cristo, pero puede verse también como horizonte completo de la salvación que se extiende a las religiones no cristianas, porque estas no son vías de perdición, sino de salvación de los hombres, sin dejar de ser Cristo el único salvador de todos los hombres.

De la teología la "*confessio*" de Mondin pasa a la filosofia, y en ella se centra con pasión en el problema de la antropología, tema y problema que ha cultivado desde el principio, cuya exposición culmina en los dos volúmenes de su *Storia dell'antropologia filosofica,* del año 2002. Para Mondin el hombre se comprende desde su característica de participar del espíritu y por ello ser capaz de autotrascendencia. El hombre es el ser teocéntrico, *imago Dei*. El ser humano es persona y en ello estriba su dignidad. A Mondin le agrada la definición del hombre como "*espíritu encarnado*", que estima mejor que la de "*animal racional*", porque esta es una comprensión del hombre desde abajo, en cambio aquella es desde arriba, desde el espíritu. El hombre es también un ser cultural. Analizando la crisis epocal de la cultura actual Mondin propone como remedio una nueva cultura para una nueva sociedad. Esta nueva cultura debe ser planetaria, humanista y religiosa, y una cultura fundada en los valores. En el análisis del valor Mondin llega a la conclusión de que el valor es una de las propiedades del ser, como lo son la verdad, la bondad y la belleza. Cree que "puede presumir de haber sido el primero en elaborar una teoría filosófica que incluye el valor como uno de los trascendentales del ser", con su doble dimension, subjetiva y objetiva. Desde una perspectiva profunda desvela la distinción entre la metafísica y la religión, puesto que ambas llegan a Dios por vías complementarias. La metafísica da pruebas de la existencia de Dios, pero es la religión la que desvela el rostro de Dios.

Mondin ha sido un ferviente tomista y ha dedicado muchas obras al pensamiento de Santo Tomás. La aportación original de Mondin en este campo es la penetración en la metafisica del ser. Para Mondin cada pensador original tiene una intuición central desde la cual articula todo su pensamiento. En Tomas la intuición gira en torno al ser, y tiene dos momentos, el del ser como acto y perfección absoluta y la del ente como compuesto de acto y potencia de ser. Esta intuición lo distingue entre todos los pensadores y lo eleva por encima de todos ellos. Entre ente y ser hay una distinción ontológica. En los entes se da la distinción real entre la esencia y el acto de ser. Todo ente finito se resuelve en el ser subsistente, pues solo Dios es *Ipsum esse subsistens*. Desde esta noción es posible la aproximación a los atributos y operaciones de Dios

No se puede dejar de lado la dimensión ética del hombre, el cual por ser libre está llamado a la autorealización. Y esta la obtiene por las dos vías, la de la ley natural como ley del hombre y la de las virtudes humanas que no solo realizan bien la obra sino que hacen bueno al hombre. El itinerario concreto de la antropología de Mondin lo ha seguido puntual-

mente el coordinador de la obra, Renato Serpa, en su trabajo: *La grandezza dell'uomo e la complessità del suo mistero*.

Esta síntesis de los *Lineamenti* que Mondin dedica a exponer lo nuclear de su aportación a la cultura en los tres campos, antropología, filosofía y teología, hecha por él mismo, merece ser recogida con fidelidad y trasmitida, porque es su *Confessio*, sin *Retractationes*. Es como su testamento tomista. Como obra humana tiene sus límites, cuya exposición no es de este lugar, pero como obra excelente tiene un valor muy singular y meritorio.

Damos la bienvenida a este volumen en honor del Prof. Mondin, fiel discípulo de Tomás. La fidelidad al maestro no le ha cortado las alas para su vuelo personal y para el desarrollo de la creatividad, en verdad las ha potenciado. Mondin es todo un ejemplar del discípulo de Santo Tomás en nuestro tiempo: capta las grandes intuiciones de su pensamiento, salta del fenómeno al fundamento, cultiva la preferencia por la metafísica, entra de lleno en la teología, recorre el camino de Cristo, y sale a la plaza de la cultura actual para dialogar con los pensadores y colaborar en la búsqueda sincera de la verdad. En un tiempo indigente, como el actual, en una cultura "sin padres ni maestros", en medio del desconcierto originado por la moda del "pensiero debole", conforta topar en el camino cultural con un discípulo de Tomás como Battista Mondin y poder disfrutar de un libro y un homenaje bien merecido.

A. Lobato, O.P.

Piero Viotto, *Jacques Maritain, Dizionario delle opere,* Città Nuova Editrice, Roma, 2003, pp. 477.

L'eredità culturale di J. Maritain è veramente preziosa. Paolo VI che, non solo si diceva "maritainiano", ma nella chiusura del Concilio Vaticano II gli affidava la lettura del *Messaggio agli uomini di scienza e di cultura,*e in occasione del suo ingresso nel noviziato dei Piccoli Fratelli lo salutava come l'uomo che "ha segnato la Chiesa e il mondo contemporaneo con l'irradiamento di un pensiero radicato nella fede di Cristo e aperto alle esigenze intellettuali e morali delle nuove generazioni". Questo pensiero è oggi alla portata di tutti nella splendida edizione delle *Oeuvres Complètes,* Editions Universitaires Fribourg-Editions Saint Paul, Paris 1986-2000, 16 vols.

Maritain è un pensatore oceanico. Egli ha segnato anche le sorte del tomismo nel secolo XX. Il presente *Dizionario* di Piero Viotto si propone di servire di aiuto, di fare come da guida al lettore di questa vasta e profonda opera. Questo lavoro non lo ha fatto dopo la pubblicazione delle OC, ma confessa d'averlo iniziato nel lontano 1947, su invito di Giorgio La Pira, che gli ha detto "scava e troverai dell'oro". Così si è deciso a scrivere la tesi di laurea sul pensiero di Maritain all'Università di Torino, sotto la direzione di A. Gambero e C. Mazzantini. Iniziava così il lungo itinerario maritainiano che segna la sua attività culturale, e lo distingue tra tutti gli studiosi di Maritain in Italia.

Il *Dizionario delle opere* presenta tutte le opere di Maritain, una ad una, ordinate secondo la cronologia della prima edizione e il contenuto dell'ultima. Non si tratta tanto di presentare il contenuto e lo sviluppo del tema di ciascuna, quanto della "ricostruzione organica della riflessione maritainiana della struttura logica della sua elaborazione". Ciascuna delle opere si presenta in una scheda nella quale si espone il nucleo del pensiero e lo sviluppo interno del tema. Sono 65 le schede. La prima è del 1913, *La philosophie bergsonienne: études critiques*, che raccoglie le lezioni tenute in quell'anno all'Istituto Cattolico di Parigi, nelle quali presenta il suo distacco della filosofia di Bergson, suo maestro, a causa del suo immanentismo. In quella data aveva scoperto il realismo di Tommaso

d'Aquino. L'ultima scheda, la n. 65, presenta il testo di *Nove lezioni sulla legge naturale,* tenute nel 1950 alla Fondazione *Eau-Vive* secondo la trascrizione dell'uditore del corso Francesco Viola, e pubblicato in edizione postuma nel 1985. Il lettore attento non può non apprezzare un ciascuna delle 65 schede la fedeltà al pensiero e il rigore dell'esposizione.

Oltre a questo servizio, che Viotto stesso descrive come "fatica", il *Dizionario* offre al lettore una serie di strumenti per una migliore comprensione. Tali sono le note biografica e bibliografica, le tavole didattiche, che Maritain spesso propone come spiegazione grafica del suo pensiero, e soprattutto tre specie di Indici di orientamento per l'uso dell'opera, uno tematico, un altro analitico, e un terzo di nomi.

L'indice tematico presenta i grandi problemi o argomenti sviluppati da Maritain. L'indice analitico, invece, si orienta verso il vocabolario filosofico, sempre molto ricco e significativo. L'indice dei nomi raccoglie tutti i filosofi, letterati, artisti, amici che si trovano nominati nelle OC. Inoltre Viotto ha voluto inserire alcune fotografie che sono vive testimonianze dei compagni di strada del filosofo, amici numerosi e di rilievo nei campi della cultura, della politica e della religione.

Da queste caratteristiche ne segue il servizio che presta il *Dizionario delle opere:* aiuta a fare una seconda e molto utile "lettura", che può dirsi "lettura trasversale" del pensiero di Maritain, che ben lungi dal sostituire la "prima", piuttosto la arricchisce e la completa. La "fatica" di Viotto non risulta inutile. Tutti gli studiosi di Maritain gli saranno molto riconoscenti.

A. Lobato, O.P.

Tommaso d'Aquino, *L'esistenza di Dio. Traduzione, Introduzione e commento di* Giovanni Zuanazzi, La Scuola, Brescia, 2003, pp. 329.

Questo saggio porta in copertina una copia del dipinto di Bernardino Mei che presenta San Tommaso con la penna nella mano destra e la testa e lo sguardo verso l'alto in atteggiamento mistico, come parlando con Dio prima di parlare o scrivere su Dio. Da bambino Tommaso a Montecassino, secondo il racconto dei biografi Tocco e Caló, chiedeva ai monaci risposta a questa domanda: *Dimmi, chi è Dio?* Quando inizia le due *Somme*, confessa che la sua vocazione è quella del teologo, la cui dottrina e anche esistenza deve parlare solo di Dio. Due sono le questioni del teologo, nel parlare di Dio, quella dell'esistenza e quella dell'essenza o natura di Dio, alle quali deve dare risposta mediante l'attenta lettura dei due libri, tutti e due scritti con il dito di Dio, quello della natura, e quello della Scrittura.

Infatti l'ingente opera di Tommaso può dirsi una risposta alla domanda del bambino fatto teologo. La risposta di Tommaso è ben nota. Ma nel nostro tempo indigente, quando si verifica in un modo tutto singolare il fenomeno descritto da Buber come "eclisse di Dio", e, a suo modo, da Heidegger come "oblio dell'essere", e si è diffuso a macchia d'olio prima l'ateismo, poi l'agnosticismo, il discorso di Tommaso su Dio ricupera la sua forza e attualità.

Ci sono così tanti libri sull'argomento che si potrebbe pensare che tutto è stato detto. Il libro del Prof. F. van Steenberghen del 1980, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de Saint Thomas,* è una testimonianza autorevole dello stato della questione. Ma questo saggio del Prof. G. Zuanazzi conferma il giudizio dell'Enc. *Fides et Ratio*, sulla *"perenne novità"* di Tommaso. Egli si occupa solo dell'esistenza di Dio. Ma stende la sua ricerca al "tutto Tommaso", il quale ha un modo ben chiaro de proporre la questione dell'esistenza.

"Ogni volta che Tommaso affronta espressamente il problema dell'esistenza di Dio, scarta come erronee due tesi diametralmente opposte. Quella di chi sostiene che l'esistenza de Dio è fin d'ora, nella vita di quaggiù, *immediatamente evidente*, e quella di chi dichiara che l'esistenza di Dio è *inaccessibile alla sola ragione"* (p. 8). Tommaso si distacca da tutt'e

due: L'esistenza di Dio *deve essere dimostrata* perché non è evidente per noi. E questa esistenza *può essere dimostrata a partire dalle creature*.

L'umana intelligenza è in grado di scoprire negli effetti la causa. Chesterton proponeva questo salto intelligente con questo invito: "Datemi qualcosa con cui iniziare, un fiore se volete: io posso costruire un argomento a favore dell'esistenza di Dio".

Il discorso di Tommaso procede sempre in questo modo: il primo passo è questo; l'esistenza di Dio non è evidente per noi in modo immediato, poi passa al rifiuto dell'argomento di Anselmo; procede oltre proponendo la possibilità e la struttura di una dimostrazione dell'esistenza di Dio a partire degli effetti; presenta poi le prove di questa dimostrazione, e infine percorre una a una le cinque vie proposte nell'art. 3 della q. 2 della Somma.

Queste vie della umana ragione non sono incompatibili con l'accesso a Dio per *la via religiosa*, o pascaliana che preferisce l'esperienza di Dio. Ma in questi sentieri dell'esperienza di Dio c'è bisogno sempre di un "supplemento di essere".

La novità di questo saggio sta nel percorso puntuale di tutte le opere di Tommaso, dove si propone la questione, in ordine cronologico. A partire dello *Scriptum super Sententiis, I, d. 3, q. 1 aa. 1-3*, possiamo seguire passo a passo il pensiero di Tommaso. È da notare che Tommaso non si ripete, e allo stesso tempo mantiene in modo coerente la stessa dottrina.

I luoghi sottoposti a esame sono: *De ente et essentia, 4: QQ.DD De Veritate, 5, 2; 10, 12; In Boethium de Trinitate, q. 1, 2-3; Summa contra Gentiles, I, 10-1, De Potentia, q. 3, 5; Compendium Theologiae, I, 3; Summa Theologiae, I, q. 2, art. 1-3; In Phys. Aristotelis, VIII, lectio 1, n. 970, lectio. 12, n. 1069-1076; lectio. 23 n. 1171; In Metahys. Aristotelis, II, lect. 2, n. 295-296; VI, lect. 1, n. 1164; XII lect. 5; lect. 12, 2627-2637; In Evang. Ioannis, prol. 1.6; In Epist. Ad romanos, 1 lect. 6, n. 114-115: In Simbol. Apost. 1, 869, 878: In Psal. 8, 3; 13, 1.*

Il Prof. G. Zuanazzi non solo presenta il testo di Tommaso nella accurata traduzione italiana, ma lo segue puntualmente con dotti commenti sia storici che dottrinali, con indagini sulle fonti esplicite e implicite di Tommaso.

Un libro così ben strutturato ed esemplare merita una grande diffusione tra i lettori e gli studiosi di San Tommaso. La dottrina tomista sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio, il dialogo con Anselmo e gli ontologisti, la fiducia nel potere della ragione umana per l'accesso alla trascendenza, sono di grande valore nella nostra situazione culturale.

A. Lobato, O.P.

Enrico Corradi, *Le ragioni dell'etica. Oltre la cultura del frammento*, Milano, ITL, 1998, pp. 184.

Dal pensiero senza fondamento alla civiltà del simulacro

Quest'ultima fatica di Mons. Enrico Corradi, titolare della Cattedra di Filosofia Morale all'Università di Genova e teologo del Capitolo di Sant'Ambrogio a Milano, dedicata a Giovanni Paolo II nel riverbero dell'Enciclica *Fides et Ratio*, offre uno spaccato della cultura postmoderna di fine Novecento, e, nell'analisi critica della cultura del frammento, suggerisce la necessità e l'urgenza del passaggio dal fenomeno al fondamento.

Nella prima parte (*Linee della cultura complessa*), con un richiamo alla nozione classica di verità come disvelamento, a fronte della quale

> Le scienze umane, invece di limitarsi a studiare le leggi che regolano lo sviluppo della vita individuale e sociale, rischiano di sostituirsi alla metafisica nel compito di dire chi è l'uomo e di dare il nome alla verità che illumina la sua natura e la sua storia (p. 20),

l'A. affronta la liquidazione heideggeriana della figura del fondamento (*ab-Grund*): "Un pensiero che non nega la negazione di sé è senza stabilità (*pensiero debole* di Vattimo), è senza radici (*rizoma* di Deleuze-Guattari) e senza significato (*simulacro* di Baudrillard, Perniola, ecc.)" (p. 25). "La cultura postmoderna è complessa perché si radica nell'ab-Grund, che conferisce alla molteplicità il carattere di frammentarietà, per cui la cultura complessa è cultura del frammento" (p. 26). La negazione del principio d'identità

> intacca la base della realtà, facendola esplodere in frammenti sotto tutti i profili. Non solo sotto il profilo ontologico (ontologia della differenza), ma anche dal punto di vista semantico (frammento come simulacro), cognitivo (pensiero debole), etico (morale dell'arbitrio), esistenziale (speranza senza ragione escatologica), antropologico (centralità dell'individuo) (*Ibid.*).

Il frammento diventa allora segno-senza-significato, giusta l'analisi di J.Derrida, per il quale la decostruzione heideggeriana della metafisica non può fare a meno di utilizzarne il linguaggio: giungiamo così al passaggio dalla filosofia heideggeriana della differenza alla *différance* derridaiana: il

neografismo "différance" è stato coniato per sottolineare che nel segno come traccia confluiscono due sensi del verbo latino *differre*: da una parte, in quanto la traccia è *segno*, rinvia ad altro da sé (differre come "differire", "rimandare"); dall'altra, in quanto il segno è *traccia*, è determinato da altro da sé. Al primo senso si lega la funzionalità semiologica della traccia, mentre il secondo definisce lo statuto ontologico del segno, riassumendovisi l'ontologia della differenza proposta da Derrida. Lo strutturalismo, se svincola il segno da ogni referente, non riesce a svincolarlo dal logocentrismo, perché si continua a considerare il segno come un foglio a due facce, quella del significante o fonema e quella del significato o concetto. Per Baudrillard tutti i segni si scambiano tra di loro senza scambiarsi con qualcosa di reale, e in ogni segno resta presente la *traccia* della loro specifica differenza. Con due conseguenze: la collettività è il sistema che, insidiato dalla cultura dell'ab-Grund, tende a trasformarsi in una società senza centro, la cui mancanza compromette d'altra parte l'identità delle stesse singole tessere del sistema, cose e individui.

"Il modello culturale del simulacro si contrappone a quello del simbolo, che ha ispirato la cultura occidentale lungo l'intero arco della sua storia che si snoda da Parmenide a Husserl" (p. 32), ed è il rovesciamento del platonismo, in quanto scambia l'ombra con la realtà. La società complessa diviene società dei simulacri, poiché il programma che presiede alla designazione sociale dei significati degli oggetti appartiene al codice della simulazione, al di là del vero e del falso, dove l'individuo viene definito dai suoi oggetti non per ciò cui servono, ma per ciò che rappresentano, per il loro ruolo di "status-symbol". Così l'individuo tende a chiedere al sistema dei simulacri di fungere da specchio della propria personalità, con il rischio di smarrire la propria identità:

> Il simulacro elimina sia l'immagine come copia della realtà che la realtà come modello di riferimento dell'immagine. Ma li conserva in un rapporto di identità in cui l'immagine non si distingue dalla realtà (come traspare nella cosiddetta "realtà virtuale") (p. 35).

Lo smarrimento del principio di realtà produce lo "spaesamento", ma presenta il lato positivo di favorire (Vattimo) l'esplosione di una molteplicità di razionalità locali, minoranze etniche, sessuali, religiose, culturali o estetiche: così il carattere frammentario della complessità ("spaesamento") implica il pluralismo delle realtà sociali particolari ("appartenenze").

Alla ragione "glorificata da secoli" Heidegger contrappone il pensiero senza fondamento: questo sfocia nell'ideologia, che identifica l'opinione particolare con la verità universale, degenerando nella violenza che spaccia

per diritti universali interessi di parte. Ma "l'idea che collega il pensiero alla violenza è reperibile nell'interpretazione illuministica della ragione ... alla base della cultura dominante nell'era industriale" (p. 38), nel riverbero del baconiano sapere per potere, progetto tecnologico di dominio sulla natura e sull'uomo.

> Alla critica postmoderna va riconosciuto il triplice merito di aver smascherato la falsità del sapere come ideologia, di aver provocato la crisi delle sue forme storiche e di aver sottolineato che la radice della ideologia risiede nella ragione illuministica. Questo terzo merito è però sostanzialmente compromesso dall'insostenibile pregiudizio secondo cui la ragione illuministica non è altro che la ragione tout court (*Ibid.*).

Con due gravi conseguenze: non si giunge ad evidenziare che la radice dell'ideologia non è la ragione illuministica in quanto ragione ma in quanto illuministica, forma di ragione strutturalmente ideologica, perché la sua funzione non è quella di disvelare, bensì di costruire. La verità è sempre fondata, ma non fondamentalista: dietro questo ulteriore scambio sta l'equazione tra logico e ideologico, tra fondazione e violenza, tra verità e potere.

Questo carattere della ragione postmoderna porta all'eclissi della ragione etica e all'arbitrio, poiché la rinuncia del pensiero debole lo rende estraneo al mondo dei valori, i quali non precedono le mosse della libertà, ma le seguono: l'etica dell'arbitrio sostituisce quella della responsabilità. Anche nella sfera pubblica: dove ci si chiede se la morale dell'arbitrio sia idonea a fronteggiare questioni di frontiera come il nucleare, la bioingegneria, l'ecologia, ecc. Né vale l'*escamotage* di Max Weber che consiste nell'introdurre la distinzione tra l'etica della convinzione, per la sfera privata, e l'etica della responsabilità, valida per la sfera pubblica: è un albero paradossale i cui frutti sono diversi dalla radice. L'eclissi dei valori coincide con quella degli ideali, per cui, col disinteresse da ciò che è diverso dal proprio io, si passa da Prometeo a Narciso, la cui unica speranza è la cupiditas.

> La distorsione dei valori rischia di compromettere seriamente il rapporto civile tra la sfera dei diritti e quella dei doveri, perché alimenta la tendenza, da una parte, a ignorare i diritti altrui e i propri doveri e, dall'altra, a sottolineare invece i propri diritti e i doveri degli altri. L'asimmetria sociale tra i "miei" diritti e i doveri degli "altri" nasce dalla trasgressione del principio che ogni uomo è fine, principio che sta alla base della cultura che riconosce i diritti di tutti (p. 50).

In tal modo, nella figura neopagana della cupiditas confluiscono le due linee della cultura del frammento, l'affermazione del primato esistenziale

delle cose (consumismo) e della centralità dell'individuo (narcisismo): il soggettivismo di Prometeo genera il solipsismo di Narciso e sfocia nell'insensatezza della vita di Sisifo.

La virtù, sottolinea Corradi, non può essere più che un seme di speranza e di gioia, perché è un atto che rientra nel tempo, mentre la speranza compiuta e la gioia piena sono indissociabili dalla dimensione dell'eternità, l'"interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio", laddove lo sguardo del credente penetra ancor più profondamente in ogni atto di virtù considerata non come frutto della volontà propria, bensì frutto dello Spirito di Gesù (*Gal* 5, 22). Ed a questo punto si apre il grande confronto tra il *viator* e l'uomo insensato: la prospettiva dischiusa dalla ragione è inconsistente rispetto ai beni escatologici, incerta in relazione alle finalità penultime, precaria la realizzazione basata sulla volontà; i progetti penultimi a medio-lungo termine sono incerti, perché implicano la previsione del futuro, ed inoltre la volontà umana è fragile, incostante, insicura, e non offre le garanzie richieste all'attuazione del progetto. La speranza scaturente dalla fede (*Eb* 11,1) si fonda sul disegno di Dio, certo in quanto già compiuto dalla Resurrezione di Gesù, dono accolto dall'uomo in eredità in qualità di figlio. Il progetto della Pasqua include anche le speranze penultime per chi "cerca prima il Regno dei cieli" (*Mt* 6,33), il che significa non solo subordinare le proprie speranze o legarle a quella prioritaria del Regno, ma anche considerarsi non come principio del proprio destino, ma come tralcio innestato sulla radice di Gesù Risorto, che ha già compiuto la speranza escatologica e le speranze penultime, date in sovrappiù.

> Il terreno fertile in cui germoglia la "preoccupazione" è la tendenza a confondere ciò che è necessario per sopravvivere (i mezzi) con ciò che è necessario per vivere (il senso dell'esistenza). La tendenza a subordinare il verbo amare al verbo avere (salute, cose, posizioni...), affermando il primato dell'utile sul gratuito. Chi "si agita" è convinto che il suo ruolo nell'albero della speranza non è quello del "tralcio" ma quello della "radice" (*Gv* 15), facendosi carico di fardelli troppo sproporzionati alle proprie spalle (p. 55).

La seconda parte del volume illustra *Genesi e sviluppi della cultura del frammento*, a partire dal dualismo cartesiano, per cui "la verità oggettiva sta alla coscienza rivelativa, come la verità soggettiva sta alla coscienza costitutiva" (p. 61): il passaggio alla costruttività avviene propriamente con Kant, ed il bilancio che Ricoeur ne traccia è che "dopo la svolta cartesiana *non ci sono verità, ma solo certezze*" (p. 63). Inoltre, mentre la ragione classica è compatibile con la fede cristiana, la ragione illuministica non lo è, in

quanto da una parte delle cose per Kant conosciamo solo quanto vi mettiamo, dall'altra perché la ragione costitutiva è limitata all'esperienza, e non può render conto della ragionevolezza della fede, anche se, precisa Corradi (p. 64), "il ruolo epistemologico della ragione non investe le verità di fede (*fides quae*), ma la loro credibilità (*fides qua*)". In tal modo la verità non è più figlia della ragione, ma della libertà, è un prodotto della volontà: con la priorità kantiana della libertà sulla verità incomincia il postmoderno. Schopenhauer porrà in evidenza che dopo la linea che va da Cartesio a Kant la verità è un'opinione (sapere senza ragione) e la libertà è un arbitrio (volontà senza ragione); e quelli che Ricoeur ha felicemente designati come "Scuola del sospetto" (Marx, Nietzsche, Freud) trarranno le conseguenze che la coscienza è sempre falsa e che la verità è irrazionale. Nietzsche esprime con una triplice metafora il rapporto tra libertà e valori: il cammello ("Io devo") è la metafora della morale classica, che afferma il primato dei valori sulla libertà; la metafora del leone ("Io voglio") è l'espressione della morale kantiana, che rovescia il rapporto libertà-valori; secondo la metafora del bambino ("Io desidero") i valori sono come le regole di un gioco, il cui valore non è oggettivo e universale, ma convenzionale e variabile come il desiderio che lo stabilisce. Quest'ultima metafora esprime la morale postmoderna, essenzializzata nel *secolarismo*, da non confondere con la *secolarizzazione* (Gogarten):

> Entrambe le concezioni concordano nel riconoscere all'uomo un'autonomia, ma divergono nel modo di intenderla. Il secolarismo la considera assoluta (per cui l'uomo ha la facoltà di stabilire anche i valori) e perciò non compatibile con la trascendenza di Dio. Mentre per la secolarizzazione l'autonomia dell'uomo è relativa, in quanto è subordinata alla trascendenza di Dio e dei valori (p. 77).

Mentre sotto il profilo assiologico la "morte di Dio" dice che i valori scaturiti dal desiderio (la volontà di potenza) sono privi di consistenza, mancando di oggettività ed universalità.

A questo punto Corradi esamina la riabilitazione della filosofia pratica in Germania, studiata in Italia in particolare da Franco Volpi, allievo di Enrico Berti, rappresentante della scuola di Padova. L'intento di questi pensatori è quello di sostituire l'etica dell'arbitrio con quella della responsabilità, rifacendosi da una parte a Kant, e dall'altra allo stesso Aristotele.

La terza parte (*Fondazione e aspetti dell'etica*) riprende attraverso il teorema di creazione il fondamento classico dell'intenzionalità, con una certa attenzione anche alla tradizione biblica, ponendo a base del *ligamen* obbligante dell'etica (*ob-ligamen*) il legame religioso (*re-ligamen*). Qui la questio-

ne centrale è quella inerente alla possibilità che ha la libertà di farsi arbitrio, cioè di decidere i criteri di scelta: la risposta è che il diritto di scelta non può essere dissociato dal dovere, perché la libertà dell'uomo non è assoluta ma è "creata".

> Alla luce della verità della creazione la libertà creata deve essere ripensata sia nel registro *psicologico* del potere di scelta che in quello *etico* del dovere. Il primo registro definisce l'*autonomia* dell'uomo nel duplice versante dell'indipendenza e della soggettività, perché l'uomo è rispettivamente principio e fine. L'*indipendenza* si configura come autodeterminazione dell'uomo, senza la quale non esiste la libertà come facoltà di decidere (p. 102).

In altri termini, l'uomo è soggetto di diritti perché è fine-valore, ed ogni uomo è una parola di Dio detta una volta sola. Quanto al consenso, esso è indispensabile sotto il profilo pratico, ma è irrilevante dal punto di vista che attiene ai valori morali.

Alla luce di quanto emerso Corradi a questo punto distingue etica laica, etica laicista ed etica cristiana, intendendosi per etica laica quella basata sulla ragione, per etica rivelata quella fondata sulla fede, per etica laicista quella che sostituisce la morale della responsabilità con quella dell'arbitrio. Per l'etica rivelata la virtù non è più la conformità ad un ideale astratto di uomo (virtù da "vir"), ma assume la forma dell'imitazione di Cristo. L'etica cristiana e quella laica convergono nella valorizzazione della linea religiosa e di quella sociale, ma divergono nella determinazione del soggetto originario della vita morale: nella concezione laica la radice del bene è la volontà dell'uomo, invece per quella evangelica la volontà dell'uomo è il tralcio la cui radice è lo Spirito di Gesù Crocifisso.

Non vi è solo la competenza religiosa in materia morale, ma anche la competenza scientifica: se la scienza non ha propriamente competenze specifiche quanto al Fine ultimo, essa nella forma dello scientismo avanza nell'età tecnologica ampie pretese: l'involuzione dello scientismo moderno in ideologia assume la forma della nietscheana volontà di potenza, mentre la tecnocrazia, sostengono Habermas e Gadamer, appartiene ad un mondo culturalmente opposto a quello della tecnica, in quanto questa rientra nell'ordine della razionalità scientifica, mentre la tecnocrazia si ispira alla cultura della violenza che tratta l'uomo come se fosse uno strumento invece che un fine. La tecnocrazia ha pure una versione biologica, nel fenomeno della "biologizzazione della società" (F.Jacob), che tende a sostituire il modello meccanico con quello biologico. Ma la vita non è una realtà autonoma, indipendente dall'essere vivente cui si riferisce (vegetale, animale,

uomo), ma è una dimensione strutturalmente connessa all'ente cui inerisce, e dal cui coefficiente ontologico essa mutua il livello della propria qualità e dignità. Così la vita dell'uomo riflette il profilo dell'uomo, che non è una cosa, ma un fine, sebbene non fine ultimo, in quanto creatura, questo meraviglianteparticipio futuro. La vita umana è il dono di Dio che chiama l'uomo all'esistenza: conseguentemente la vita umana presenta la triplice prerogativa di essere dono (dimensione religiosa), valore (dimensione etica) e diritto (dimensione giuridica). L'idea della vita come valore sta alla base della *bioetica*, che indica nella vita una realtà di cui non si può disporre (aborto, suicidio, eutanasia) ma di cui si deve rispondere: e la responsabilità verso la vita come valore costituisce la *dimensione morale* che sta alla base della bioetica, dove la vita storica è finalizzata al valore assoluto che è la vita eterna. L'ontologia della vita umana sta alla convergenza tra la componente religiosa che riconosce la vita come dono di Dio e la componente etica che riconosce la vita come valore di cui rispondere a Dio: vivere significa coniugare la vita non con il verbo avere perché non è una cosa da possedere, bensì con il verbo amare perché è un valore da spendere. Incrementare la qualità della vita, conclude Corradi (p. 131), significa spenderla nella triplice forma della *giustizia* quale rispetto-servizio del diritto universale alla vita di tutti (perché l'altro è persona), della *solidarietà* (per cui l'altro è con-socius), della *carità* (che ama nell'altro il fratello).

La *bioetica* va distinta quindi, quale etica della vita umana, dall'*etologia* quale etica degli animali, e dall'*ecologia* quale etica dell'ambiente. I nodi della bioetica sono la manipolazione genetica (bioingegneria), procreativa (tecniche artificiali), prenatale (interruzione della gravidanza), terminale (eutanasia). Corradi esprime al proposito tre princìpi: non tutto ciò che è accessibile tecnicamente risulta perciò lecito; l'intervento biotecnico illecito è violenza; l'embrione è un essere umano.

Quanto all'ecologia, "La realtà della natura è parte di quella figura socio-cosmo-culturale (persone-spazi-idee) che comunemente chiamiamo 'ambiente' (*Um-welt*)" (p. 135), dove la vocazione dell'uomo è quella di "dare il nome alle creature", biblicamente, il che filosoficamente significa introdurle in un orizzonte di senso, definendo l'identità delle cose.

La parentela tra uomo e natura si specifica come "signoria", in quanto l'uomo è il *fine relativo* della natura, perché fine della natura è il bene dell'uomo, non dell'uomo come individuo (interesse di parte), ma di *tutto* l'uomo e di *tutti* gli uomini, quelli di *oggi* come quelli di *domani*. La prima forma di signoria dell'uomo sulla natura è *contemplativa* (*Cantico delle creature* di s. Francesco), la seconda è *giustizia*, la terza è *temperanza* e *pruden-*

za. Questa signoria si traduce nell'obbedienza alle leggi della natura, che ha da essere lavorata e custodita.

Corradi distingue poi un ecologismo *fondamentalista*, per il quale la dimensione ecologica non è un aspetto parziale della realtà, ma ne costituisce il centro (alimentato dal "biocentrismo"); ed un ecologismo *riformista*, persuaso invece che la degenerazione tecnocratica possa essere rettificata.

La quarta parte (*Oltre la cultura del frammento*) muove dalla distinzione del consenso di diritto e del consenso di fatto, che devono entrare in circolo per fondare l'etica (verità dei valori morali) e l'ethos (la loro vitalità nella società), attraverso il *dialogo*, per poter raggiungere un consenso di diritto ed un consenso di fatto. Le tre dimensioni della parola in cui si articola il dialogo sono il lògos (pensare la verità), il verbum (dire la verità) e il dabàr (fare la verità), cui corrispondono il dialogo come dialettica interiore, come comunicazione sociale e come responsabilità verso il bene comune (dialogo personale, intersoggettivo, politico). La cultura del dialogo è incompatibile con l'intolleranza e con il relativismo, nella cui rimozione consiste lo spirito di comprensione. "Nella tipologia delle forme di dialogo – conclude Corradi (p. 153) – come confronto intersoggettivo spiccano quello multietnico, la questione europea, il dialogo ecumenico, la responsabilità politica verso il bene comune", prospettive con le quali si conclude l'ispezione teoretico-pratica del volume: occorre superare la cultura del frammento che promuove la centralità dell'individuo, ponendo a rischio questa sia la dimensione religiosa quanto quella sociale, sostituendo la verità con l'opinione (pensiero debole), la norma morale con il desiderio (narcisismo), la speranza escatologica con il benessere (consumismo). Il passaggio dalla centralità dell'individuo a quella della persona è assicurato solo dal primato di Dio rivelato da Gesù Crocifisso.

Quest'opera di Mons. Enrico Corradi non è solo utile a riflettere sul pensiero del fondamento, ma anche e soprattutto ad utilizzare il fondamento quale prisma in cui viene a riverberarsi il mondo che ci circonda, e ad attraversare la fine millennio affrontando l'inizio del nuovo evo con l'appoggio del bagaglio triplice della ragione, della fede nella verità rivelata e in un contegno fondamentalmente positivo rispetto all'alterità che ci circonda.

Maurizio Mangiagalli